

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 50 Fasc. 1 Enero – Abril 2015



---

## ARTÍCULOS

PALLIPARAMBIL JOSEPH, Alexander, <i>DE AGONE CHRISTIANO. A project of Christian life in contrast with Manichaeism, IIº</i> .....	5
ARÁUZ GLEN, J. OSA, <i>La cuestión del culto a Jesús y el reconocimiento de su estatus divino en los orígenes del cristianismo</i> .....	61
DÍEZ BARROSO, Santiago, <i>ECCLESIAM SUAM (1964-2014): Para un justiprecio de Pablo VI, el Papa ‘transfigurado’</i> .....	89
LUIS VIZCAÍNO, Pío, <i>El quiasmo en el PRAECEPTUM de san Agustín (IV)</i> .....	139
JERICÓ BERMEJO, Ignacio, <i>Sobre el aumento y disminución de la fe. A propósito del comentario de Pedro de Aragón (1584) sobre la doctrina de Santo Tomás de Aquino</i> .....	155
LIBROS .....	181

**ESTUDIO  
AGUSTINIANO**

---

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:  
Editorial Estudio Agustiniانو  
Paseo de Filipinos, 7  
47007 VALLADOLID (España)  
editorial@agustinosvalladolid.org  
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900  
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2  
49080 Zamora, 2014  
Teléf. 980 53 16 07  
C-e: edmontecasino@gmail.com

**SUSCRIPCIÓN 2015**

España: 54 €  
Extranjero: 70 €  
Nº suelto: 20 €  
IVA no incluido

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2015

CON LICENCIA ECLESIASTICA

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

**DIRECTOR**  
Domingo Natal Álvarez

**SECRETARIO**  
Ramón Sala González

**ADMINISTRADOR**  
Pío de Luis Vizcaíno

**CONSEJO DE REDACCIÓN**  
José Vidal González Olea  
Luis Resines Llorente  
Fernando Joven Álvarez  
Enrique García Martín  
David Álvarez Cineira

**COMITÉ CIENTÍFICO**  
Rafael Aguirre Monasterio  
José Luis Alonso Ponga  
Marceliano Arranz Rodrigo  
José Silvio Botero  
Martin Ebner  
Enrique A. Eguiarte Bendímez  
Virgilio P. Elizondo  
José Román Flecha Andrés  
Esther Miquel Pericás  
Peter G. Pandimakil  
Fernando Rivas Rebaque  
Gonzalo Tejerina Arias  
Luis A. Vera  
Senén Vidal García

***DE AGONE CHRISTIANO***  
**A project of Christian life in contrast with  
Manichaeism, II°**

Alexander, PALLIPARAMBIL JOSEPH

This study brings to light a facet of *De agone christiano* (St Augustine, 396), which was hardly treated in the previous studies: its anti-Manichean feature. The recent Manichean studies permit to understand better the *combat element* present in their cosmology and ethics; this, on the other hand, helps us to understand how Augustine makes capital of it to contradict the Manichean combat in order to offer an alternative *Christian combat of life* based on the Gospel essence of Charity, applicable to the Christian life even today.

Key words: Christian combat, Manichaeism, Charity, Augustine.

Este estudio descubre un aspecto del *De agone christiano* (San Agustín, 396), que fue poco tratado en los estudios anteriores: su característica anti-Maniquea. Los estudios maniqueos recientes permiten comprender mejor el *tema de combate* presente en su cosmología y su ética. Esto, por otra parte, nos ayuda a comprender cómo Agustín hace uso del mismo frente al combate maniqueo con el fin de ofrecer un *combate cristiano de vida*, alternativo, basado en la esencia evangélica de la Caridad, aplicable a la vida cristiana también hoy en día.

Palabras claves: Combate cristiano, Maniqueísmo, Caridad, Agustín.

## CHAPTER THREE

### *DE AGONE CHRISTIANO: A TOTAL MANICHEAN CRITIQUE*

#### 0. INTRODUCTION

In this main part of our study we will divide our work in four sections, namely the Manichean combat or *agon*, Christian *agon*, Augustine's Manichean critique and finally as conclusion, the context and significance of the work. In this last section we will give a particular importance to the personal and pastoral life of Augustine, in an attempt to show the importance of our work among the other Augustinian works of that time, specially the anti-Manichean works.

#### 1. THE MANICHEAN AGON IS NOT THE CHRISTIAN AGON!<sup>1</sup>

##### 1.1. Introductory Notes

Our study of the book first urged us to make a survey of the *agon* tradition as we have exposed in the first chapter. However, that is not enough to illuminate the full merit of *De agone christiano*. Besides the explicit mention in 4, 4, a simple reading of the first part of our work (*chapters 1-13*) would call our attention to the contrast that Augustine made in the exposition of the *agon* with respect to the Manichean religious system.<sup>2</sup> In

---

<sup>1</sup> In this section we have tried to stick to the information (regarding the Manichean *agon*) taken from previous Augustinian sources for not to be anachronistic with *De agone christiano*, and particularly from Augustinian anti-Manichean *dossier*. However, posterior anti-Manichean works like *Contra Faustum*, *De hearesibus*, etc. are also used when these anterior works had no such reference, taking for granted the fact that, by 396 Augustine came to the peak of his knowledge on Manichaeism cosmology, (Cf. K.W. Kaatz, *What Did Augustine Really Know about Manichaeism Cosmogony?*, in *Manichean Studies*, V Congresso internazionale di Studi sul Manicheismo "Atti", Brepolis, Turnhout, Belgio, 2005, 192; for more information see, *f. note, 277 below*); recourse to modern authors and thereby information, at times, from original Manichean sources are made only to the extent to clarify the *combat element* underlined in the Manichean cosmology.

<sup>2</sup> "Sic enim erraverunt Manichaei, qui dicunt ante mundi constitutionem fuisse gentem tenebrarum, quae contra Deum rebellavit", *agon. 4, 4 PL 40, 293*. A retrospective reading would show how they were in the mind of Augustine from the very beginning; this will be made clear as we progress our study.

fact, a more attentive reading will bring into light further interesting details. Nonetheless, we must remember, as we have stated in the second chapter that *De agone christiano* is primarily a catechetical work and not a direct or explicit polemical work<sup>3</sup> against the Manicheans as were Augustine's other works like *De moribus ecclesiae catholicae et De moribus Manichaeorum* (387/884), *De duabus animabus* (392/3), *Acta contra Fortunatum Manicheum* (392), *Contra Adimantum Manichaei discipulum* (394), *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* (396) unto that time. Consequently, in this section of the present chapter we will try to bring out those *agon* and/or *agonistic* elements that are proper to Manichaeism and then later in the second section, with this former's help, we will go to the study of the true nature of *Christian agon* as Augustine conceived.<sup>5</sup>

## 1.2. Manichean *agon*

Manicheans believed that both the world (*macrocosm*) and the man in it (*microcosm*), are in a continuous state of conflict or combat against the adverse forces<sup>6</sup> (*-against the rulers, against the authorities, against the cosmic powers of this present darkness, against the spiritual forces of evil in the heavenly places, as envisaged in Eph. 6, 12*).<sup>7</sup> The attempt to explain this conflict is the fundamental theme of their cosmology.<sup>8</sup> Thus, their system of faith is deeply characterized with this fight in every sphere of life.<sup>9</sup> In general terms we can distinguish two instances of combat. The first or the original combat was the basis of the cosmogonic event.<sup>10</sup> The reason

---

<sup>3</sup> Cf. K.W. Kaatz, 198

<sup>4</sup> Cf. A.D. Fitzgerald, xlili-il

<sup>5</sup> We know that Augustine's idea of Christian combat is not confined to this book alone (Cf. L. Alici, 36). But for the sake of delimitation of our work, we will limit our study to this book. So when we say Augustine's opinion, unless otherwise stated would only pertain to this book and will not guarantee his views in other books particularly posterior! Still we have to keep in mind that Augustine had re-read this book in his *Retractationes* and agreed with it.

<sup>6</sup> "*The universal macrocosm and the human microcosm both derive from a primordial mixture of antithetical substances, and both exist as battle grounds of opposing forces*", J.D. BeDuhn, *The Manichean Body, in discipline and ritual*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000, 117

<sup>7</sup> Cf. *agon*. 3, 3 PL 40, 292; Fortunatus, in *c. Fort.* 22, in *The Manichean Debate*, 159

<sup>8</sup> Augustine briefly described this cosmology in *agon*. 4, 4 PL 40, 292-293

<sup>9</sup> "*The ritual acts and the ascetic disciplines presuppose one another. In Manichean ritual processes the performers constantly reiterated their sanctity, their right- earned by disci-*

for this battle is explained by their profession of the existence of two co-eternal principles,<sup>11</sup> light and darkness completely opposed and independent,<sup>12</sup> who in a particular moment of their existence entered into a conflict.<sup>13</sup> In this conflict the “Principle of Light” whom they call God was forced (*conditioned*)<sup>14</sup> to enter into combat to save his own kingdom, by sending a part of him against the Princes of Darkness who tried to seize the light. But unfortunately or as a strategy this warrior of him, the “First Man”<sup>15</sup> had to be let devoured by the demons.<sup>16</sup> With this action the attack of the demons was prevented safely.<sup>17</sup> This also checked their fury and at the same time weakened their strength.<sup>18</sup>

---

*pline- to play the key role in a cosmic drama”, Cf. J.D. BeDuhn, The Manichean Body, 21-22; Cf. R. Teske, Introduction, in The Manichean Debate, 10*

<sup>10</sup> Cf. *c. ep. Man.*, 12, 15, in *The Manichean Debate*, 243; *mor. II* 9, 14, in *The Manichean Debate*, 75

<sup>11</sup> “I teach that there are two substances”, Fortunatus, in *c. Fort.* 18, in *The Manichean Debate*, 152

<sup>12</sup> Cf. *c. ep. Man.* 13, 16, in *The Manichean Debate*, 243 (*description of the land of Light*); *c. ep. Man.* 15, 19, in *The Manichean Debate*, 245 (*description of the land of Darkness*); these above descriptions attest their contrariety.

<sup>13</sup> It happened that some animals of the region of Darkness had a vision of the Light. Attracted by the beauty of this Light and the consequent desire to appropriate it, the inhabitants of Darkness with their Prince organized an attack against the Kingdom of Light to seize that Light which they were deprived of, Cf. *mor. II* 9, 17; 9, 14 in *The Manichean Debate*, 77; 75. This is better explained in *Contra Faustum*, Cf. *c. Faust.* XXI 10 in *St. Augustine: The Writings against the Manicheans and Against the Donatists*, 269; *Ibid.* X 3, 177

<sup>14</sup> “... *in quo bello credunt miseri omnipotentem Deum non sibi aliter potuisse succurrere, nisi partem suam contra eam gentem mitteret*”, *agon.* 4, 4 *PL* 40, 292. In fact, for Augustine this was a point of debate to challenge the Manicheans about their God’s omnipotence. We find it repeated in other places, Cf. *mor. II* 12, 25-26, in *The Manichean Debate*, 80; *duab. an.* 12, 16, in *The Manichean Debate*, 129; *c. Fort.* 1, in *The Manichean Debate*, 145, etc.

<sup>15</sup> This sending of a *part of God* or soul is mentioned by Fortunatus, Cf. *c. Fort.*, in *The Manichean Debate*, 159. Later the name is specified only in *Contra Faustum* as the First Man or the Primordial Man, Cf. *c. Faust.* II 3, 157. This is also attested by the original Manichean texts, Cf. N.A. Pedersen, *Early Manichean Christology Primarily in Western Sources*, in *Manichean Studies*, Lund-Plus Ultra, 1988, 157

<sup>16</sup> Cf. *agon.* 4, 4 *PL* 40, 292; *c. Fort.* 22, in *The Manichean Debate*, 159; *mor. II* 15, 36, in *The Manichean Debate*, 85

<sup>17</sup> Cf. *mor. II* 15, 36, in *The Manichean Debate*, 85

<sup>18</sup> Cf. *mor. II* 9, 16, in *The Manichean Debate*, 76

The period that followed this conflict is called the “*Middle Time*”, while the time before the conflict is named as “*Previous Time*”; and adding to it the “*End Time*”, the time after the conflict,<sup>19</sup> the Manichean sect is called the religion of two principles and three times.<sup>20</sup> And in this first fight we are interested more –beyond the details– in its consequence: that is, the elements of light became slave to the matter, resulting in the mixing of two elements.<sup>21</sup>

This state of the particles of light –*Pars Dei*– condemned in the bondage of matter, without consciousness of their origin and immersed in suffering, prompts God to begin a project of liberation of His particles.<sup>22</sup> This could be seen as the very history of salvation for the Manicheans, which is carried out in different moments. In other words, it is the counterattack (*counter-combat*) of God against the demons to liberate his lost parts.<sup>23</sup> This is the second instant of combat or *agon* which is being unfolded in the whole of the Middle Time.<sup>24</sup>

In the first moment, God sent his “Mighty Spirit” to save the “Primordial Man”.<sup>25</sup> Thus, the liberation process began with the rescue of the First Man. He was the prototype of all liberated divine parts.<sup>26</sup> However, this action was successful only partly because, the First Man in his return to the kingdom of light, had to leave behind his five assistants in bondage and misery.<sup>27</sup> Again, in an attempt to liberate these lost divine particles in

---

<sup>19</sup> It is the final restoration to the original state of equilibrium. Augustine makes a clear mention of it in *c. Adim.* 7, 1, in *The Manichean Debate*, 183

<sup>20</sup> This idea is multiply attested with different sources of various geographical and temporal origins, Cf. M. Scopello, *Agostino contro Mani: note sull’opera polemica del Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, in *La Polemica con i Manichei di Agostino di Ippona*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2000, 8; F.B. Rubio, *Maniqueísmo, Estudio introductorio*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, 74

<sup>21</sup> “*Dicunt enim eam per ipsam commixtionem perdidisse intellectum et beatitudinem suam, et magnis erroribus et cladibus esse implicatam*”, *agon.* 4, 4 *PL* 40, 293; Cf. *mor.* II 12, 25, in *The Manichean Debate*, 80

<sup>22</sup> Cf. *c. Fort.* 1, in *The Manichean Debate*, 145; P.de Luis Vizcaíno, 54

<sup>23</sup> “*The whole cosmos is designed as a machine of liberation, and the Manichean must conform him or herself to the role of an efficient cog in that machine in a way that will not damage the product as it passes through the system*”, J.D. BeDuhn, *The Manichean Body*, 76

<sup>24</sup> Cf. F. Decret, *Introduzione*, liii

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, p. lv

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>27</sup> Cf. *mor.* II 11, 24, in *The Manichean Debate*, 79-80

the mixed stage, the Mighty Spirit at a second instant fabricated the universe serving on this mix of light and matter.<sup>28</sup>

According to the Manichean cosmology, this universe is a complex system,<sup>29</sup> purposefully prepared that “*the divine part is daily being purified from every part of the world and taken back into its own kingdoms.*”<sup>30</sup> But this process of liberation has also its side effects, which results in the origin of plants and animals and the consequent danger of further enslaving the light particles into matter.<sup>31</sup> Thus, roughly speaking, on the one side, God tries to liberate the enslaved elements of light, while the Princes of Darkness work to retain these elements as possible as they can.<sup>32</sup> Nonetheless, in this battle after the initial loss, God had made concrete victories against these demons in the recuperation of the lost elements!<sup>33</sup> This is the most important eschatological aspect for the present time. Consequently, the whole system of Manichaeism is summarized in this conflict. The creation of the universe and the unwinding of time in the present are marked by this conflict. And it becomes clear that the universe is created as a part of the strategy against the devil who enslaved the light in its entrails.<sup>34</sup>

However, from this moment yet another battle or struggle would begin. The demons knew that they might lose the possession of the light particles if they did not put hindrance to the plan of God. For this purpose of retaining the divine particles, they created Adam, the first parent of the mankind with a maximum concentration of the light particles in their possession.<sup>35</sup> They envisioned that in the continuous procreation of man, fur-

---

<sup>28</sup> It is, precisely not a creation *ex nihilo*, Cf. *agon*. 4, 4 *PL* 40, 292; *c. Fort.* 1, in *The Manichean Debate*, 145

<sup>29</sup> Cf. N.A. Pedersen, 159

<sup>30</sup> *mor.* II 15, 36, in *The Manichean Debate*, 85

<sup>31</sup> “... *but this part (rescued divine element from matter), being breathed forth through the earth and making its way toward heaven, enters into plants because their roots are fixed in the earth, and in that way it makes fertile and vivifies all the plants and the trees. From these the animals take their nourishment, and if they have intercourse, they bind that divine member in the flesh and envelop it in errors and sufferings, after it has been turned aside and held back from its certain journey*”, *mor.* II 15, 36 in *The Manichean Debate*, 75

<sup>32</sup> Cf. *epist. fund.*, in *nat. b.* 46, in *The Manichean Debate*, 342-343

<sup>33</sup> Cf. *mor.* II 15, 36, in *The Manichean Debate*, 85

<sup>34</sup> “*The whole history of the cosmos unfolds from this primordial mixture, as good and evil continue to struggle- good to liberate that portion of itself mixed with evil, and evil to retain control of it*”, J.D. BeDuhn, *The Manichean Body*, 75

<sup>35</sup> Cf. *epist. fund.*, in *nat. b.* 46, in *The Manichean Debate*, 342-343. There are other examples of the creation story of man, Cf. *mor.* II 19, 73, in *The Manichean Debate*, 101-102

ther enslavement of these *Pars Dei* in the mixed state would be guaranteed!<sup>36</sup> Hence, with the creation of man, the remaining fight till the *End Time* is translated in the realm of man;<sup>37</sup> and thereby now, God is again forced to intervene with a different strategy!

Unlike the previous moments of fight, where the direct intervention of God was present (*First man, Mighty Spirit*, etc.), here the role of God is relegated to a second place.<sup>38</sup> Now God or his envoys are in the role of awakeners. This role is, however, very important and contributes the first stage of liberation<sup>39</sup> as it helps man to understand his true identity or origin and enable and motivate him to strive for the return to the kingdom of light.<sup>40</sup> The first of these awakeners was the serpent of *Genesis* (3, 1-7) who helped Adam to awake from his leathery of ignorance. He is called the Jesus Splendour,<sup>41</sup> who is the first of the long line of awakeners and saviours, being Jesus Christ, the illuminator *par excellence* among them.<sup>42</sup> Mani is the last link of this long chain of awakeners<sup>43</sup> because in him

---

<sup>36</sup> Here we must remember the Manichean reinterpretation of the Genesis account of creation, that is, the creator of Adam is the Prince of Darkness! Cf. *haer.* 46, 15, in *Arianism and Other Heresies*, New City Press, New York, 1995, 45; P.de Luis Vizcaíno, 57. Consequently, the God of Old Testament, representing the Prince of Darkness commanded Adam and Eve to 'increase in number' (Cf. *Gen.* 1, 28). Again, the command of his 'prohibition to eat from the tree of the knowledge of good and evil' (Cf. *Gen.* 2, 17) will exclude them from illumination!

<sup>37</sup> "Neither the rituals nor the disciplines made any sense without the other in Manichaeism. Yet together they were not enough to stand alone. They needed a broader contextualizing web within which discipline plus ritual equalled salvation, as Mani and his successors claimed. Participants in the Manichean life needed an anthropology that made the human body the central arena of a salvational struggle", J.D. BeDuhn, *The Manichean Body*, 22

<sup>38</sup> "Simultaneously with the introduction of man in the myth, the macrocosmic work of salvation is stabilized as a permanent machine for the liberation of light so that the fight between Light and Darkness is now concentrated in man", N.A. Pedersen, 160

<sup>39</sup> For the Manicheans it is the illumination, Cf. P.de Luis Vizcaíno, 62

<sup>40</sup> Cf. *haer.* 46, 10-11, 44-45. Here, we must remember that the divine part is not exclusive in man; the plants and the animals also possess it. Some extra-Augustinian Manichean sources speak also of the presence of divine substance even in the mineral world, Cf. F.B. Rubio, 127

<sup>41</sup> Cf. *haer.* 46, 15, 45; P.de Luis Vizcaíno, 57. Thus, he came to open the eyes of man to the knowledge of good and evil against the demon god, who denied Adam *the fruit of the knowledge of good and evil*' (Cf. *Gen.* 2, 17).

<sup>42</sup> Cf. F. Decret, *Introduzione*, lxxv

<sup>43</sup> Cf. N.J. Baker-Brian, *Manichaeism, an Ancient Faith Rediscovered*, T & T Clark, New York, 2011, 27

indwelled the Paraclete announced by Jesus.<sup>44</sup> According to the Manicheans only they have preserved this true revelation, and therefore are the true Christians.<sup>45</sup>

Once understood their existence in this way, the Manicheans propose to carry out this last phase of battle by themselves. At a first instance, through the social organization of the *elects* and *hearers*,<sup>46</sup> and their observance of the three seals,<sup>47</sup> they place limit to the perpetuation of the mixing between light and darkness.<sup>48</sup> Moreover, the *living soul*, once awoken to the original knowledge,<sup>49</sup> understands the wickedness in which it lives and want to rectify this situation by the good works in order to reconcile with God. Our Saviour, Jesus Christ is the author of it, who teaches us to practise the good and avoid evil.<sup>50</sup> This function of Christ is completed in Manes, the Holy Spirit send by him.<sup>51</sup> The Manicheans, in their turn, with their ascetical discipline and ritual alimentation, where these former groups of members participate fervently, each one according to his role –that is, *while the elect digests the fruits and cooked vegetables in their stomach laboratory, liberating the divine particles in them, it is the duty of the hearers to assure them the provision of food and other necessities*–<sup>52</sup> actively contribute to the liberation of the light particles and carry

---

<sup>44</sup> Cf. *c. ep. Man.* 6, 7, in *The Manichean Debate*, 237-238; *haer.* 46, 16, 45

<sup>45</sup> Cf. *c. Fort.* 3, in *The Manichean Debate*, 146; L. Koenen, *Augustine and Manichaeism in the light of the Cologne Mani Codex*, in *Illinois Classical Studies III*, University of Illinois Press, Chicago, 1978, 163

<sup>46</sup> Cf. *ep.* 236, 1-3, in *Letters IV (211-270, 1\*-29\*)*, New City Press, New York, 2005, 134-135

<sup>47</sup> In the realm of moral, Mani advocated his followers to observe the “three Seals”: the seal of the Mouth, the seal of the Hand and the seal of the Bosom. All his commandments were included in them. Under the seal of mouth came the prohibition of saying blasphemies and the alimentation of meat, egg, milk, wine, etc; under the seal of hand, all killings were avoided, be it animal or vegetal, likewise all kinds of agriculture and farming were prohibited; the seal of bosom consisted in abstaining from having off-spring, Cf. *mor.* II 15, 36-18, 66, in *The Manichean Debate*, 85-99

<sup>48</sup> Cf. Fortunatus, in *c. Fort.* 34, in *The Manichean Debate*, 162

<sup>49</sup> That is, the Manicheans!

<sup>50</sup> Cf. Fortunatus, in *c. Fort.* 20, in *The Manichean Debate*, 155. However, he is not the historical Jesus of the *Catholica*! Cf. see the **section 3.2.** below

<sup>51</sup> Cf. *c. ep. Man.* 23, 25, in *The Manichean Debate*, 250

<sup>52</sup> Cf. *mor.* II 17, 57; 17, 61, in *The Manichean Debate*, 94-96. In this provision of food supply the *hearers* were allowed to break the three seals (Cf. *f. note*, 47 above), for the practical purpose of earning the livelihood (for example agriculture, elaboration of food etc.) assuring the self sustenance and to help the *elect* to keep their asceticism perfectly without

on this combat.<sup>53</sup> For them, it is a combat with the devil in real time. The holy men, that is, the Manichean *elects* are called to carry out this fight through their chastity, prayers, and psalms.<sup>54</sup> This in turn becomes the struggle of every day which the Manichean community carries out with their ethical and ritual life.<sup>55</sup> Thus according to J. D. BeDuhn “*All of the testimony available to us –from the Manicheans themselves, from their observers, and from their enemies– is in full agreement that the Ruwānagān ritual,*<sup>56</sup> *the key activity of daily Manichean practice, was believed to function literally, exactly as presented, as a physiological resolution of an existential conflict.*”<sup>57</sup> Consequently “*this function of the body was an imperative of salvation, expected from the Manichean ascetic elect and performed daily in their ritual feeding,...*”<sup>58</sup> Thus J. D. BeDuhn sums up that, “*Enrolment in the Manichaeian program of salvation is neither a Christian redemption nor a Gnostic liberation, but more on the order of a dietetic regimen.*”<sup>59</sup>

But for Augustine, this fight or battle as envisaged by the Manicheans is absurd, all the more ridiculous is their fanciful cosmology, upon which this fight is based (4, 4). This, on the other hand would prompt him to present the true Christian *agon* demonstrating the emptiness of their fictitious battle!

---

defile in contact with the world. The sins of the *hearer* in these transgressions were pardoned by the prayers of the *elect* and their salvation also somehow related with their more or less perfection of this activity of food supply. Thus, Manichaeism formed a perfectly interdependent society in view of the liberation of divine particles, Cf. F. B. Rubio, 171-173

<sup>53</sup> Cf. J.D. BeDuhn, *The Manichean Body*, 207

<sup>54</sup> Cf. *mor.* II 15, 36, in *The Manichean Debate*, 85. With their provision of continuous food supply, the *hearers* also partake in an inferior level in this combat!

<sup>55</sup> This idea of the whole system of Manichean life as a battle or struggle is well conceived by J. D. BeDuhn in his book, particularly in those parts where he explains the disciplinary and alimentary rationale of the Manicheans, Cf. *The Manichean Body*, 69-125; 163-208. See also N.J. Baker-Brian, 116, 118

<sup>56</sup> This is the name of the alimentary ritual in middle Persian. For more information see *f. note.* 219. However, we have not seen Augustine naming it in such way.

<sup>57</sup> J.D. BeDuhn, *A Regimen for Salvation, medical models in Manichaeian asceticism*, in *Semeia* 58 (1992) 114

<sup>58</sup> *Ibid.*, 113

<sup>59</sup> *Ibid.*, 120

## 2. THE CHRISTIAN *AGON* IS NOT THE MANICHEAN *AGON*!

### 2.1. Introductory Notes

Adding to the Manichean ideological background of *agon* that was closely present in Hippo, there were other factors that might have influenced Augustine in considering the Christian *agon*. In the historical setting of the beginning of his ministry, Christianity already became the official religion of the Roman Empire.<sup>60</sup> To be Christian was no longer a threat rather a privilege and the entrance of the mass to the new religion created a lot of mere namesake believers. The many monastic initiatives were somehow a reaction to this situation.<sup>61</sup> The definitive end of the persecutions and martyrdom also invited to look for new forms of radical life than the mere namesake Christian life. Besides, the various Christological and ecclesiological controversies created many different groups under the name of Christianity. Augustine's Africa was one of the best examples of this pluralism. These new groups -heretics and schismatics- and their proselytism also made urgent this rethinking or re-projection of the religion and the life.<sup>62</sup> This could be considered as the immediate ambient in which Augustine envisaged his Christian *agon*.

### 2.2. Christian *agon*<sup>63</sup>

In the face of the above perspectives, Augustine at the very beginning warns the neophytes that being baptised does not guarantee anything.<sup>64</sup> The life itself is a test and battle while we are in this world, against devil and his angels. This battle will continue till the end of our life, because we are in a pilgrimage in this human existence.<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> In 380 AD, Emperor Theodosius adhered to the Nicene Creed of Christianity, making it the official religion of the State.

<sup>61</sup> In fact, this was the target of criticism of opposing groups. Augustine tried to understand this reality and its inevitability, Cf. *mor.* I 34, 75-76, in *The Manichean Debate*, 65- 66

<sup>62</sup> In the case of Manicheans, this proselytism was centred on criticising the Old Testament and on the boasting for themselves a better Christian life. This threat was intense in Africa, Cf. *mor.* I 1, 1-2, in *The Manichean Debate*, 31

<sup>63</sup> When we shall make some reference with the *agon tradition* we will cite only the essential, and will remit for details to the first chapter.

<sup>64</sup> L. Alici reminds us of it at the beginning of his article on Augustine's *De agone christiano*, Cf. L. Alici, 35

<sup>65</sup> "... *quamdiu sumus in hoc corpore, et peregrinamur a Domino*", *agon.* 9, 10 *PL* 40, 296; also Cf. A. Bussoni, *Il Combattimento Cristiano (traduzione e commento)*, Benedettina

The presence of the word *agon* in the title of the work (*it is the only place where it appears!*),<sup>66</sup> contributed to the great amount of attention it received in the history. However, L. Cilleruelo warns us against a possible disappointment for a fervent reader who might look for concrete methods of a Christian asceticism in the booklet!<sup>67</sup> But Augustine seems to have had a clear picture of this combat in mind which he wanted to draw. For, he marked directly the aim (*corona*), the method (*internal by subjugating our concupiscence*), arms (*humanity of Christ etc.*), and the necessary dispositions of this fight (*adhesion to Christ*) in the very first chapter (*I, I*). Besides, this non-use of the term *agon* in other parts of the work should not surprise us much as Augustine reminds us that “*Agon latine certamen est*”.<sup>68</sup> This latter is used in our work four times.<sup>69</sup> Again, there are other similar words, like *pugnare, contentio* (and their derivatives), used in this respect.<sup>70</sup>

### 2.2.1. Basic Premises of *Christian agon*

The very choice of the term *agon* as title makes us think that Augustine had in mind a well stipulated or regulated fight, as it was the case of the term *agon* applied to the competitions of Olympic games. Besides this term is non-violent in character.<sup>71</sup> All this contributes to assume a deliberate choice of the title to underline a conventional and well regu-

---

Editrice, Parma, 1990, 51, *f. note*. 1. This is also attested in Augustine’s other works, Cf. s. 151,7, in *Sermons V*, New City Press, New York, 1992, 44-45; *ep.* 267, in *Letters IV*, 222

<sup>66</sup> Cf. *retr.* 2, 3 *PL* 32, 631

<sup>67</sup> For such a reader it may appear as a commentary of creed, followed by a list of heresies which were preceded by an introduction regarding the wickedness of devil, Cf. L. Cilleruelo, 476

<sup>68</sup> s. 64, 4 *PL* 38, 425

<sup>69</sup> See: “*Corona victoriae non promittitur nisi certantibus*”, *agon.* 1, 1 *PL* 40, 289-290; “... *ne putent stulti adversus aerem nos debere certare*”, *agon.* 5, 5 *PL* 40, 294; “... *quem sibi contentionibus et certaminibus quotidianis excitare non cessant*”, *agon.* 16, 18 *PL* 40, 300; “... *et post ista cum invisibili hoste certamina...*”, *agon.* 33, 35 *PL* 40, 310

<sup>70</sup> These above mentioned facts and other aspects like the presence of a long list of heresies had misguided many a bit, in such a way that the authors who have studied this work (for example, B. Rolan-Gosselin, *le combat chretien selon saint Augustin*; J.O. Reta, *El combate cristiano, Según San Agustín*, etc.) in their attempt of describing the nature of *Christian agon* have hardly cited our work and often looked for source in other works of Augustine!

<sup>71</sup> According to L. Alici, Augustine did not use here the term *πόλεμος* which properly indicated a violent fight; besides during the period of Olympic games all the *πόλεμος* were precisely suspended, Cf. L. Alici, 40

lated competition, of existentially sensible in nature, excluding the recreational aspect of the combat, as asserted by L. Alici.<sup>72</sup>

Describing this *Christian agon* Augustine, from the very beginning, is quite straight forward<sup>73</sup> to assert its various constituent elements: the fundamental *need* to engage in struggle in order to gain the *corona*,<sup>74</sup> its *foundation*, the agonist's *alliance with Christ*, the nature of the *enemy (the devil)*, the *means* and the *strategy* of the battle, the *battle field* and finally even the *role* of heretics and their deviation, and the *assurance of Christ* of winning this battle (*Jn.* 16,33). Thus the first paragraph (*I, 1*) concisely and summarily introduces the *agon* theme without any supporting or extra elements.

On the one side, Augustine affirms that this combat is a reward-oriented combat<sup>75</sup> and on the other, in proposing from and defining its principal and fundamental source as the Scripture, particularly St. Paul (2 *Tim.* 4, 7-8),<sup>76</sup> he is keeping a just distance from the mere self sufficient and self assertive idea of the *agon* in the Greek public games and that of the Stoics who practised it for the virtue itself (*I Chapter* 1.1.)

Augustine was neither alien to the Christian tradition of *agon*, particularly in Africa as we have seen in the first Chapter: *of Tertullian, followed by Cyprian, for whom the Christian life was a military service; they also applied the agon metaphor to the suffering and struggle of the Christians and martyrs in persecution (I Chapter 4.2.)*. But the important feature of Augustine's presentation is the change in approach. That is, with respect to his intention of catechising the *fratribus in eloquio latino ineruditis*, he reworks it in an affordable form to be applied to all the Christians<sup>77</sup> and

---

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>73</sup> This is very clear from the text itself as he does not make any background information of the theme.

<sup>74</sup> We understand it as the eschatological fin of every Christian, and for Augustine it is God himself, Cf. *mor.* I 8, 13, in *The Manichean Debate*, 37. It is also popularly conceived as "... *illa vita, quae nobis promittitur, ubi nullam de corpore molestiam sentiemus*", *agon.* 7, 8 *PL* 40, 295 or "*Sed dextera Patris est beatitudo perpetua, quae sanctis promittitur*", *agon.* 26, 28 *PL* 40, 304

<sup>75</sup> "*Corona victoriae non promittitur nisi certantibus*", *agon.* 1, 1 *PL* 40, 289-290

<sup>76</sup> "*In divinis autem Scripturis assidue invenimus promitti nobis coronam, si vicerimus. Sed ne longum sit multa commemorare, apud apostolum Paulum manifestissime legitur: "Opus perfeci, cursum consummavi, fidem servavi; iam superest mihi corona iustitiae"*", *agon.* 1, 1 *PL* 40, 290-291

<sup>77</sup> By then, however, the idea was mostly applied to the Martyrs and here Augustine somehow popularised it (*in the sense of applicable to all!*), Cf. L. Alici, 36, 40, 41

is handing it over to the newly baptised as a *traditio*, showing that life is essentially a combat for the Christian.<sup>78</sup> This combat is not something, the Christian does solitary<sup>79</sup> or helpless rather he is guided by a commander who had been the first to win this battle, who is the creator, immutable and omnipotent God, who therefore is, also the guarantor of the *corona*.<sup>80</sup>

Finally, regarding the presentation of this *agon*, *Retractiones* reminds us that *De agone christiano* contains the *regula fidei* and *praecepta vivendi*. We will try to show in the following pages that this latter is none other than the combat in the individual dimension. In the first part (1, 1-13, 14) we will see how Augustine speaks mostly of this *praecepta vivendi*, when he refers to the different aspects of living this combat, but at the same time he does not forget to give sufficient doctrinal basis (*regula fidei*) for the fight. Of particular relevance in this regard is his mention of incarnation as basic premise for this combat (1, 1; 10, 11; 11, 12 etc.). The *regula fidei* is more explicit in the second part (14, 16-32, 34). In this negative way of exposition (*nec audimus...*) of the symbol we will discover (section 2.2.6. below) yet another combat, the history of combat of the Church, as a group (*ecclesial dimension*) against the heretics; it is also the combat of the pastor, Church's chief representative, the bishop, the very Augustine.<sup>81</sup> Thus irrespective of the prominence of treatment in each section, of one or another *agon* dimension, both of them are somehow intermingled throughout the work.<sup>82</sup>

### 2.2.2. The Adversary of the Combat, the Devil

Without any doubt, devil is the enemy against whom the Christian makes his combat. It was Christ himself, who first defeated this enemy (1,

---

<sup>78</sup> Cf. L. Manca, 54

<sup>79</sup> Augustine's usage of the *first person plural* is a good indication in this regard: *invenimus; debemus, ergo...*, *agon*. 1, 1 PL 40, 291; besides his mention of the Donatist and Luciferian schism, strengthens this community aspect of *agon*, Cf. *agon*. 29, 31-30, 32, PL 40, 30-308

<sup>80</sup> "*Ipse est enim quem Dominus noster prior vicit, ut etiam nos in illo permanentes vincamus. Et Dei quidem Virtus atque Sapientia, et Verbum per quod facta sunt omnia, qui Filius Dei unicus est, super omnem creaturam semper incommutabilis manet...*", *agon*. 1, 1 PL 40, 291

<sup>81</sup> Cf. B. Rolan-Gosselin, 71

<sup>82</sup> Here we remind the opinion of L. Alici that for Augustine the *regula fidei* and *praecepta vivendi* are two polar stars of his ministry, Cf. L. Alici, 37

1). This assertion is surely backed by the pages of New Testament: For example, the episode of the temptation in the desert (*Mt.* 4, 1-11)<sup>83</sup> and the different healing actions of Jesus on the demoniacs are proofs of this (*Lk.* 8, 26-39; *Mk.* 9, 14-27, etc.). Besides, this idea roughly coincides with the combat of the monks at least in the oppositor (*I Chapter* 4.4., *f. note*.188). Hence, from the first moment Augustine is equating the struggle of every Christian with that of the monks at least in an important element of *agon*, namely, the *antagonist*. Thus, Augustine is closer to the idea of his nearest contemporaries, like Basil and John Chrysostom who also qualified the ordinary Christians as *athletes of Christ*, differing from the ascetics only in degree and not of kind. Augustine somehow has made this idea explicit in the following affirmation: “Hence, both men and women and people of every age and worldly rank have already been aroused to the hope of life eternal. Some soar upwards in spirit to things divine, having no concern for temporal goods. Others fall short of the virtues belonging to those who so live, and approve what they do not presume to imitate”.<sup>84</sup>

But this above idea regarding devil as the antagonist of Christian combat, must not cover our eyes from the fact that devil is not always visibly present in this combat! Augustine is aware of this reality when he remembers the usual query of some people: “*Quomodo possumus vincere diabolum quem non videmus?*” (2, 2). In fact, his presence is never absent throughout the Christian life in the avatar of sin. This affirmation is so true and real because Augustine remembers that it was the devil that deceived the *first man* in tempting to sin.<sup>85</sup> Besides, this presence of sin and therefore, the devil again remains in man in the form of concupiscence, the fruit of sin, which on its turn induce him to other sins.<sup>86</sup> Hence,

---

<sup>83</sup> This is particularly very important as the essence of these temptations is the attractions of the world; and for Augustine these constitute the root cause of all evil, “... *qui negligent aeternum Deum, et diligunt instabilia et mutabilia...*”, *agon*. 1, 1 *PL* 40, 291; see also, Cf. A. Bussoni, 14, *f. note*, 2

<sup>84</sup> *agon*. 12, 13 *PL* 40, 298

<sup>85</sup> “*Sed quia naturam nostram deceperat...*”, *agon*. 1, 1 *PL* 40, 291; see also, Cf. *Gen.* 3, 1-5, this idea is reflected in *agon*. 2, 2 *PL* 40, 291-292

<sup>86</sup> Describing this idea of Concupiscence in Augustine, G. Bonner brings interesting points: “*Concupiscentia, (c. Iul. imp. 6, 14) carnalis, is the wound and vice in fallen human nature that was lacking in Adam and Eve*”, G. Bonner, *cupiditas*, in *Augustinus-Lexikon* Vol. 2, Schwabe & Co. AG, Basel, 1996-2002, 169. In another place he continues: it could be mean a “*longing, both for what we do not possess and for what we have*” (p. 1113); And “*Augustine notes in fallen men a disposition to sin, which he calls concupiscentia peccati (De continentia, 8,) it is a weakness of the flesh which affects the soul,*” (p. 1116); and concludes

for Augustine the combat against devil is understood as fight against sin and concupiscence, his visible allies in man and the world! <sup>87</sup> In other words, struggle against sin and concupiscence is equal to fight against the invisible enemy, the devil.

Moreover, this opposing activity of the devil is present all throughout the history of salvation. <sup>88</sup> However, the devil has no absolute power over mankind, though he is called as the prince of darkness, the prince of this world (*Jn.* 12, 31), etc. In fact, he is only the head of the fallen angels and those men who adhere to him in the love of the world, as he is the source all such love, the *cupiditas* (1, 1). Neither he is invincible with regard to man. The fact that the only begotten Son of God has assumed the human nature and with it has defeated and subjected him is a guarantee that we can also subject him (1, 1). Therefore, this adversary is not, any way equal with God as some heretics thought; <sup>89</sup> rather, he is a creature and like all the others whether good or bad, is subjected to the divine order (1, 1). The devil is neither, the patron of the world, nor he resides in the summit of the heavens; still he is of spiritual nature (3, 3) and thereby is invisible. Hence the combat has to be done in a spiritual manner (2, 2).

Further, as *agon* is fought in both individual and ecclesial level, the devil is neither absent in this latter. Because, for Augustine the three attributes that make one similar to devil or convert one devil-like are *wickedness, pride and ungodliness*. <sup>90</sup> Curiously these are also the most common Augustinian attributes to heretics. This coincidence thereby shows that the heretics have their inspiration or sponsor in Satan. <sup>91</sup>

---

that it is “a wound inflicted upon humanity by the devil: *hoc generi humano inflictum vulnus a diabolo quidquid per illud nascitur cogit esse sub diabolo*” (*nupt. et conc.* 1, 26) of which the guilt is removed by baptism, but not the effects” (p. 1119), G. Bonner, *Concupiscentia*, in *Augustinus-Lexikon* Vol. 1, Schwabe & Co. AG, Basel, 1986-1994.

<sup>87</sup> “*Ibi ergo vincuntur inimicae nobis invisibiles potestates, ubi vincuntur invisibiles cupiditates: et ideo quia in nobis ipsis vincimus temporalium rerum cupiditates, necesse est ut in nobis ipsis vincamus et illum qui per ipsas cupiditates regnat in homine*” *agon.* 2, 2 PL 40, 291

<sup>88</sup> Cf. “The devil had already put it into the heart of Judas son of Simon Iscariot to betray him...”, *Jn.* 13, 2; “Discipline yourselves, keep alert. Like a roaring lion your adversary the devil prowls around, looking for someone to devour.” *1 Pet.* 5, 8, etc.

<sup>89</sup> We would remember here the Manichean idea of two principles and the kingdom of darkness who waged war against God, See **section 1.**, above.

<sup>90</sup> “... *sic malis moribus per nequitiam et superbiam et impietatem hoc efficitur quisque quod diabolus, id est, similis eius*”, *agon.* 2, 2 PL 40, 292

<sup>91</sup> We cite, for example: “*Errat autem quisquis putat veritatem se posse cognoscere, cum adhuc nequiter vivat. Nequitia est autem mundum istum diligere, et ea quae nascuntur et*

Commenting on pride, J. O. Reta,<sup>92</sup> affirms that it is the most dangerous one that goes against the love of God and neighbour, the charity. Thus, the enemy become ultimately the oppositor of all Christian charity and the basic Christian life, that is, the life of the Church!

### 2.2.3. It is not a Greek-Model Combat

In the evolution of the concept of *agon*, we have seen how those prominent elements of self assertion and rivalry gave way to accept a key role of God in this struggle in the course of becoming a Christian metaphor (*I Chapter*). Augustine has no doubt in this role of divine, when he says we win fighting only if we remain with Christ.<sup>93</sup> This change of stress is also explained by the *end* that each one of them sought for. While the Greek agonist searched for an earthly glory, the Christian combatant is looking for a *corona*, which is precisely after death,<sup>94</sup> where God is the only competent authority and only He can offer it! But, that is not the only reason to dismiss an exclusive resort to the self-effort. In fact, for Augustine, Christ's incarnation or the assumption of human nature is the very foundation of any Christian *agon*, by which every baptised is habilitated for this combat!<sup>95</sup> However, this does not, in no way disregard or underestimate the human effort because only the fighters receive it.<sup>96</sup> According to Augustine, Paul is a perfect example of it (*2 Tim.* 4, 7-8; *1 Cor.* 9, 26-27) and reminds the combatant of Paul's invitation: "*Be imitators of me as I am of Christ,*" (*1 Cor.* 11, 1). This just equilibrium between nature (*human capacity*) and grace is later clarified by Augustine once he had made further progress in this matter when he wrote his *Retractationes*

---

*transeunt, pro magno habere; et ea concupiscere, et pro his laborare, ut acquirantur; et laetari, cum abundaverint; et timere, ne pereant; et contristari, cum pereunt.*" *agon.* 13, 14 *PL* 40, 299; "... *et multum errant, quoniam superbi sunt.*" *agon.* 15, 17 *PL* 40, 299; "*Sed absit ut hoc credamus, quod confinxit temeraria caecitas et superba loquacitas.*" *agon.* 19, 21 *PL* 40, 301; "*A nostra ergo fide etiam ista impietas excludatur,*" *agon.* 21, 23 *PL* 40, 302

<sup>92</sup> Cf. J.O. Reta, 117

<sup>93</sup> "... *ut etiam nos in illo permanentes vincamus,*" *agon.* 1, 1 *PL* 40, 291. Here it is important to remind the gospel passage of vine and branches, Cf. *Jn.* 15, 1-8

<sup>94</sup> "... *quid cogitandum est de illa vita, quae nobis promittitur, ubi nullam de corpore molestiam sentiemus?*" *agon.* 7, 8 *PL* 40, 295. The Apostle Paul expects it only at the end of his life, Cf. *2 Tim.* 4, 7-8, as cited in *agon.* 1, 1 *PL* 40, 291

<sup>95</sup> Cf. *agon.* 1, 1; 10, 11 *PL* 40, 291; 297. This will be further explained in the *section 3.7. Christus medicus humilis* below.

<sup>96</sup> "*Corona victoriae non promittitur nisi certantibus,*" *agon.* 1, 1 *PL* 40, 289-290

reiterating the healing of human nature by the grace.<sup>97</sup> All these make us agree happily with the comment of B. Rolan-Gosselin that ‘*the spirituality of Augustine is both divine and human*’.<sup>98</sup>

#### 2.2.4. The Arms and Ways of this Combat

Once defined the basic elements of the struggle to be fought, we now attempt to analyse the mode and instruments with which it can be carried out successfully. For Augustine, the first and foremost arm of this combat is our human nature. In fact, it is an indispensable element as the restoration begins there. This strategy is quite proper as it is through our nature we have sinned and contracted our present state of existence. Therefore, the Son of God assumed our nature to heal it.<sup>99</sup> He also made it capable (*otherwise weakened by the original sin and the resulting concupiscence*)<sup>100</sup> of subjugating the devil (*I, I*). Thus the son of God, through the assumption of the human nature made possible this fight.<sup>101</sup> This capacity is shared to those who stick to him (*like branches*)<sup>102</sup> through the adhesion to the “*Word*” and renunciation of the world.<sup>103</sup> On the other

---

<sup>97</sup> “*In another passage I said, ‘We sin by loving bodily things because we are commanded by justice to love spiritual things and are able to do so by nature, and it is then that we are best and happiest in our kind. ‘Here it can be asked why I said that we are able to do so by nature and not by grace. But it was a question concerning nature that was raised in response to the Manicheans. To be sure, grace brings it about that nature, once it has been healed, is, through him who came to seek and to save what was perishing (Lk. 19,10), able to do what it cannot do when it is subject to vice’*”, retr. 1, 15, 8, (*Revisions*), New City Press, New York, 2010, 74

<sup>98</sup> B. Rolan-Gosselin, 79

<sup>99</sup> “*Sed quia naturam nostram deceperat, dignatus est unigenitus Dei Filius ipsam naturam nostram suscipere, ut de ipsa diabolus vinceretur, et quem semper ipse sub se habet, etiam sub nobis eum esse faceret*”, agon. 1, 1 PL 40, 291; “*Non enim intellegunt quid sit aeternitas Dei, quae hominem assumpsit; et quid ipsa humana creatura, quae mutationibus suis in pristinam firmitatem revocabatur*”, agon. 11, 12 PL 40, 297

<sup>100</sup> “*Qui nostrae imbecillitatis misertus est; quam imbecillitatem non eius opere, sed nostra voluntate meruimus*”, agon. 10, 11 PL 40, 296; “*Ostendebatur enim nobis ad quam fragilitatem homo sua culpa pervenerit, et ex qua fragilitate divino auxilio liberetur*”, agon. 11, 12 PL 40, 297. It is quite significant, Augustine’s particular use of these terms: *imbecillitatis; infirmitas, fragilitatem!*

<sup>101</sup> “*Filius ergo unigenitus Dei, qui est Virtus et Sapientia Dei, et Verbum per quod facta sunt omnia, quia immutari non potest omnino, suscepit humanam creaturam, quam lapsam erigere, atque inveteratam renovare dignatus est*”, agon. 23, 25 PL 40, 303

<sup>102</sup> Cf. Jn. 15, 1-10

<sup>103</sup> “*... qui cohaerent verbo Dei, et non diligunt mundum*”, agon. 1, 1 PL 40, 291

hand, this adhering to God automatically expels the devil from the heart of the faithful (1, 1).

This necessarily makes us think about the battlefield. For Augustine, the way to win the devil is the same way he uses to control us.<sup>104</sup> Thus, if the enemy uses our *inordinate desires*<sup>105</sup> to rule over us; then by overcoming these desires within ourselves we can triumph over the oppositor.<sup>106</sup> In other words, the invisible enemy is won by winning the invisible *cupiditas* (2, 2). Augustine considers that this is the true meaning of Paul's affirmation when he said: "*Exuens se carne, principatus et potestates exemplavit, fiducialiter triumphans eos in semetipso*".<sup>107</sup> Thus what is fought against us externally (*world and its attractions*)<sup>108</sup> we triumph by winning the concupiscence within ourselves. Consequently, our heart<sup>109</sup> becomes the battle field where this fierce battle is fought. On the other hand, those who fall into this inordinate love, the *concupiscence* by means of bad customs - born of wickedness, the pride and ungodliness which are characteristic to the devil, will become devil-like and consequently will be subject to the future destiny that awaits him (2, 2). Augustine in this context interprets the real meaning of the exhortation of Paul in *Ephesians* 6, 12:<sup>110</sup> that the Christian *agon* is a battle against devil and his angels and not as the Manicheans thought like a battle against the Princes of Darkness by performing their ritual alimentation and the observation of three seals.<sup>111</sup> Hence, the best way to carry on this combat is to lead a good life. In other

---

<sup>104</sup> "*Per hanc cupiditatem regnat in homine diabolus, et cor eius tenet*", *agon*. 1, 1 *PL* 40, 291

<sup>105</sup> Augustine knows that God has created us for "immortality" (Cf. *Wis.* 2, 23, as cited in *agon*. 10, 11 *PL* 40, 296), therefore, when we cling to or desire what is passing, we are, in fact, going against our own destiny and the will of God, hence it is an *inordinate desire*!

<sup>106</sup> "... *et ideo quia in nobis ipsis vincimus temporalium rerum cupiditates, necesse est ut in nobis ipsis vincamus et illum qui per ipsas cupiditates regnat in homine*", *agon*. 2, 2 *PL* 40, 291

<sup>107</sup> Cf. *Col.* 2, 15, as cited in *agon*. 2, 2 *PL* 40, 291

<sup>108</sup> "*For it is by sinful pleasures, by vanity and baneful curiosity that the world can obtain the mastery over us... and compel them (us) to serve the devil and his angels*", *agon*. 6, 6 *PL* 40, 294; See also, Cf. A. Bussoni, 19, f. note. 3.

<sup>109</sup> In the antiquity, heart was considered as the seat of all emotions!

<sup>110</sup> "*Non est nobis collectatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates huius mundi, rectores harum tenebrarum, adversus spiritualia nequitiae in coelestibus*", *agon*. 3, 3 *PL* 40, 292

<sup>111</sup> Cf. *agon*. 4, 4 *PL* 40, 292; see also, A.M. La Bonnardière, *Le combat chrétienne. Exégèse augustiniennne d'Eph. 6, 12*, in *Revue des Etudes Augustiniennes* 11 (1965) 237

words, the best strife against these spiritual forces is to obey the spiritual commandments of God,<sup>112</sup> which elevates us to the spiritual realm as these adverse forces always try to distant us from there.<sup>113</sup> Augustine remembers the example of Apostle in this respect. Paul by the discipline and subjugation of the body, made himself this struggle;<sup>114</sup> and he invited us to imitate him as he imitated Christ.<sup>115</sup> Because this is the only way to keep us away from desires of worldly things that enslave us to devil (5, 5). This bodily discipline and subjugation/subjection is easy to understand and is easy to do if we first subject ourselves to God in faith with good will and unfeigned charity in such a way that, that itself may convert a true *agon* against the devil (7, 7). Besides, this mode of battling is the wisest when one knows the divine ordinance of the things: that is, God governs everything and under him the good and wicked are justly ordered!<sup>116</sup> Then the choice is between to serve or obey God like a son or slave, in other words to serve freely or in chains (7, 7)! It follows then that the most intelligent choice is to go with His will than to rebel against as the devil did, even though it was impossible not to serve God or escape his Law.<sup>117</sup> Hence for a Christian fighter, the true *agon* is this striving against the spiritual forces who distant him from the divine Law and the yearning with all heart for that life of eternal bliss by serving God voluntarily!<sup>118</sup>

### 2.2.5. Possible Difficulties of This Fight

Augustine contemplates that during the course of this fight, certainly the faithful may encounter with some difficulties.<sup>119</sup> So, in order to cheer

---

<sup>112</sup> “... in spiritualibus praeceptis Dei ambulantes, dimicemus adversus spiritualia nequiae, quae nos inde conantur abstrahere”, *agon*. 5, 5 PL 40, 294

<sup>113</sup> This is again affirmed by Augustine in one of his sermons: “Arma te, sume instrumenta bellorum: praecepta Dei arma tua sunt”, Cf. s. 128, 10, 12, PL 38, 719

<sup>114</sup> “Non sic pugno, quasi aerem caedens; sed castigo corpus meum, et in servitutum redigo”, 1 Cor. 9, 26-27 as cited in *agon*. 6, 6 PL 40, 294

<sup>115</sup> “Imitatores mei estote, sicut et ego Christi”, 1 Cor. 11, 1 as cited in *agon*. 6, 6 PL 40, 294

<sup>116</sup> Here, in the following chapters, Augustine tries to explain the suffering of the just holding upon this same divine providence, Cf. *agon*. 7, 8-8, 9 PL 40, 295-296

<sup>117</sup> “Boni sunt autem, qui tota voluntate Deo serviunt; mali autem necessitate serviunt: nemo enim leges Omnipotentis evadit”, *agon*. 7, 7 PL 40, 294

<sup>118</sup> “Illa vita, quae nobis promittitur, ubi nullam de corpore molestiam sentiemus?”, *agon*. 7, 8 PL 40, 295

<sup>119</sup> “Nec nos moveat quod in hac vita secundum carnem quam portant, iusti multa gravia et aspera tolerant”, *agon*. 7, 8 PL 40, 295

up the *agonist* he brings the example of Paul for whom suffering was a motive of joy (*Rom.* 5, 3-5) because the suffering would strengthen the hope for the promised future life (7, 8). Besides, unlike the wicked who loves the material things and suffers when they are deprived of,<sup>120</sup> the just, not loving them, are not only un-sorrowful, but are happy knowing that what they love really (*the corona*) nobody can snatch them off (7, 8). Nonetheless, in the ordinary day-to-day life of the faithful it is not an easy task to persevere in this struggle, as one may face different difficulties in the motivation to carry out this fight (9, 10). It may happen that one may get discouraged, because while we are in this body away from the Lord, the *corona* of eternal life is still unattainable, and to go ahead with the battle could be seen as a task without any guarantee. Then the Lord had willed to give us the Holy Spirit as a pledge, in whom we could experience His sweetness, so that we may have a foretaste of the heavenly bliss which will help us to forget all that is earthly and keep our spirit up. This experience will further enable us to keep alive our thirst for the fountain of life (9, 10).<sup>121</sup>

Yet another hindrance to the Christian *agon* is the impossibility of the soul even to taste this sweetness of the Lord, owing to the infirmity caused by the love of this world (10, 11). Consequently one may fall in despair feeling that the kingdom of heaven is closed to him. The only solution (*way-out*) for this dilemma is to believe in the testimony of the Scriptures that assures (*witness*) us about the incidence (*Jn.* 1, 14) and effects (*Phil.* 2, 6-9) of the incarnation in the life of Christian. Augustine teaches that by the incarnation -*through the assumption of human nature by God's eternity*- man was restored to his original soundness.<sup>122</sup> Moreover, by the example of the incarnated Son of God, we know how the infirmities we have contracted by sinning can be healed by right living.<sup>123</sup> Thus the incarnation gave the human race the possibility to rediscover the dignity of its nature and to keep the hopes up. It made possible that mankind can reopen its *combat* by imitating Him, whom in his time the fishermen and publicans

---

<sup>120</sup> For Augustine the wicked are those who make peace with the enemy, they either do not know, or do not want to know the enemy and hence not even resist them. He calls them unholy or wicked, Cf. J.O. Reta, 115-116

<sup>121</sup> Here, perhaps Augustine has in mind the ecstasies of Paul, Cf. 2 *Cor.* 12, 1-10

<sup>122</sup> "*Non enim intellegunt quid sit aeternitas Dei, quae hominem assumpsit; et quid ipsa humana creatura, quae mutationibus suis in pristinam firmitatem revocabatur*", *agon.* 11, 12 *PL* 40, 297

<sup>123</sup> "... *ut disceremus, docente ipso Domino, infirmitates quas peccando collegimus, recte faciendo posse sanari*", *Ibid.*

imitated!<sup>124</sup> Thus, nobody has any reason to think that the heavens are closed if the publicans and prostitutes entered in it by imitating Him.<sup>125</sup>

But if somebody still doubts, we have in front of us the examples of many men and women of all ages and states of life who have been moved by the hope of eternal life. They lift themselves to the divine and leave aside the material; others, though they do not dare to do what these former did, still stand in admiration of them. However, Augustine warns that one may still find in the same Church people who murmur about it like the heretics (12, 13).

And thus Augustine comes to the final exhortation (13, 14): that if we want to subject our body to discipline and conquer the devil, we need first to subject the soul to God! It is faith that first makes the soul subject to God, then the commandments of right living. With the observance of these commandments, the hope is being strengthened and the charity is being nurtured, then what before only believed, begins to be clearly understood. Moreover, as true *agonists* we need to abstain from error in knowledge and from sin in actions because only the uncorrupted knowledge and the pure actions make man happy.<sup>126</sup> This prompts him to warn his audience again to keep away from wicked life.<sup>127</sup> Because, nobody can see the unchangeable “Truth” while indulging in and abiding with a wicked life.

Finally, what is fitting for one who seeks the *corona* is to *believe*,<sup>128</sup> before the soul can be purified because the prophet says (*Is.* 7, 9): “*unless you believe, you shall not understand*”!<sup>129</sup> It is in this context that Augustine offers to the newly baptised Christians (*agonists*) the symbol of faith in a simple way like light food to children<sup>130</sup> giving particular atten-

---

<sup>124</sup> “*Si multum de nobis sentimus, dignemur imitari eum qui Filius Altissimi vocatur: si parum de nobis sentimus, audeamus imitari piscatores et publicanos, qui eum imitati sunt*”, *agon.* 11, 12 *PL* 40, 298

<sup>125</sup> “*Quis sibi esse clausum regnum coelorum putet, qui cognoscit publicanos et meretrices imitatos esse Filium Dei*”, *Ibid.*

<sup>126</sup> “*Sicut in cognitione cavendus est error, sic in actione cavenda est nequitia*”, *agon.* 13, 14 *PL* 40, 299

<sup>127</sup> “*It is wicked to love this world and all that is momentary; it is wicked to esteem them and to covet them, all the more to strive to acquire them, to rejoice in when they are plentiful, and fear their loss*”, Cf. *agon.* 13, 14 *PL* 40, 299

<sup>128</sup> That is, regarding the fundamentals of *agon*, the *regula fidei*!

<sup>129</sup> As cited in *agon.* 13, 14 *PL* 40, 299

<sup>130</sup> “*Ista fidei simplicitate et sinceritate lactati nutriamur in Christo*”, *agon.* 33, 35 *PL* 40, 30

tion to the errors to be avoided.<sup>131</sup> Thus, this unpolluted faith itself becomes yet another principal arm of this combat. Further, the life of combat is progressed in the acquisition of good customs and Christian righteousness, wherein the love of God and neighbour is made perfect and strong, thereby one can win the interior victory over the hostile devil and his angels. This understanding of the *agon* also makes evident the progressive nature of this battle.<sup>132</sup> In short, this *agon* would mean the closing of two doors by which the devil enters in our heart: love of the world and the fear to lose it (33, 35).

### 2.2.6. *Agon* as Combat against the Heretics

Just above, we have seen that true *agon* can only be realized on the basis of an unpolluted faith. Thus, the longing for an unpolluted faith itself becomes another combat. Because, the event of redemption was decisive in the history of humanity as it is through the pascal mystery, the Son of God had definitely prepared us for the invisible things.<sup>133</sup> In that way, the equilibrium between good and bad, lost through the sin was radically re-established in Christ.<sup>134</sup> Consequently, the *impotent* combat of man in the past is definitively liberated in the New Testament era and the faith opens to the hope: “Hence, both men and women and people of every age and worldly rank have already been aroused to the hope of eternal life”.<sup>135</sup> So it becomes necessary for all men, particularly Christians to know and accept this salvific event without distortions in order to make a true *agon* against the enemies of God.

But the devil in the form of heretics is hindering this action of God as it happened in the missionary activity of St. Paul.<sup>136</sup> They not only hinder

---

<sup>131</sup> “Sicut in cognitione cavendus est error...”, *agon*. 13, 14. PL 40, 299. This task is the content of the second part (14, 16-32, 34)

<sup>132</sup> “Debemus itaque tanto avidius appetere apertissimam et evidentissimam cognitionem veritatis, quanto nos videmus in caritate proficere, et eius simplicitate cor habere mundatum, quia ipso interiore oculo videtur veritas”, *agon*. 33, 35 PL 40, 310

<sup>133</sup> “Nunc autem quia visibiliter nos commonere dignatus est, ut ad invisibilia prae-  
pararet, displicet avaris...”, *agon*. 11, 12 PL 40, 297

<sup>134</sup> “Filius ergo unigenitus Dei, qui est Virtus et Sapientia Dei, et Verbum per quod facta sunt omnia, quia immutari non potest omnino, suscepit humanam creaturam, quam lapsam erigere, atque inveteratam renovare dignatus est”, *agon*. 23, 25 PL 40, 303

<sup>135</sup> *agon*. 12, 13 PL 40, 299

<sup>136</sup> Cf. **I Chapter 3.1.**

the propagation of the true faith but also try to distort or disfigure this *event*, making the combat impossible and consequently rendering the divine salvific action useless. Therefore, it becomes automatically the duty of all the Christians, not only to make their personal combat but also to resist or struggle against those who attempt to distort this salvific event, in order to make the combat possible for other fellow Christians.<sup>137</sup> In this context, Augustine's anti-heretics activity in turn becomes another combat. For this reason, we see that it is the Christological errors –related with incarnation (*six, 17, 19-22, 24*) and the redemption (*five, 23, 25-27, 29*)– which mainly Augustine rejects. This way, the anti-heretic activity becomes another front of combat, especially in the ecclesial level, protecting the true faith.<sup>138</sup> In the individual combat, if Christ was the norm and model of combat, here in this second, the symbol of faith (*regula fidei*) is the criteria to judge the heretical or schismatic deflection.<sup>139</sup>

The heretics, enslaved to the devil, cannot understand or know these divine truths because they indulge in their concupiscence (*inordinate love*).<sup>140</sup> This, paired with the pride makes them stubborn in their error and transforms them antagonists of the Christian *agon* which is nurtured on the *ordinate love* or *charity*.<sup>141</sup> The four groups of antagonists to the true faith mentioned in *12, 13*, are basically imbued from this inordinate love.<sup>142</sup>

The Church on the other hand, though, endures the attack of the heretics against the faith, bearing them each day, becomes stronger and mature in her handling these assaults (*12, 13*). This evokes us the image of wrestler who progresses himself through continuous combats. It is also

---

<sup>137</sup> Cf. L. Alici, 45

<sup>138</sup> “*Sed Ecclesia catholica per totum orbem longe lateque diffusa, impetus eorum prioribus temporibus frangens, magis magisque roborata est; non resistendo, sed perferendo...*”, *agon. 12, 13 PL 40, 298-299*

<sup>139</sup> “*Fides in Ecclesia brevissime traditur, in qua commendantur aeterna*”, *agon. 13, 15 PL 40, 299*

<sup>140</sup> “... *sed ab eis qui non in contentione et aemulatione et vanae gloriae cupiditate amant loqui quod nesciunt*”, *agon. 10, 11 PL 40, 297*. See also “*Fides in Ecclesia brevissime traditur, in qua commendantur aeterna, quae intellegi a carnalibus nondum possunt*”, *agon. 13, 15 PL 40, 299*

<sup>141</sup> Cf. J.O. Reta, 117

<sup>142</sup> “*Who, while appearing to be Catholics, seek their own interests in the Church; heretics who look for glory in the very name of Christ; Jews eager to justify their impious crime; pagans fearful of losing their empty joy in ever curious satisfactions*”, *agon. 12, 13 PL 40, 298*

affine to the image of martyr who fights shoulder to shoulder with the enemy (*I Chapter 2.2.1.*). Hence, this is another *agon*, of the Church as a community.<sup>143</sup>

### 2.3. Conclusion

In short, Christian *agon* is a fight in three fronts: in faith, hope and charity but charity is the most important.<sup>144</sup> Against the heretics, it is a fight of faith; against the difficulties of life, suffering etc., it becomes the fight of hope; and against this world and its attractions that tie us to the mundane, it is the fight of *charity*. This last one is important because it is the example of Jesus our Lord.<sup>145</sup> Thus the ethical behaviour of the Christian definitely flows from incarnation, the very foundation of Christian doctrine.<sup>146</sup>

This is the model of fight offered to the newly baptised! Hence, *De agone christiano* can be considered as an invitation to the neophyte to live the faith comparable to a hard fought battle, where the lasting reward is promised and given by somebody who had already experimented the fight, but not involved directly in the fight rather wished to be at our side all the way down.<sup>147</sup> As, it is a lifelong combat, becoming Christian or baptising is not a cheap way of gaining salvation; rather it is only a beginning, of a path which everyone must walk to reach the *corona*. Hence, it converts to an important admonition to the newly baptised in the social context where many became Christians after 313AD!

Besides, these newly baptised Christians have in their ambient the model of the so called Manichean *agon* against the demons through their food ritual and the prerequisite asceticism<sup>148</sup> –*mainly responsibility of the elect*– leaving their *hearers* to a rather tempting<sup>149</sup> comfortable life of sim-

---

<sup>143</sup> The utility of the heresies for the perfection of the Church is better developed in *De vera religione*. Cf. *vera rel.* 6, 10, in *On Christian Belief*, New City Press, New York, 2005, 36-37

<sup>144</sup> J.O. Reta, 104

<sup>145</sup> "... *nolite amare temporalia; quia si bene amarentur, amaret ea homo quem suscipit Filius Dei...*", *agon.* 11, 12, *PL* 40, 298. And ultimately this charity springs from God, the Father, Cf. *Jn.* 3, 16

<sup>146</sup> This is also remembered by L. Manca, 63

<sup>147</sup> "*Ideoque ipse Dominus iam triumphantem naturam hominis portans: Scitote, inquit, quia ego vici mundum*, *Jn.* 16, 33", *agon.*, 1, 1 *PL* 40, 291

<sup>148</sup> Cf. *mor.* II 15, 36, in *The Manichean Debate*, 85

<sup>149</sup> For other Christians: Catholics, Donatists, etc.

ply supplying fruits and vegetables to the *elect*. They were also free from the strict observance of *three seals* as a concession to their weakness!<sup>150</sup> In fact, their important fight against the demons was delegated to the *elect* alone<sup>151</sup> and the destiny of the *hearer* was left to pure fate.<sup>152</sup> Augustine, on the contrary reminds his flock that every Christian, without exception has to combat this battle according to his/her possibilities (12, 13) and only those who combat obtain the *corona*, whose essence is the detachment from the worldly things. In this sense, it is not simply anti-Manichean. And, at least in this aspect, the *elect* had something apparently common with the true *agon* in the observance of three seals.<sup>153</sup> But it became completely useless and absurd as they are deprived of the real fundament of Christian *agon*, the incarnation. Meanwhile the true religion (the *Catholica*), translated this combat in the simple precept of loving God and one's neighbour detaching oneself from the mundane!<sup>154</sup> Thus this proposal of Christian *agon* in itself becomes an alternative to and a fundamental critique of the Manichean *agon*, converting itself as an antidote to the Manichean proselytism. But this critique is not still complete! There are other concrete and secondary anti-Manichean polemics in this work which we will try to bring into light in the next section.

### 3. OTHER ANTI-MANICHEAN CRITIQUE OF *DE AGONE CHRISTIANO*

Without any doubt, the second part of *De agone christiano* shows an important anti-heretic face. As we have seen, the first part also demon-

---

<sup>150</sup> *Hearers* were allowed to eat meat, drink wine, etc. They could also marry or as Augustine would say, they preferred prostitution! Cf. *mor.* II 15, 36-18, 66, in *The Manichean Debate*, 85-99

<sup>151</sup> Precisely because of this they are called *elect*!

<sup>152</sup> It seemed that their future was quite unpredictable. It varied from a better reincarnation as *elect* to the worst part of being eaten by a animal in their unfortunate reincarnation as a plant or a fruit!, Cf. *haer.* 46, 12, 44-45; *mor.* II 17, 55, in *The Manichean Debate*, 94; *Ibid.* 17, 57, 96

<sup>153</sup> In fact, they boasted of it, which Augustine though recognised it, refuted in his two books of *De moribus*, Cf. *retr.* 1, 7, 1 *PL* 32, 591-592

<sup>154</sup> This essential difference of *agon* is demonstrated by Augustine in the Manichean denial of giving food to a non-Manichean beggar because of their fear of enslaving divine elements, while for the Christian *agon*, inspired in true charity, it is the primary duty (*Mt.* 25, 35!), Cf. *mor.* II 15, 36, in *The Manichean Debate*, 85-86; *Ibid.* II 16, 53, 92-93

strated an explicit Manichean polemic in the ambit of combat (*agon*). However, that is not the only anti-Manichean disputation in this work. A thorough study of the work shows up more of Augustine's anti-Manichean refute, majority of which Augustine concisely summarises in *chapter 10, 11*.<sup>155</sup> This section of our study is an attempt to give evidence and explain this polemic. In the exposition of the following themes, we will reiterate their anti-Manichean character showing that these same ideas are also found refuted in Augustine's direct anti-Manichean works like *De moribus, Contra Faustum, Contra Fortunatum, Contra Secundinum*, etc.

### 3.1. Scriptures as the Testimony of God

For Augustine one who lives in the wickedness cannot know the truth and that is the common impediment of all the heretics. Therefore, following the instruction of *Is. 7, 9*, he invites all to believe first the Scriptures so that they may understand.<sup>156</sup> This invitation is concretised in the same chapter (*10, 11*) where he would present all the important Manichean errors: *credamus divinae auctoritati, quam voluit esse in Scripturis*". This is better understood in the background of Manichean approach to the Scriptures: They accepted in general the scriptures, but it was according to their own advantage<sup>157</sup> and often they attacked it.<sup>158</sup> Therefore, most of the Old Testament was rejected or reinterpreted.<sup>159</sup> The New Testament had more acceptance, but was rather reduced to the Gospels and Pauline epistles. Here also the manipulation to support their ideas was evident, thus the *Acts of the Apostles* was eliminated from their accepted list of Scriptures as it contradicted their claim of Mani's possession of the Paraclete.<sup>160</sup> In fact, they defended their authority to decide the authentic canon of Scripture from this false presumption of Mani.<sup>161</sup>

---

<sup>155</sup> L. Manca confirms the anti-Manichean character of this chapter, Cf. L. Manca, 93, *f. note 11*.

<sup>156</sup> Cf. *agon. 13, 14 PL 40, 299*

<sup>157</sup> "If it bequeaths anything to me, I believe it; if not, I reject it", c. *Faust. IV 1, 161*.

This polemic argument is seen also in c. *Faust. II 1-6, 156-159; haer. 46, 15, 45, etc.*

<sup>158</sup> Cf. *duab. an. 15, 24, in The Manichean Debate, 134*

<sup>159</sup> Cf. For more information, see the *f. notes 36; 41 above*. In fact, the Manicheans considered the serpent of Genesis (*Gen., 3, 4-5*) as an appearance of Jesus Splendour who brought the revelation to Adam against the god of Old Testament, whom they identified with the Prince of Darkness, Cf. *haer. 46, 15, 45; F. Decret, Introduzione, lxiv, f. note 7*.

<sup>160</sup> Cf. c. *ep. Man. 6, 7, in The Manichean Debate, 237-238*

<sup>161</sup> Cf. L. Koenen, 167

In the *chapter 22, 24*, Augustine brings to our attention a clear example of their indiscriminate use of the Scripture to reject the virginal birth of Christ, which we will see next.<sup>162</sup> This opportunistic use of the Scriptures is repeatedly refuted by Augustine that, it appears in all his major anti-Manichean works.<sup>163</sup>

### 3.2. The Carnal Birth of Christ, according to the Lineage of David<sup>164</sup>

Besides in the above said chapter of *10, 11* (“*Hanc ergo imbecillitatem nostram suscipere dignatus est Filius Dei, et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*”), we can also find this polemic in other parts of our work. We cite for example, *1, 1; 11, 12; 18, 20; and 22, 24*; of particular interest is this last one as it is closely related with their manipulating interpretation of the Scriptures. The Manicheans claimed that the body of Christ was an appearance like that of the Holy Spirit in the form of dove.<sup>165</sup> But Augustine chastises them recurring to the same Scriptures where both the appearance *in the form of dove* of the Holy Spirit and the carnal birth of Christ<sup>166</sup> are attested. For Augustine it is illogical that they accept one testimony while reject the other.<sup>167</sup> Besides, this same practice of opportunistic interpretation we see in *Contra Faustum* where Faustus tried to show that Paul had denied the incarnation, in his later years.<sup>168</sup>

This negation of the carnal conception of Jesus was one of the important points, on which Augustine had fierce fight with the Manicheans.<sup>169</sup> For them, everything material was evil as they had origin in the kingdom

---

<sup>162</sup> “... *et non oportet in parte credere Evangelio, et in parte non credere*”, *agon. 22, 24 PL 40, 302*

<sup>163</sup> Cf. *hear. 46, 15, 45; Cf. c. Adim. 17, 5, in The Manichean Debate, 210; c. Fel. I, 17, in The Manichean Debate, 292-293; c. Faust. III, 159-161, etc.*

<sup>164</sup> We don't claim here that the insistence of Augustine on incarnation is exclusively anti-Manichean. In fact, Augustine uses the argument of incarnation against the Platonists (*civ. X 29*), and in general against the docetists (*agon. 22, 24*). But the date of composition and the context of our booklet call us to consider it in this perspective, therefore we have wished to highlight this aspect in an anti-Manichean optic.

<sup>165</sup> Cf. *Mt. 3, 16*, as cited in *agon. 22, 24 PL 40, 302*

<sup>166</sup> Cf. *Mt. 1, 20* as cited in *Ibid.*

<sup>167</sup> “... *et non oportet in parte credere Evangelio, et in parte non credere. Unde enim credis in columbae specie demonstratum esse Spiritum sanctum, nisi quia in Evangelio legisti? Ergo et ego inde credo Christum natum de virgine esse, quia in Evangelio legisti?*”, *agon. 22, 24 PL 40, 302*

<sup>168</sup> Cf. *c. Faust. XI 1-8, 177-183*

<sup>169</sup> Cf. *haer. 46, 15, 45; c. Faust. III 1, 159*

darkness<sup>170</sup> and therefore, Jesus Christ whom they considered as the awakener and Illuminator *par excellence* could no way have human body. Hence, the body of Christ seen by men was a mere appearance and not a real one.<sup>171</sup> Consequently, they denied any idea of incarnation as attested by the Scriptures.<sup>172</sup> For the same reason of the evil nature of flesh, they do not eat meat,<sup>173</sup> or at least tried not to kill them as the animals had their origin in the Princes of Darkness.<sup>174</sup> The seal of bosom, prohibiting the procreation also attested this aversion of theirs to all that is flesh.<sup>175</sup> And Augustine cannot but only reject it totally, as incarnation and the consequent assumption of human nature was the very foundation of true Christian life that healed the human nature and made every Christian *agon* possible!<sup>176</sup> Consequently, for Augustine one of the primary instrument or arm for this combat is our human nature assumed by the “Divine Word”.<sup>177</sup> Moreover, he ironically notes that though they protest against the virginal birth of Christ they did not have any problem to have the divine particle mixed in every kind of animal bodies!<sup>178</sup> This denial of the carnal body of Christ had also repercussion in their liturgy. Thus, they did not have much celebration of the Pascua of the Lord. On the other hand, the bema festival made their highest celebration. Because only Mani, who had a true body really suffered the passion. Meanwhile Jesus Christ, for not having a true body, it was impossible for him to suffer really.<sup>179</sup>

### 3.3. Creation and Present Human Condition

Augustine, following the Scriptural testimony was completely sure about the exclusiveness of the creation of the world through the only

---

<sup>170</sup> Cf. *haer.* 46, 12, 44-45

<sup>171</sup> Cf. *agon.* 22, 24 *PL* 40, 302; *haer.* 46, 15, 45

<sup>172</sup> Cf. *Jn.* 1, 13-14

<sup>173</sup> Cf. *haer.* 46, 11, 44

<sup>174</sup> Cf. *haer.* 46, 12, 44-45. The idea is also found in *c. Faust.* XX 15, 259

<sup>175</sup> Cf. *haer.* 46, 6, 42; 46, 13, 45

<sup>176</sup> Cf. *agon.* 1, 1 *PL* 40, 291; *retr.* 1, 15, 8 *PL* 32, 611; *c. Faust.* III 1, 159; III 6, 161

<sup>177</sup> “*Dominus autem Iesus Christus, qui venerat ad homines liberandos, in quibus et mares et feminae pertinent ad salutem, nec mares fastidivit, quia marem suscepit; nec feminas, quia de femina natus est. Huc accedit magnum sacramentum, ut quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur: ut de utraque natura, id est feminina et masculina*”, *agon.* 22, 24 *PL* 40, 303

<sup>178</sup> Cf. *c. Faust.* III 6, 161

<sup>179</sup> Cf. *c. ep. Man.* 8, 9, in *The Manichean Debate*, 239

begotten Son of God.<sup>180</sup> Man was included in this creation and was created for the *immortality* which he should have been earned by the exercise of his free choice.<sup>181</sup> But Augustine knew that the pseudo-Christians like Manicheans want to take away these hopes from the unlearned Christians.<sup>182</sup> They considered this world as the product of a primordial combat resulting in the mixing of divine and evil elements (4, 4).<sup>183</sup> So, everything in the world bore the fruit of this mixing and the corresponding conflict between good and evil. Man, experimenting this same conflict and evil as part of this creation, was a by-product of the defensive work of god (*in which he helped himself of his own divine parts*) against the attack of the demons.<sup>184</sup> For this reason the Manicheans believed that our soul is the same substance as of God, (10, 11). But Augustine, faithfully following the Nicene–Constantinopolitan creed (13, 15),<sup>185</sup> and the genesis account of creation, (1, 1; 2, 2)<sup>186</sup> firmly affirmed that the weakness of human nature was not caused by God but was the fruit of our free will.<sup>187</sup>

### 3.4. Omnipotence and Immutability of God

Augustine, had no doubt about the omnipotence (*he repeated it nine times in our work*) and the immutability of God.<sup>188</sup> And this latter was also attested some eight times in our work (1, 1; 10, 11(2); 13, 14; 13, 15; 17, 19; 18, 20 and 23, 25). But the Manichean attack on Catholic faith and their proselytism forced him to enter into the ground and counter-attack their fanciful cosmology and defend the true Christian faith which was the basis of true *Christian agon*.

---

<sup>180</sup> Cf. *Jn.* 1, 3, as cited in *agon.* 10, 11 *PL* 40, 296

<sup>181</sup> Cf. *agon.* 10, 11 *PL* 40, 297

<sup>182</sup> Cf. *Ibid.*; see also *c. Faust.* I 3, 156

<sup>183</sup> See also Cf. *haer.* 46, 4, 42; *c. Faust.* II 5, 158

<sup>184</sup> Cf. *agon.* 4, 4, *PL* 40, 292; *haer.* 46, 19, 46

<sup>185</sup> It seems that the exposition and composition of *De fide et symbolo*, had given Augustine sufficient opportunity to study in depth the Nicene–Constantinopolitan creed, Cf. F.G. Clancy, *De fide et symbolo*, in *Augustine through Ages*, 360-361

<sup>186</sup> This is more explicitly affirmed in other works, Cf. *c. Fel.* II 18, in *The Manichean Debate*, 311-312; *c. Sec.* 5, in *The Manichean Debate*, 366-368

<sup>187</sup> “*Qui nostrae imbecillitatis misertus est; quam imbecillitatem non eius opere, sed nostra voluntate meruimus*”, *agon.* 10, 11 *PL* 40, 296; see also Cf. *haer.* 46, 19, 46; see also L. Koenen, 157-159

<sup>188</sup> “*Credamus ergo in Patrem et Filium et Spiritum sanctum: haec aeterna sunt et incommutabilia, id est, unus Deus, unius substantiae Trinitas aeterna*”, *agon.* 13, 15 *PL* 40, 299

One of Manichean blasphemous idea was the existence of two eternal principles: one good and another, the tribe of darkness, which rebelled against the former whom they called God. The pitiful fact was that this God had no other remedy than to enter into fight; all the more pitiful, with his own elements, which resulted in their having been enslaved in misery and ignorance. Thus on the one hand, it made their God *impotent* and on the other, mutable as it was vulnerable to suffering in the attack of the evil world.<sup>189</sup> Besides, this commingling made that there is a divine element in every animate or inanimate being. They called it *Jesus Patibilis*.<sup>190</sup> In the same way, for them the soul of man was a part of God, result of this same conflict.<sup>191</sup> Thus 4, 4, became a clear-cut Augustinian refutation of the Manichean cosmology which made God subject to change, corruption and contamination.<sup>192</sup> The *impotence* of their God-concept was further affirmed from the fact that not all divine particles are purified. According to Augustine it was not only blasphemous but something sacrilegious beyond every imagination!<sup>193</sup> This, we will better deal in the next section.

Augustine on his part, in the paragraphs, 7, 7- 8, 9 reaffirms again the omnipotence of God in the incidence of suffering and injustice, showing that everything is subjected to Him willingly or unwillingly and everything is ordered justly, according the divine law or divine providence. Besides a possible objection of mutability of God in incarnation is cleared out in 10, 11. In fact for Augustine, the incarnation never brought any damage to God; rather it was an act of compassion towards mankind which was done voluntarily (*that is, not forced*)<sup>194</sup> and without any mutation to the divine and reestablished the human nature to its original state with immutable majesty.<sup>195</sup> That is, it was not in the divine nature but in the human nature, the “Verb” suffered in his passion and crucifixion!<sup>196</sup>

---

<sup>189</sup> In the chapter where it is dealt explicitly, Augustine repeats four times that it was a sacrilegious affirmation against the omnipotent God, Cf. *agon.* 4, 4 *PL* 40, 292-293

<sup>190</sup> Cf. *c. Faust.* XX 2, 253, see also *f. note* 3.

<sup>191</sup> Cf. *agon.* 10, 11 *PL* 40, 297

<sup>192</sup> This same criticism is seen in *Contra Faustum*, with the same adjective: *blasphemous*, Cf. *c. Faust.* XX 9, 256. This is the key argument in *Contra Fortunatum* that the suffering of the soul prejudice the immutability of God, (see also *c. Fort.* 1; 7; 9 etc.)

<sup>193</sup> Cf. *agon.* 4, 4 *PL* 40, 293

<sup>194</sup> Augustine served these following expressions to affirm this willfulness “*Qui nostrae imbecillitatis misertus est*”, *agon.* 10, 11 *PL* 40, 296; “... *dignatus est unigenitus Dei Filius ipsam naturam nostram suscipere*”, *agon.* 1, 1 *PL* 40, 291

<sup>195</sup> Cf. *agon.* 10, 11 *PL* 40, 297

<sup>196</sup> “*Itaque Filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpressus est*”, *agon.* 11, 12 *PL* 40, 297

### 3.5. The Eschatology: Salvation or the Eternal Damnation of the Divine Elements

Augustine is quite sure about the damnation of those who rebel against God and stubbornly remain in that sin, as the devil.<sup>197</sup> This is understood without any injury to God, basing on two fundamental premises. The first one is that the whole creation is *ex nihilo*, and therefore is subject to change.<sup>198</sup> The second one is that the rational creatures are dotted with free will, therefore they can sin.<sup>199</sup> But that is not the Manichean case. With their cosmology of two principles and the battle between them, Manicheans inevitably bring the divine into mutation resulting in the commingling of the divine particles in the matter. But the worst conclusion of theirs is that some divine parts of this commingling will be eternally damned, and that is even without any sin from their part!<sup>200</sup> This is an aspect which Augustine energetically denounced ever since he had a clear knowledge of this eternal damnation of the divine particles in the Manichean cosmology.<sup>201</sup> This also made him ask himself once painfully, *Sed quis tam simplex est, ut ista non sentiat esse sacrilega? (4, 4).*<sup>202</sup>

Meanwhile, except these dammed particles, rest of the divine particles are destined to return to the kingdom of the light, whether during the his-

---

<sup>197</sup> "... *illum ignem qui paratus est diabolo et angelis eius*", *agon.* 2, 2 *PL* 40, 292

<sup>198</sup> Cf. c. *Fel.* II 18, in *The Manichean Debate*, 311-313

<sup>199</sup> "... *et ei liberum voluntatis arbitrium dedit*", *agon.* 10, 11 *PL* 40, 296

<sup>200</sup> "*Nunc vero infelices audent adhuc dicere nec totam posse purgari; et ipsam partem quae purgari non potuerit, proficere ad vinculum, ut inde involvatur et illigetur malitiae sepulcrum; et sic ibi semper sit pars ipsa Dei misera, quae nihil peccavit, et affigitur in aeternum carceri tenebrarum*", *agon.* 4, 4 *PL* 40, 293; also seen in Cf. c. *Faust.* XXVIII 5, 326; *haer.* 46, 2, 42

<sup>201</sup> Even though, we know different allusions to the details of Manichean cosmology in Augustine's previous works (*De moribus, Contra Fortunatum, De duabus animabus, etc.*) the first notice of *End Time* is attested only a bit later (*ca.* 394, Cf. c. *Adim.* 7, 1, in *The Manichean Debate*, 183). And it seems that he reached a full knowledge of the Manichean cosmology with the reading of the *Fundamental Epistle* which contained the beginning, the middle and the end (Cf. c. *Fel.* II 1, in *The Manichean Debate*, 299)

<sup>202</sup> And even today many ask the same question how Augustine, an intellectual man could have fallen into their trap with these fantasies! For Kaatz, it might be due to the fact that the original Manichean works like *Fundamental Epistle* were not totally read out, leaving out specific details about the *End Time* which were too secret to reveal to *auditors* or these matters about the *End Time* were too distressing to them. So Augustine could not have known the details (Cf. K.W. Kaatz, 200). In fact, Augustine himself gives us a clue to it as part of Manichean strategy of proselytism: "*Sed illi quando capiunt homines, non ista prius dicunt; quae si dicerent, riderentur, aut fugerentur ab omnibus*," *agon.* 4, 4 *PL* 40, 293

tory of *Middle Time* or at the *last fire*.<sup>203</sup> Moreover, in no way the Manicheans approve that the body will be saved. Against this negation that the body will not reach the heavens, Augustine affirms the Catholic doctrine of the resurrection of the body (*resurrectione carnis*).<sup>204</sup> It is also a natural consequence of Christ's incarnation and resurrection.<sup>205</sup>

Besides, for Augustine man is created for immortality ("*Deus hominem inexterminabilem fecit*"). It follows then that the eschatological fin (the *corona*) of the just is the right side of the Father. It is the perpetual beatitude promised to the saints,<sup>206</sup> where we will not any more feel the bodily sufferings.<sup>207</sup> But only to the just, it is promised and in our case those who fight the *agon*! In fact, it is in this respect arise the dispute with the Manicheans regarding the resurrection of the body. Quoting Paul again and clearing the ambiguity which the Manicheans wanted to provoke, Augustine is sure to affirm that not the wicked but only the just (*we who combat*) will resurrect incorruptly, that is, *Et mortui resurgunt incorrupti, et nos immutabimur*, (1 Cor. 15, 52).<sup>208</sup> This is later clarified by Augustine in the *Retractationes*.<sup>209</sup> This polemic of eternal damnation of divine particles is also found repeated abundantly in *Contra Faustum*.<sup>210</sup>

### 3.6. Free Will and Ethics

Like the Catholics, Manicheans also admitted good works, and we can guess it from the very affirmation of Augustine.<sup>211</sup> In fact it was one of the aspects of the Manichean religion that Augustine had to fight with much fatigue,<sup>212</sup> as it had much exit or appeal at least among the ordinary people of the localities where the Manichaeism was present!<sup>213</sup> For the same

<sup>203</sup> Cf. *mor.* II 15, 36, in *The Manichean Debate*, 85; *haer.* 46, 2, 42

<sup>204</sup> Cf. *agon.* 32, 34 *PL* 40, 309

<sup>205</sup> Cf. *agon.* 7, 8; 25, 27 *PL* 40, 295; 304

<sup>206</sup> Cf. *Eph.* 2, 6, as cited in *agon.* 26, 28 *PL* 40, 304

<sup>207</sup> "... *quid cogitandum est de illa vita, quae nobis promittitur, ubi nullam de corpore molestiam sentiemus?*", *agon.* 7, 8 *PL* 40, 295

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> Cf. *retr.* 2, 3, *PL* 32, 631

<sup>210</sup> Cf. *c. Faust.* XXI 16, 271; XXXII 19, 339; V 4, 164, etc.

<sup>211</sup> "*Nam si nobiscum fatentur naturam nostram non sanari nisi recte faciendo*", *agon.* 10, 11 *PL* 40, 297

<sup>212</sup> We have to see the entire book of *De Moribus* in this respect. And there is an entire chapter in this regard dedicated to it in *Contra Faustum*, Cf. *c. Faust.* V 1-11, 162-167

<sup>213</sup> Cf. *mor.* I 1, 1 in *The Manichean Debate*, 31

reason Augustine took it as an obligation to write on this to expose their real nature behind these apparent good works –*their deficiencies and contradictions*.<sup>214</sup> In fact, for the Manicheans the present state of man in internal conflict was a result of an aggression suffered by God from the evil principle and the consequent mingling of these contrary natures; and not a result of the exercise of free will as the Catholic Church taught.<sup>215</sup> Thus somehow they denied the responsibility of man for the present condition. On the other hand Augustine, basing on the Catholic doctrine affirmed that God has created man for immortality and gave him free choice of will; and man by its exercise merited the present state.<sup>216</sup>

Still by the good use of this same free will we can reach the immortality as Christ had overcome our weakness in His assumption of human nature.<sup>217</sup> And for Augustine the true Christian ethics or Christian *agon* would be the strife to reach this immortality which is earned by living a life of charity. Meanwhile for a Manichean, basing on their cosmology the ethics or *agon* means placing limit to the mixing of divine particles with matter by the observation of *three seals*, and carry out the liberation of divine particles through the ritual alimentation, in their status of *elect*. The *hearers*, on their part, only needed to assist the *elect* in this task.<sup>218</sup> This service to the *elect* in general is called *Ruwānagān* in middle Persian.<sup>219</sup> However, this ethics of the Manichean community –*of the elect and the hearers*– was still not enough to guarantee the return of all the divine particles, as some of them will not be saved even without any sin from their part!<sup>220</sup>

---

<sup>214</sup> Cf. *retr.* 1, 7, 1, *PL* 32, 591-592. We see in two occasions Augustine demonstrates the falsity of their charity in their refusal to give food to a hungry beggar! Cf. *c. Adim.* 17, 4, in *The Manichean Debate*, 209; *mor.* II 15, 36, in *The Manichean Debate*, 85-86

<sup>215</sup> Augustine refutes this claim of Manicheans in the following affirmation “*Qui nostrae imbecillitatis misertus est; quam imbecillitatem non eius opere, sed nostra voluntate meruimus*”, *agon.* 10, 11 *PL* 40, 296; *haer.* 46, 19, 46

<sup>216</sup> Cf. *agon.* 10, 11 *PL* 40, 296; see also Cf. L. Koenen, 157-159

<sup>217</sup> “... *ut disceremus, docente ipso Domino, infirmitates quas peccando collegimus, recte faciendo posse sanari*”, *agon.* 11, 12 *PL* 40, 297

<sup>218</sup> Cf. *haer.* 46, 12, 44-45; *c. Faust.* II 5, 158

<sup>219</sup> It includes the provision of necessities of the *elect*, particularly their daily food supply. However, it does not mean in the ordinary sense of alms giving. Rather it was an indispensable duty of the *hearer*, contributing to the liberation of the divine particles and thus it signified as “*the work of soul*”, Cf. F.B. Rubio, 171-172

<sup>220</sup> Cf. *agon.*, 4, 4 *PL* 40, 293

### 3.7. Christ, the *medicus humilis*

Throughout the exposition of the Christian *agon* we have repeatedly stressed the fundamental event of incarnation as a basic premise of the Christian *agon*. This present title of *medicus humilis* will help us to understand this even better. In his excellent study over ‘the concept of *Christus medicus* in St. Augustine’, Rudolph Arbesmann recognises the possibility that Augustine might have first known this idea during his Manichean period.<sup>221</sup> But for its content the influence seemed very improbable.<sup>222</sup> That is true, because the content of this idea was already found exposed in the Christian tradition anterior to Augustine, particularly in his Milanese teacher Ambrose: “by his own pride man has fallen, by Christ’s humility he is lifted up; only by following this example man can find rest in Christ.”<sup>223</sup> For Arbesmann, then the specific feature of Augustine would be “the inimitable manner in which he uses the *Christus medicus* theme to link his doctrine on humility with his loftiest speculations on the redemption.”<sup>224</sup> However, the publication of the new materials at the end of 20<sup>th</sup> century contributed fresh lights to the understanding in the usage and application of this concept in Augustine.

In the absence of these texts (*or their publication*) in 1954,<sup>225</sup> Arbesmann showed that Augustine’s use of the *Christus medicus* was a continuation of the Christian tradition (*second and third centuries*) anterior to him that struggled against the cult of *Asclepius*, the pagan ‘*Saviour and Healer*,’ to defend the synoptic depiction of Christ as the true physician of soul and body.<sup>226</sup> However, he is surprised over Augustine’s frequent use of this title, though already it was a stock-argument.<sup>227</sup> In his attempt to

---

<sup>221</sup> In fact, he was limited in his Manichean resources, as in 1954 it was not available the recently discovered texts. Then, what he knew was only some Manichean psalms, Cf. R. Arbesmann, *The Concept of Christus medicus in St. Augustine*, in *Traditio* 10 (1954) 27

<sup>222</sup> In another article the same R. Arbesmann shows that not only the content but even the usage is prior to Mani and Manichaeism; first, as it was based on gospels and second, as it was expounded by the earlier Fathers of the Church, Cf. *Christ the medicus humilis in St. Augustine*, in *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Paris 21-24 Septembre, Études Augustiniennes, 1954, 624

<sup>223</sup> *Ibid.*, 626

<sup>224</sup> *Ibid.*

<sup>225</sup> The texts were discovered but their critical edition and studies only appeared at the end of the last century, and continue even today.

<sup>226</sup> This idea is demonstrated more or less in the same way in his two articles above cited: R. Arbesmann, *Medicus humilis*, 623-626 and *Christus medicus*, 3-11

<sup>227</sup> Cf. *Medicus humilis*, 625

understand this exaggerated use, on the one hand, he thought that Augustine would have been motivated by the catechetical technique of repetition.<sup>228</sup> But as if he was not so convinced, he looked for extra reasons and found a weighty reason for its repeated use: “*He (Augustine) must have considered it (Christus Medicus) especially well adapted to illustrate a doctrinal point which he had very much at heart and wanted to inculcate in his flock, namely the importance of the virtue of humility as the foundation of Christian life.*”<sup>229</sup>

Following this same thread, we can find two justifications for Augustine’s abundant use of it from a Manichean background. J. D. BeDuhn, depending on the texts that came from the Manicheans themselves showed their abundant use of Medical terms, in relation with the salvation.<sup>230</sup> It is variably used with divine beings, Mani and even with the *elects*.<sup>231</sup> So on the one side, Augustine’s abundant use of this motif in his sermons,<sup>232</sup> could be explained as a contraposition to the Manichean application of the same idea to their Jesus in various appellatives,<sup>233</sup> and particularly in contraposition to the application to their founder Mani, which went against the gospel idea of Jesus, the true physician of body and soul. Hence, this energetic use of Augustine would be comparable to that of Christian apologists, beginning with Origin who tirelessly fought against the devotion of *Asclepius*, the pagan ‘Saviour and Healer,’ differing only the target, that is, Manichaeism but not the usage!<sup>234</sup>

On the other side, this motif of *Christus medicus humilis* is repeatedly underlined directly or indirectly in our work (10, 11; 11,12; 18, 20).

---

<sup>228</sup> That is, the repetition and its usefulness for remembering in catechetical instruction, Cf. *cat. rud.*, 12, 17 *PL* 40, 324, as cited in R. Arbesmann, *Christus medicus*, 8

<sup>229</sup> *Ibid.*, 8-9

<sup>230</sup> We cite just one for example: “Therefore, [make an inspection of] yourselves as to [what] your purity [really is. For it is] impossible to purify your bodies entirely- for each day the body is disturbed and comes to rest through the secretions of sediments from it- so that the action comes about without a commandment of the Saviour. The purity, then, which was spoken about, is that which comes through knowledge, separation of light from darkness and of death from life, and of living waters from turbid [...]. This is in truth the genuine purity”, *CMC* 83. 20-85.3 as cited in Cf. J.D. BeDuhn, *Regimen for Salvation*, 111

<sup>231</sup> J.K. Coyle, *Healing and the ‘Physician’ in Manichaeism*, in *Manichaeism and Its Legacy*, *NHMS* 69, Brill, Leiden, Boston, 2009, 111-115

<sup>232</sup> Cf. R. Arbesmann, *Christus medicus*, 7. The sermons were delivered to ordinary people in common liturgical gatherings and this fact suits well with our work whose addressee are the less-learned in Latin.

<sup>233</sup> *Jesus the Splendour, Living Spirit* etc., Cf. J.K. Coyle, *Physician*, 111

<sup>234</sup> Cf. R. Arbesmann, *Medicus humilis*, 624

This makes us think in the line of the second rationale of Arbesmann: That is, Augustine is using it to stress the value of humility (*incarnation, Phil. 2, 6*) in redemption. This can also be interpreted as a reaction against those who deny the incarnation, voiding it of all its redemptive value. We have sufficiently explained above how the Manicheans were in this path. They, on the other hand, proposed the performance of their ritual meal for the salvation or the liberation of divine particles! In a recent study J. D. BeDuhn, has showed the *literal application* of medical terminology in the Manichean idea of liberation of divine parts in the ritual alimentation.<sup>235</sup> In this sense the *elects* were also called *medicus*.<sup>236</sup> Thus for them, the ritual meal and the prerequisite asceticism were real (*literally*) physical instruments of salvation by which the souls are liberated from their comingling with matter in their combat against the Princes of Darkness.<sup>237</sup>

Against this, Augustine's proposal is a Christian *agon* that is interior, avoiding all doubts of exteriority, against the fallen angels and their head, devil. Its basic prerequisite is the incarnation which had reestablished the human nature to its original state!<sup>238</sup> In this sense, the humility of Christ serves as medicine for all sickness of man, particularly pride, the root cause all evil.<sup>239</sup> Thus, incarnation made our nature capable of combat.<sup>240</sup> These premises, on the other hand, suggest an anti-Manichean tone.<sup>241</sup>

---

<sup>235</sup> Cf. J.D. BeDuhn, *Regimen for Salvation*, 109-134

<sup>236</sup> Cf. *Kephalaion*, 82, as cited in J.K. Coyle, *Physician*, 115

<sup>237</sup> "...that salvation is the product of digestion, that digestion is actually the separation of good from evil because both good and evil are material substances mixed together in our food, that pure digestion separates the good substance from the evil substance and sets it free, that digestion produces not just nutriment for the body but refines this still further into a conscious, divine exudation. This is no longer metaphor; it is identification- it is enunciated as a direct description of reality", J.D. BeDuhn, *Regimen for Salvation*, 124

<sup>238</sup> "Non enim intellegunt quid sit aeternitas Dei, quae hominem assumpsit; et quid ipsa humana creatura, quae mutationibus suis in pristinam firmitatem revocabatur, ut disceremus, docente ipso Domino, infirmitates quas peccando collegimus, recte faciendo posse sanari", *agon*. 11, 12 PL 40, 297

<sup>239</sup> "Itaque Filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpressus est. Haec medicina hominum tanta est, quanta non potest cogitari. Nam quae superbia sanari potest, si humilitate Filii Dei non sanatur? Quae avaritia sanari potest, si paupertate Filii Dei non sanatur? Quae iracundia sanari potest, si patientia Filii Dei non sanatur? Quae impietas sanari potest, quae caritate Filii Dei non sanatur? Postremo quae timiditas sanari potest, si resurrectione corporis Christi Domini non sanatur?", *agon*. 11, 12 PL 40, 297

<sup>240</sup> Cf. *retr.* 1, 15, 8 PL 32, 611

<sup>241</sup> In this respect, L. Manca affirms that: "alla luce di questa cristologia, -Deus humilis-, egli (Agostino) individuerà e sniderà, prima nella dottrina donatista e poi in quella pela-

The absence of particular methods of asceticism (*fasting, bodily penitence, etc.*)<sup>242</sup> in our work also can be considered as a precaution to avoid any Manichean idea of human self sufficiency (*as happened in their ritual meal*) which, Augustine, already had discarded as he found them in the Platonists, stoics, or in the Hellenistic philosophy in general.<sup>243</sup> This is affirmed by L. Manca when he says: “*In other words, the agonistic effort of the Christian is definitively enlightened and oriented by the mystery of incarnation and not any more from the philosophical ideals*” (tr. mine).<sup>244</sup> Thus, we can conclude that Augustine’s frequent and abundant use of *medicus* motif, and all the more the specific use of *Christus medicus humilis*, strongly suggest yet another anti-Manichean polemic in our work.<sup>245</sup>

#### 4. CONTEXT AND SIGNIFICANCE OF *DE AGONE CHRISTIANO*

In this last section of our work, we would like to synthesise the impressions and intuitions that have come out throughout the course of our study. This knowledge should help us to situate better our booklet in the context where it was written and to understand its significance for Augustine himself and the people to whom the holy Pastor of Hippo wrote this catechesis. This, on the other hand would become an evaluation of its transcendence! We will limit them in four headings!

##### 4.1. Augustine’s Affinity with Paul in *De agone christiano*

In different sections of our study we have seen Augustine’s use of Paul’s epistles while weaving his concept of Christian *agon*. This dependence is quite evident from the multiple usages of Pauline verses in *De*

---

*giana, il virus dell’ orgoglio e della presunzione nascosto sotto le spoglie di una fede pura per il primo caso, e di entusiasmo ascetico per il secondo*”, L. Manca, 62. This is true, but still we would say that much before Augustine had successfully applied the same Christology in both these aspects together, against the Manicheans in *De agone christiano!*

<sup>242</sup> In fact, this could be one of the reasons of the delusion of many who looked in this work specific ideas of *Christian agon*.

<sup>243</sup> His reproach to the Platonists: *they deprived themselves of the ‘medicine which could cure them’* is also valid for the Manicheans, Cf. *civ. X 29, 2 (The City of God)*, New City Press, New York, 2012, 339-341

<sup>244</sup> L. Manca, 63

<sup>245</sup> This is roughly suggested by J.van Oort, Cf. *Mani, Manichaeism & Augustine, The rediscovery of Manichaeism & its influence on Western Christianity*, Tbilisi, 1997, 48

*agone*.<sup>246</sup> Nonetheless, we think that, it is appropriate to make a comprehensive view of this usage to give an adequate completion of our work.

One of the key to understand this affinity is Augustine's presentation of Paul as a role-model of Christian *agon*. Augustine, in the very first place presents the Apostle as a realised model of this combat: "*Opus perfecti, cursum consummavi, fidem servavi; iam superest mihi corona iustitia*" 2 Tim. 4, 7-8.<sup>247</sup> Thus Pauline model is a guaranteed one to the neophyte who is asked to take up this battle! Then Augustine undertakes to clarify *the way of carrying out this combat* in relation with the nature of the devil.<sup>248</sup> The key text of interpretation is yet another Pauline verse, Eph. 6, 12.<sup>249</sup> This is the proper content of chapters between 2, 2 (this begins: "*Many people, however, ask this question: How can we overcome the devil, since we do not see him?*") and 5, 5 (this latter concludes: "*This matter of how we can war victoriously against unseen enemies must be investigated further, therefore, so that the unwise may not fancy that we are striving against the air*"). Finally as a personification of one who unfolds this combat we have, once again a model! That is none other than Paul: "*I so fight as not beating the air; but I chastise my body and bring it into subjection, lest perhaps after preaching to others, I myself should be found rejected*" (1 Cor. 9, 26, 27).<sup>250</sup> So, Paul is a total model in the course of this *agon*! Besides, his life also is used to give example of suffering that purifies the good souls (Rom. 5, 3-5),<sup>251</sup> to give example of subjection to God by good will and unfeigned charity,<sup>252</sup> and ultimately for the very imitation (1 Cor. 11, 1)<sup>253</sup> as a perfect imitator of Christ who winning first over these wicked potencies and powers made a public spectacle of them (Col. 2, 15).<sup>254</sup>

---

<sup>246</sup> Cf. J.S. Remón, *La catequesis*, 182

<sup>247</sup> As cited in *agon*. 1, 1 PL 40, 291

<sup>248</sup> Cf. *agon*. 3, 3, PL 40, 292. This nature is completely opposed to that of Manichean idea, that is, he is only a fallen angel, Cf. c. Fel. II 11, in *The Manichean Debate*, 306

<sup>249</sup> "*Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates huius mundi, rectores harum tenebrarum, adversus spiritalia nequitiae in coelestibus*", *agon*. 3, 3 PL 40, 292. For more information we remit to the **section 2.3.2.** above.

<sup>250</sup> As cited in *agon*. 6, 6 PL 40, 294

<sup>251</sup> As cited in *agon*. 7, 8 PL 40, 295

<sup>252</sup> "*Imitemur ergo et nos illum, sicut hortatur, et castigemus corpus nostrum, et in servitatem redigamus, si mundum volumus vincere*", *agon*. 6, 6 PL 40, 294

<sup>253</sup> As cited in *Ibid.*

<sup>254</sup> As cited in *Ibid.*

One may ask naturally why this total and exclusive use of the model of Paul when there were some other resources at his disposal!<sup>255</sup> This should necessarily make us think of a conscious or deliberate choice from the part of Augustine in favour of Paul beyond a mere dependence on a predecessor who had contributed amply on the same subject.<sup>256</sup> Moreover, unlike the proper Pauline usage of *agon*, applied to the struggle or discipline of the *apostleship*,<sup>257</sup> Augustine, here is more affine to the usage in the *pastorals* which began its usage applied to the faithful.<sup>258</sup> And when this application comes to Augustine, we see a complete identification in the moral sense, almost hiding the Pauline idea of discipline of *apostleship*. Nonetheless considering the fact that in baptism every Christian becomes an apostle of Christ, we may say it retains some of the original sense.<sup>259</sup> Thus in the exposition we have clear parallelism of the elements contained in the idea of *agon*. Beyond the explicit Pauline elements of *agon* like, *corona* (reward), devil, etc., we find the spiritual but real –*in the sense of existentially experimented in oneself* (Eph. 6, 12)– fight as in the case of Paul and the consequent suffering in this combat. Particular importance is the anti-heretic element of this combat which, as in the case of Paul is directed towards different fronts -varied from real heretics, Gnostic philosophies up to the false Christians.<sup>260</sup> But the two most important elements that Augustine most dearly applied are: the *calling* and *perseverance* in calling. We know that since Tertullian, in the Christian Africa, baptism was considered to be almost equal to the military swearing.<sup>261</sup> Hence, when Augustine exposes this *agon* to the newly baptised, he is evoking this swearing and the *calling* in the sense of enrolling to a mission.<sup>262</sup> This automatically enjoins the faithfulness to the swearing of baptism which has to be continued and progressed united with Christ, through suffering till the end of life.<sup>263</sup> In short, the idea of *agon* which Paul applied to his mission, that included his whole life –*in all*

---

<sup>255</sup> Cf. *1 Pt.* 5, 8-9 and *Jam.* 4, 4-8

<sup>256</sup> See **I Chapter. 3.**

<sup>257</sup> See **I Chapter. 3.1.**

<sup>258</sup> See **I Chapter. 3.2.**

<sup>259</sup> And Augustine is exposing the Christian *agon* to the newly baptised!

<sup>260</sup> For this purpose serves the second part (14, 16-32, 34) of *De agone*.

<sup>261</sup> As envisioned by Tertullian, Cf. **I Chapter 4.1.1.**

<sup>262</sup> It is the mission of conquering the *Corona* received in baptism! Cf. “*Corona victoriae non promittitur nisi certantibus*”, *agon.* 1, 1 *PL* 40, 289-290

<sup>263</sup> Cf. *2 Tim.* 4, 7-9 as cited in *agon.* 1, 1 *PL* 40, 291

*aspects*– is applied by Augustine to all the Christian faithful considering baptism as the *calling* of every Christian, to be fulfilled in *agon* throughout the whole course of our pilgrimage on earth to merit the *coronam victoriae!*<sup>264</sup>

#### 4.2. *De agone christiano* and Augustine’s Pastoral Care

Augustine, in the *Retractationes* gives us the testimony that *De agone christiano* was written for the purpose of instructing simple Christians the *praecepta vivendi* and *regula fidei*.<sup>265</sup> But beyond this testimony, it is the text of *De agone* itself that gives us enough signs of the pastoral care of the Bishop towards his flock. We cite for example of the final exhortation in 33, 35, where he invites them to nourish from the milk of simple faith. This same worry is also seen when he reminds the danger of Manichean proselytism among the simple people (4, 4).<sup>266</sup> In fact, Augustine does not need any proof for its threatening power as he himself was once their ardent recruiter and was proud of his success among the less-learned Catholics. He was even able to bring a good number of his lifelong friends to the sect.<sup>267</sup> However, Augustine was a truth seeker in every atom of his self, and this was the same passion that once brought him within the Manichean fold and yet another time made him go out in spite of the strong bonds of friendship and its utility for his personal ambitions.<sup>268</sup> In the same way, the deception he experimented was so strong, that it would explain his many anti-Manichean works of that time.<sup>269</sup> He realised from

---

<sup>264</sup> “... *et post ista cum invisibili hoste certamina, quoniam volentibus et amanti-bus iugum Christi lene est, et sarcina eius levis coronam victoriae mereamur*”, *agon*. 33, 35 *PL* 40, 310

<sup>265</sup> Cf. *retr.* 2, 3 *PL* 32, 631

<sup>266</sup> This is a constant worry of Augustine: “... *and I persistently tried to convince those whom I could of them and defended them stubbornly and spiritedly against others. I can therefore not rage against you at all, for I ought to support you now as I needed support at that time, and I ought to deal with you with as much patience as those closest to me dealt with me when I was in error, maddened and blinded by your teaching*”, c. *ep. Man.* 3, 3, in *The Manichean Debate*, 235

<sup>267</sup> Cf. J.K. Coyle, *St. Augustine’s Manichaean Legacy*, in *Manichaeism and Its Legacy*, *NHMS* 69, Brill, Leiden, Boston, 2009, 313-314

<sup>268</sup> Cf. *Ibid.*, 314-315

<sup>269</sup> “... *I fell among a set of proud madmen, exceedingly carnal and talkative people in whose mouths were diabolical snares and a sticky mess compounded by mixing the syllables of Your name, and the names of the Lord Jesus Christ and the Holy Spirit, who is our Para-*

his own experience that his young age (*lack of maturity!*) and lack of preparation were reasons of his fall. Hence, once converted, one of his priorities was to save unprepared people falling prey to their proselytism.<sup>270</sup> Moreover, the permanency of some of his childhood friends whom he himself brought with into the *sect* tormented him tremendously.<sup>271</sup>

These prompted him to carry out a strenuous personal study of the bible<sup>272</sup> and better understanding of the faith of Catholic Church.<sup>273</sup> In addition, his further understanding of the true nature of Manichean religion and thereby their false pretensions made him impossible not to react.<sup>274</sup> In fact, their claim of being true Christians, and the pretension of Mani as the “Apostle of Christ” were factors that drained away even the last drops of Augustine’s tolerance to a sect where he had a lot of good friends!<sup>275</sup> His prolific literary productions of that time have to be understood in this way

To this we have to add Augustine’s recent reading of the text of “*Fundamental Epistle*” (ca. 395/396).<sup>276</sup> K. W. Kaatz, basing on his study regarding ‘*when Augustine reached the full knowledge of Manichean cosmology*’, comments that Augustine would have reached a clear-cut knowledge of Manichean cosmology from the reading of this important book of Manichean faith.<sup>277</sup> Moreover, following Augustine’s literary career as

---

*clate and consoler. These names were never far from their mouths...”, conf. III 6, 10, (The Confessions), New City Press, New York, 1997, 80-81*

<sup>270</sup> Targeting unprepared people was one of Manichean proselyte strategy! Cf. *duab. an. 2, 3; 8, 10, in The Manichean Debate, 118; 124*

<sup>271</sup> Cf. *Ibid.* 14, 23, 134

<sup>272</sup> Cf. *ep. 21, 3, in Letters I, (1-99), New City Press, New York, 2001, 56*

<sup>273</sup> His presentation of *De fide et symbolo*, must have been a perfect preparation in this regard! Cf. F.G. Clancy, 360

<sup>274</sup> Cf. *retr. 1, 7, 1 PL 32, 591-592*

<sup>275</sup> Cf. J.K. Coyle, *Manichaeae Legacy*, 314-315

<sup>276</sup> Cf. *retr. 2, 2 PL 32, 631*

<sup>277</sup> K.W. Kaatz, analyzing various information from Augustine’s anti-Manichean dossier and basing on the studies of other scholars like P.van Lindt, (Cf. *The names of Manichaeae Mythological Figures, A comparative study on terminology in the Coptic sources*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, 224, f. note 49) comes to the conclusion that Augustine from his first anti-Manichean work *De moribus* (ca.388-390), showed a progress in the knowledge of Manichean cosmology. For example, ca. 392 Augustine says, “*I had not yet heard about the nature and cause of this mixture*”, (*duab. an. 12, 16, in The Manichean Debate, 129*). Later we see him for the first time alluding to the *End Time* information ca. 394, (Cf. *c. Adim. 7, 1, in The Manichean Debate, 183*). Then we know that ca.395/396 he had in his possession the *Fundamental Epistle* which according Felix contained the *beginning*,

drawn by *Retractationes* we find that he left uncompleted his polemic work against the *Fundamental Epistle*!<sup>278</sup> Then, the next endeavour he takes up is *De agone christiano*! Did he interrupt this previous task in favour of *De agone*? Did he prefer a pastoral work, against a polemic work?<sup>279</sup> These questions reasonably come to our mind. K. W. Kaatz says that our booklet is the first instance where Augustine made a detailed discussion of the *End Time*.<sup>280</sup> This makes us think of a possibility that he purposefully opted for writing *De agone*, a pastoral work,<sup>281</sup> therefore, more useful for his flock, leaving incomplete a polemic work which would have had only a mere literary and polemic character!<sup>282</sup> It is all the more clear because he use the information of the *End Time* (*the eternal damnation of some divine particles without any sin from their part*) from *Fundamental Epistle* for his pastoral purpose of discrediting their *agon* totally (4, 4)!

Besides, we know that around this same time of composition (ca. 397),<sup>283</sup> Augustine requests Jerome to make a list of heresies for the use of ordinary people.<sup>284</sup> While expecting this, in the second part of *De agone christiano*, we see Augustine himself makes a list for the present dangers. It contains a list of all that errors, which are needed for the immediate purpose, particularly against Manichaeism!<sup>285</sup> Thus *De agone christiano* becomes a perfect outcome of the ardent desire of a Bishop who is a vi-

---

*the middle and the end* (Cf. c. Fel. II 1, in *The Manichean Debate*, 299). And in the posterior works, we see Augustine prolifically use a particular *End Time* information -*the eternal damnation of souls*- to discredit the Manichean faith. Cf. K.W. Kaatz, 192-198

<sup>278</sup> Cf. *retr.* 2, 2 *PL* 32, 631

<sup>279</sup> We have enough examples of pastoral worry of Augustine especially when there is a particular external demand, Cf. *retr.* 1, 7, 1; 1, 17 *PL* 32, 591-592; 612-613

<sup>280</sup> Cf. K.W. Kaatz, 198

<sup>281</sup> We know that *De agone* is the first document of exclusively pastoral stamp from the newly ordained bishop, Cf. L. Alici, 37

<sup>282</sup> P.de Luis opines that he might have left it uncompleted, perhaps because of the lack of time due to other pastoral tasks or because his polemic interests took other routes! Cf. P.de Luis Vizcaíno, 381. Besides in the **section 2.**, above we have sufficiently showed how *De agone christiano* was an alternative proposal to the Manichean *agon*, which was an imminent danger to the *fratibus in eloquio latino ineruditus*, and how it contradicted the Manichean rationale of life.

<sup>283</sup> R. B. Eno, *Epistulae*, in *Augustine through the Ages*, 299

<sup>284</sup> Cf. *ep.* 40, 6, 9, in *Letters I*, 151-152. This demand will later be fulfilled by Augustine himself after 30 years in *De haeresibus*, Cf. L. Manca, 65-67

<sup>285</sup> We have noted elsewhere that in this negative list of heresies predominate the Christological errors which Manicheans denied! Cf. See **section 2.2.6.**, above.

gilant pastor! This, on the other hand, will perfectly match with our intuition of the scope of the work!<sup>286</sup>

### 4.3. *De agone christiano*: Augustine's Work of Maturity

L. Cilleruelo in his introduction to the Spanish translation of *De agone*, speaks about a possible delusion of a passionate reader who looked for specific techniques or moral program of Christian *agon* in our work.<sup>287</sup> Nonetheless, we know that Augustine was not unaware of these means and techniques and altogether the classic Christian asceticism<sup>288</sup> This prompts us to investigate into the possibility of Augustine's deliberate exclusion of them.

In the previous *sections 2. and 3. above*, we have sufficiently made clear the anti-Manichean stamp of *De agone*. There, we have seen that he was particularly fighting against the physiological and literal idea of *agon* which the Manicheans practised in their mechanical asceticism and ritual alimentation!<sup>289</sup> In fact the Manicheans were boasting about their ascetic life, criticising the catholic Christians and specially those who were living an inappropriate life. In answering, Augustine agrees with them on the existence of bad Christians whom he himself rebuked, but he sees them inevitable as happened in the case of weeds (*Mt. 13, 3-30.36-43*), and shows similar cases even among their perfect ones (*the elect*).<sup>290</sup> And opposing their boasting of ascetic life, Augustine points out the examples of true soldiers of Christ in the desert who make a real ascetic life –*of prayer, fasting, chastity, solitude etc.*– and therefore a genuine *agon*, unlike the Manichean fanciful one.<sup>291</sup> In this context, when he proposes a distinct but real *agon* for the ordinary baptised Christian,<sup>292</sup> it was logical not to stress on these external techniques which, on the one hand would not have made

---

<sup>286</sup> That *De agone christiano* is directed to all the Christian denominations. Cf. **II Chapter 4.** (See *towards the end*).

<sup>287</sup> Who may find only a commentary of *creed* and a list of heresies that are preceded by an introduction over the wickedness of devil, Cf. L. Cilleruelo, 476

<sup>288</sup> Cf. *mor.* I 31, 65-34, 74, in *The Manichean Debate*, 60-65

<sup>289</sup> The opposition meant here is better expressed in *De moribus*, Cf. *mor.* I 34, 74, in *The Manichean Debate*, 65

<sup>290</sup> Cf. *mor.* I 34, 75-76, in *The Manichean Debate*, 65-66

<sup>291</sup> Cf. *mor.* I 34, 74, in *The Manichean Debate*, 65

<sup>292</sup> Cf. *retr.* 2, 3 *PL* 32, 631. We know it is of degree and not of kind! Cf. *agon.* 12, 13 *PL* 40, 298

much difference with the classic asceticism and on the other hand, would have given a false similarity to the Manichean one. [*We have already indicated that Augustine's idea of *medicus humilis* would also have prompted him this exclusion (see section, 3.7.)*]. Therefore, Augustine, sticks to the essential aspect of Christian *agon*, that is, the love of God and neighbour, (*charity*)<sup>293</sup> making it a totally interiorised combat in the heart of each one, renouncing the world and its attractions (5, 5).<sup>294</sup> In fact, it is an expression of the real *Christian freedom* which Paul advocated in *1 Cor.* 8, 1-13.<sup>295</sup> Thus *De agone*, becomes Augustine's *first real application* of the maturity which he reached in the *idea of agon* to be materialised in a concrete work!<sup>296</sup>

This, demonstrates that *he was not simply writing a Christian agon neutrally; rather an anti-Manichean Christian agon*. Thus *De agone* perfectly becomes a wholesome criticism of the sect. That is, it is not this or that element and person of Manichaeism that are criticised, as Augustine did in various other works before and after this composition,<sup>297</sup> rather the

---

<sup>293</sup> "*Ista fidei simplicitate et sinceritate lactati nutriamur in Christo; et cum parvuli sumus, maiorum cibos non appetamus, sed nutrimentis saluberrimis crescimus in Christo, accedentibus bonis moribus et christiana iustitia, in qua est caritas Dei et proximi perfecta et firmata: ut unusquisque nostrum de diabolo inimico et angelis eius triumphet in semetipso in Christo quem induit*", *agon.* 33, 35, *PL* 40, 309-310. "... *deinde praecepta vivendi, quibus custoditis spes nostra firmatur, et nutritur caritas*", *agon.* 13, 14, *PL* 40, 299. And this charity includes all the commandments! Cf. *Mk.* 12, 28

<sup>294</sup> "...*ut nos in coelestibus constituti, id est, in spiritalibus praeceptis Dei ambulantes, dimicemus adversus spiritalia nequitiae, quae nos inde conantur abstrahere*", *agon.* 5, 5, *PL* 40, 294. In fact, as we have seen in **I Chapter 4.3.**, this interiorisation is also seen in others like Origin. But the credit of interiorisation of combat applied to the faithful and accessible to all, irrespective of classes (*elect or hearer; monk or lay*) definitely goes to Augustine, Cf. L. Alici, 54; J.O. Reta, 115

<sup>295</sup> That is, the freedom of Spirit, which the Apostle advocated in the controversy of eating meat offered to idols. On the other hand, we know that the *elect's* observance or asceticism was conditioned to the extent of facing "*the unpleasant choice of penance, abandonment of the faith, or starvation*" on violation, Cf. J.D. BeDuhn, *Regimen for Salvation*, 120

<sup>296</sup> We used the phrase, '*Augustine's first real application*' purposefully, because in *De moribus*, we already saw that he had truly reached this maturity when he attributed the ascetic's abstention from food on account of love and spiritual freedom. The following citation shall demonstrate it: "*Those who can do so,... abstain from meat and from wine for two reasons; either on account of the weakness of their brothers or on account of their own freedom. Above all, love is preserved...*", Cf. *mor.* I 34, 73, in *The Manichean Debate*, 65. See also *Ibid.* I 34, 74

<sup>297</sup> See **section 4.4.** below

whole Manichean religion is being refuted (*its cosmology and practice*) and the true Christianity (the *Catholica*) is presented or projected as an alternative with its *regula fidei* and *praecepta viventium*. Hence this criticism become altogether the product of his reaching *another maturity*, a maturity in the knowledge of Manichean cosmology as Kaatz affirmed.<sup>298</sup>

Adding to these are the Augustinian catechetical principles of *simplicity and brevity* that are proper to a simple audience. Augustine is obliged to apply them here! Besides, as it was a text intended for the catechetical use of other pastors, it was possible that the details could be added according to each one's context. So the lack of techniques and specific program (*which are otherwise possibly known to all*) can, thereby be excused from a catechetical point of view. This again shows the great pastor's prudence and maturity of catechetical style. L. Alici's affirmation that *-this is the first time the idea of agon gets an explicit elaboration, though the theme of combat is permeated the entire Augustinian corpus, (tr. mine)*<sup>299</sup> - makes this concise attempt of *De agone christiano* all the more praiseworthy.

#### 4.4. Conclusion: The Anti-Manichean Setting of a Project of Life

Thanks to the *Retractationes* (426/427), we have a precise idea of the historical setting of *De agone*, among the works of St. Augustine,<sup>300</sup> and all the more its sequence among the anti-Manichean works of the

---

<sup>298</sup> Cf. K.W. Kaatz, 197-198. One of the Scholars who argued for an Augustine's *thorough knowledge* of Manichaeism during his stage of *hearer* is J.van Oort (Cf. *The Young Augustine's Knowledge of Manichaeism; An Analysis of the Confessions and Some other Relevant Texts*, in *Vigiliae Christianae* (2008) 464). Still in the same article written in 2008, he admitted the possibility of some progress in *this knowledge*: "*just like the young rhetor did before he met Faustus, so in his later years too he will actively study all writings that cross his path*" (p. 456). In this same line, later in 2010 by the assertion that 'when Augustine wrote the *Confessions* he knew the Manichean writings very well', van Oort indirectly admits a progress in Augustine's knowledge through the direct Manichean readings, at least until the year 398 (Cf. *Manichaean Christians in Augustine's Life and work*, in *Church History and Religious Culture* 90.4 (2010) 508-509). This, on the other hand is a confirmation of the validity of Kaatz' idea (*f. note 277 above*) and is in concordance with our idea of attributing Augustine a maturity of Manichean knowledge when he wrote *De agone christiano*.

<sup>299</sup> Cf. L. Alici, 36

<sup>300</sup> Quoting P.F Beatrice, J.K. Coyle affirms that Augustine's explicitly anti-Manichean works were produced between the years 387-411, Cf. *Manichaean Legacy*, 324. That means, our work is situated almost at the middle period of this production!

saint.<sup>301</sup> This is very important as no Augustinian scholars of today would doubt the deep impact of Manichaeism<sup>302</sup> on the life and theology of Augustine.<sup>303</sup> However, in the same pages of *Retractationes*, this anti-Manichean aspect of our work is not explicitly mentioned.<sup>304</sup> Anyway, the mention of the resurrection of the body (*resurrectione corporis*), still reiterates this anti-Manichean seal! Besides, we have sufficiently explained above that this *praecepta vivendi* and *regula fidei* for the simple Christians, less educated in Latin are clearly in contraposition with the Manicheans! Thus together with those authors<sup>305</sup> who have placed even, *Dialogues* and *Confessions*, to the list of anti-Manichean works, we can, after our study, add *De agone christiano* too! With reason, we will not sacrifice its catechetical setting; so still we will call it certainly an *anti-Manichean work* adding the qualification: *for the ordinary people, in a simple way!*

In fact, this anti-Manichean setting, in a detailed analysis is seen permeated even in the aspects we have discussed above, namely Pauline affinity, pastoral care and finally the maturity feature. For example, Augustine's complete association with Paul has yet another anti-Manichean inspiration. The concerned text is *1 Tim. 4, 1-5*<sup>306</sup> in the ambit of Paul's anti-heretical activity. Accordingly, for Augustine it is the Manicheans that Paul anticipated in it.<sup>307</sup> In this sense Augustine takes for himself this care of the simple Christians, *–in the context of Africa, against the Manichean threat,*<sup>308</sup>– which Paul entrusted to Timothy (*1 Tim.*

---

<sup>301</sup> Cf. *retr.* 2, 3 *PL* 32, 631

<sup>302</sup> Whether positive or negative, let us leave it to the scholars!

<sup>303</sup> Cf. J.K. Coyle, *Manichaean Legacy*, 327-328

<sup>304</sup> The non-mentioning of Manichaeism would be an indication of their loss of relevance then

<sup>305</sup> R. Teske, in his introduction to Augustine's anti-Manichean works (*The Manichean Debate*, 9), includes many works of Augustine as anti-Manichean. We have also the opinion of J.van Oort who affirms that "...to a far-reaching extent, the *Confessions* is an anti-Manichean work...", *Mani, Manichaeism*, 51-52

<sup>306</sup> "1 Now the Spirit expressly says that in later times some will renounce the faith by paying attention to deceitful spirits and teachings of demons, 2 through the hypocrisy of liars whose consciences are seared with a hot iron. 3 They forbid marriage and demand abstinence from foods, which God created to be received with thanksgiving by those who believe and know the truth. 4 For everything created by God is good, and nothing is to be rejected, provided it is received with thanksgiving; 5 for it is sanctified by God's word and by prayer".

<sup>307</sup> Cf. *c. Sec. 2*, in *The Manichean Debate*, 363-364

<sup>308</sup> Cf. *mor. II 18, 65*, in *The Manichean Debate*, 98; *c. Adim. 14, 2*, in *The Manichean Debate*, 198; *c. Fel. I 7*, in *The Manichean Debate*, 284 etc.

4, 6).<sup>309</sup> It is, in this exercise of the care of his flock Augustine reaches the maturity of the knowledge of Manichean sect as it forced him to study deeply on the sect. His previous anti-Manichean works were product of this care and personal study. Thus against the Manichean interpretation of the Scripture Augustine wrote, *De Genesi adversus Manichaeos*, *Contra Adimantum Manichaei discipulum* etc.; against their way of life, the two books of: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*; and for the utility (*that is, for deterring those who were in danger of seduction by the sect and bringing back those who were already fallen*) of his fellow Christians (*his flock and friends*), he undertook, *De vera religion*, *De utilitate credendi*, etc. Finally, once reached a sufficient knowledge of the sect in its cosmology, he writes a complete work (*an all-comprehensive one, result of this maturity*) where both their cosmology and customs are criticised in a concise manner, offering a Catholic alternative in faith and customs! Hence, we can say that *De agone christiano* is a total Manichean critique. Besides, it is a project for Christian life because the booklet is meant to offer and instruct the new Christians a scheme or course of action on how to live the true Christian life. Further, this effort is ultimately done in favour of all his flock and thus it becomes a perfect example of the pastoral care, from a bishop who is a vigilant pastor –conforming himself to the picture of Timothy that the apostle Paul himself asked for– in the particular context of African Christianity, haunted by the plague of Manichean heresy! Therefore we conclude that ‘*De agone christiano* is a project of Christian life in the shadow of Manichean controversy’!

## GENERAL CONCLUSION

### 1. CHRISTIAN COMBAT IN *DE AGONE CHRISTIANO*

Once we have concluded our study of *De agone christiano*, it is not with the same eye that we look at our booklet. Now we know that the whole Christian life is an *agon*. This Christian life which is to be lived day-by-day is summed up in two aspects. On one side, it means detaching from

---

<sup>309</sup> “*6If you put these instructions before the brothers and sisters, you will be a good servant of Christ Jesus, nourished on the words of the faith and of the sound teaching that you have followed*”.

the world and on the other, walking in charity or observing the precepts of love. One important feature of this way of life is its universality, that is, it is not exclusive to a few; rather it is the call and obligation of every Christian by baptism. Nonetheless, this does not mean any despise to a more radical form of *agon* as practised by the courageous (12, 13). In all its expressions, whether radical or *ordinary*, the most important inspiration is that: they all must be, ultimately the expression of freedom and love (“...*nos ipsos subiiciamus Deo, bona voluntate et sincera caritate*”, 7, 7).<sup>310</sup> And among these two, love or the charity prevails most (33, 35). Thus, this work becomes yet another expression of the predilection of Augustine for the Christian charity which is typical in him.<sup>311</sup>

Besides, the survey of *agon* motif in the first chapter and our occasional references in the third chapter, to these *agon* characteristics, demonstrate the continuity and the intimate relation of the idea to Augustine’s exposition. Thus it becomes clear that Augustine does not discard the traditional ways or ideas of this struggle. Rather clinging to the Pauline core idea, there is a strong impetus in Augustine to interiorise this combat, elevating it to a more lofty understanding proper to the Christian *agon*. Thus ultimately, he liberated it from mere exteriorities in a time and pastoral circumstances where he was conditioned by the fight against the Manicheans.

## 2. RELEVANCE OF *DE AGONE CHRISTIANO*

Our study of this little book, no more permits us to consider *De agone christiano* as a simple catechetical work that was meant only for its time of composition. Hence it follows that we will sum up some of the importance of this work in a few selected areas.

### 2.1. Relevance in the Field of Anti-Manichean Study

The information about Manichaeism which *De agone* furnished in this work is generally surpassed by Augustine’s anti-Manichean works, particularly by the posterior ones. However, we know that among the Augustinian works unto that time, it is in our work that the whole of Mani-

---

<sup>310</sup> For Augustine this is the same freedom of love which Paul advocated in the question of eating meat offered to idols, Cf. *I Cor.* 8, 1-13.

<sup>311</sup> Cf. J.O. Reta, 117-119

chean cosmology gets a complete and concise description for the first time (4, 4, *perhaps this is a unique one of its kind which he formulated having in mind his readers of simple formation*). These anti-Manichean elements can also be found throughout the entire work; nonetheless, they are particularly concentrated in the first part (1, 1-13, 14). It also becomes an indicator of Augustine's knowledge of Manichean cosmology in the beginning of his episcopal ministry, as we have tried to demonstrate in the previous chapter (*section 4.3.*). Ultimately, we hope that our study demonstrated an explicitly anti-Manichean character of this work, primarily by highlighting the Christian *agon* in the background of Manichean *agon*; secondly by gathering together other implicit anti-Manichean elements dispersed throughout the entire book.<sup>312</sup>

### 2.1.1. The Anti-Manichean Purpose of *De agone christiano*

With regard to the anti-Manichean feature, our principal conclusion of the study is that in *De agone christiano*, Augustine offers an antidote to the Manichean proselytism presenting a simple, biblically inspired idea of *agon* which would serve as an alternative to the much boasted Manichean *agon* among the north African Christians of Augustine's time (*III Chapter 2.*). However, within a broader context, it is an existential project to live the Christian life validly amid criticism from inside and outside!

In the past this booklet was only considered in its catechetical dimension (*L. Cilleruelo, A. Trapè, J. O. Reta, J. S. Remón, etc.*). Even though it is a very valid understanding, they have almost forgotten this anti-Manichean element presented in the 4<sup>th</sup> chapter. In the recent times some authors like L. Manca and L. Alici and others, stressed and highlighted the spiritual or interior nature of the Christian combat in this work. But their treating of Manichean background was limited to only some allusions to the Manichean error. In fact, many modern scholars did not see suffi-

---

<sup>312</sup> It is possible that one may think, while naming the present opuscle as *De agone christiano*, Augustine had in mind the Circumcellions (*the armed band of Donatists*) who claimed to be true agonists. In fact Augustine in a posterior work (*En. in ps. 132, 6*), attests his knowledge of their claim. But as we have pointed out in the second chapter, the concern of Augustine was the unity of Christians when he mentioned the Donatists (in 29, 31, and almost at the end of the work, among other heresies!) and not their armed band. In fact, it seems that all kinds of provocations (*including the mentioning of Circumcellions*) are voluntarily avoided while they are addressed. Moreover, he invites them to unity, at least among themselves!

ciently Augustine's clear anti-Manichean target as the book was never in the list of Augustine's clearly defined anti-Manichean dossier. So the reference in chapter 4, 4 was considered only as a mere summary of Manichean cosmology. The absence of any definite program of *agon* (*III Chapter 4.3.*) and lack of allusion to the Manichean rituals (*Ruwānagān*) and asceticism (*three seals*) justified perfectly this lack of attention to the Manichean element.

However our close reading of the 4<sup>th</sup> chapter brought many interesting points. Here Augustine's intention is to protect his flock from the Manichean menace. They usually used the existential problem of the origin and presence of evil in life (*...sed eligunt capitula de Scripturis, quae simplices homines non intellegunt; et per illa decipiunt animas imperitas, quaerendo unde sit malum.* ) in order to deceive the uneducated or simple but *curious* people without mentioning first the details of their fanciful cosmology (*Sed illi quando capiunt homines, non ista prius dicunt; quae si dicerent, riderentur, aut fugerentur ab omnibus*). Augustine knows that those faithful well instructed in the Catholic faith and well trained in her customs and piety can respond them easily even though ignore their sacrilegious heresy or at least they can be saved from their cheating (*Qui autem fidem catholicam bene didicit, et bonis moribus et vera pietate munitus est, quamvis eorum haeresim nesciat, respondet illis tamen. Nec enim decipi potest, qui iam novit quid pertineat ad christianam fidem...* ). So his primary motive is the instruction of the Catholic *regula fidei and praecepta vivendi* (*retr. 2, 3*). But, still Augustine is not satisfied with that. He knew from the personal experience that knowledge of their absurd cosmology is also a good arm to prevent their proselytism (*Quis ergo ista non execretur? quis non intellegat impia esse et nefanda? Sed illi quando capiunt homines, non ista prius dicunt; quae si dicerent, riderentur, aut fugerentur ab omnibus...*). Hence the exposition of their cosmology in 4, 4, must be considered from this need to expose their absurd foundation. Moreover, throughout the pages of our book each premise of this cosmology that goes against the true *agon* is directly or indirectly refuted as we have demonstrated in *III Chapter 3.*, doubling the effect of this task.

Besides in the previous chapter (*section 4.3.*) we have shown how the absence of the mention of Manichean practices: their ritual alimentation and the practice of three seals, can be explained validly in the historical context of 396 when it was written. But for us who are separated from *De agone* more than 16 centuries, this Manichean presence is not immediately visible. Nonetheless, the recent discoveries of Manichean original texts and the respective studies demonstrated the literal and physiological

nature of the Manichean practices (*III Chapter 1.2.*) in their *agon* against the Princes of Darkness in view of salvation. This knowledge also helped us to understand that *De agone christiano* is a true antidote to Manichean proselytism as it superbly discredited all their claims or boasting of being better Christians from the unveiling of the absurdity of their cosmology (*theology, anthropology, eschatology, etc.*) which was behind their ethical practices!

### **2.1.2. The Anti-Manichean Nature of *De agone christiano***

Our second but still important conclusion regarding the nature of *De agone* goes along with the major conclusion above. Many authors in the past have seen only just one anti-Manichean reference in *De agone christiano*, that is, in 4, 4. Few others like L. Manca have pointed out some more allusions. But we, in the 3<sup>rd</sup> section of *III Chapter* were able to gather all its anti-Manichean references and thus highlighted further its anti-Manichean nature. A particular attention is given to the title *Christus medicus humilis* (section 3.7.). Prior to our study we have two articles over Augustine's use of this title by R. Arbesmann. J. D. BeDuhn and J. K. Coyle, besides have noted the abundant use of medical terms among the Manicheans. However, to our knowledge, so far nobody has affirmed its use by Augustine as an anti-Manichean appellative. This is what we have done in our work, that is: this appellative is used here in a clear anti-Manichean polemic in order to show the importance of incarnation in Christian *agon* against the Manichean *agon*. Thus on one hand, it discredited Manichean docetism ("*Hanc ergo imbecillitatem nostram suscipere dignatus est Filius Dei, et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*", (10, 11) which voided the Christian *agon* its basic premise: the assumption of human nature from the part of the "Eternal Word"; and on the other it disqualified their exclusive self-effort claim in *agon* highlighting the role of grace (*that was brought by the incarnation*) in the Christian *agon*.

### **2.2. Relevance in Other Areas**

The list of heresies in the second part (14, 16 -32, 34) deserves a particular importance in the field of heresiology. First of all, it is a documental confirmation of the heretical threats that were present in a particular historical moment when Augustine wrote this work. So our work

not only provides crucial information for Manichean studies, but also for the general heresiology of the time, particularly Augustine's north Africa of 4<sup>th</sup> century.

Again from a literary view point, we can say that *De agone christiano* opens a new path in literary production. In a wider context, it can be included in the group of *De vera religione* and *De utilitate credenti*, where Augustine exploited some heresiological information for expounding another main argument. But in *De agone*, we find a new pattern, a hybrid. Here, both the catechetical and polemical parts are almost on equal standing. They are combined together ultimately to serve for the care of his flock. Thus, this work again and again shows that Augustine is not an *office-room* theologian or polemist, rather a real pastor in the footsteps of Paul with a profound theological reflection born of his personal and existential living of the faith amidst his flock, responding to the need of the time, the Manichean threat!

In the same way, we know the close contact between Augustine and Manichaeism, which makes us remember the opinion of Kevin Coyle quoted in the *introduction*, (“...to know Augustine one must know Manichaeism.”).<sup>313</sup> However, it is impossible to evaluate the depth of this opinion only with the study of *De agone christiano*. Still, the study of this small work helped us to better understand this assertion. At this point, undoubtedly we can at least say that Augustine was *conditioned* by the pastoral concerns which his surroundings provoked. In this sense, Augustine who knew Manichaeism from within naturally reacted to it with all the instruments he had in hand. Hence, we feel proud that in the study of this booklet, we have touched a small part of the huge pastoral labour of Augustine, where Manichaeism was the chief oppositor. Consequently this study also helped us to get some glimpses of, at least one of Augustine's multifaceted life and personality.

This pastoral behaviour of Augustine in crisis-moments calls us again to reflect on how we can adapt these patterns for our present times. Today, to speak about religion in the common circles has become almost a taboo. And, there is no need to blame others for this fact. We, the so called faithful have in part the responsibility for the said situation, as we have often overloaded the religion with too many meticulous moral prescriptions! In this background, it is worth to remember the positive appraisal of *De agone christiano* by Roland-Gosselin that ‘Augustine made a harmony of

---

<sup>313</sup> J.K. Coyle, *Manichean Legacy*, 328

both religion and moral in it'.<sup>314</sup> We perfectly agree with him. In fact, in *De agone*, Augustine tried to formulate a rationale for Christian behaviour. This attempt was not based on mere hypothetical beliefs;<sup>315</sup> rather Augustine gave more importance to provide sound reasons for the Christian behaviour from Christian anthropology and theology, holding to the essentials. Meanwhile, the details of this practice are left to the criteria of Christian freedom and charity. In this sense we cannot agree with the observation of Luigi Alici that Augustine did not totally do justice to the *title* of the work.<sup>316</sup> Because, we have suggested in the third chapter that the absence of details of *agon* in terms of techniques and concrete program must be understood from a Manichean background and from Augustine's idea of the key role of incarnation in this *agon*. Besides, we think that this choice of Augustine to *the essential and the fundamental* is the key reason for its relevance for the Church even today. So we totally agree with the opinion of A. Bussoni: "*The moral exhortation still retains all its relevance; the habits of men, their proclivities, the common temptations, in fact, are not changed, nor the teaching of the Church in this particular sector*" (tr. mine).<sup>317</sup> Neither, this relevance is absent in the liturgy of the Church today. Particular importance is the conception of Christian life as a combat against the devil, envisaged by a prayer of Ash Wednesday.<sup>318</sup> In this sense, *De agone* becomes a criticism of the "settled Christianity" as suggested by L. Alici.<sup>319</sup> Besides, we have said above that our booklet is a nice catechetical modal from the pen of Augustine to educate the faithful in Catholic faith and true piety in order to keep them intact against the danger of proselytism in a simple way!<sup>320</sup> Hence, it is a model worthy

---

<sup>314</sup> Cf. B. Roland-Gosselin, 79

<sup>315</sup> This was Augustine's idea of Catholicism, when he left the religion of his mother!

<sup>316</sup> "*Se nel De agone christiano Agostino non può mantenere fino in fondo la promessa implicita nella scelta del titolo, in tutta la produzione successive egli raccoglierà e alimenterà costantemente questa linea tematica, qui appena abbozzata*". L. Alici, 52

<sup>317</sup> "*l'esortazione morale conserva ancora oggi tutta la sua attualità; non mutano, infatti, i costumi degli uomini, le loro proclività, le comuni tentazioni, né muta la dottrina della Chiesa in questo particolare settore*." A. Bussoni, 5

<sup>318</sup> This is found in the concluding prayer of *Laudes*. However, we note that while the Church invites her faithful to a assiduous battle in the *Lenten* season, for Augustine this battle is meant for the whole life of Christian till the end, Cf. *La Preghiera del mattino e della sera*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1989, 230

<sup>319</sup> Cf. L. Alici, 35

<sup>320</sup> "*Qui autem fidem catholicam bene didicit, et bonis moribus et vera pietate munitus est, quamvis eorum haeresim nesciat, respondet illis tamen*." *agon*, 4, 4 PL 40 293

of imitation for the pastors even now because many of Augustine's circumstances remain today, particularly in the field of proselytism.

Besides, Ludwig Koenen speaks about the contribution of Augustine in the formation of western culture. A particular contribution in this respect was the idea of "free will". Or in other words, the belief in man's responsibility for his deeds and for the misery which can result from them.<sup>321</sup> Seeing from this view point, we can say *De agone christiano*, from tip to toe, is a praise to this human freedom of choice.<sup>322</sup> But, beyond this positive appraisal of L. Koenen, the most important aspect for us, from a Christian point of view is the harmony that Augustine conceived between free will and divine assistance in the life of man. This one and the other are intimately and beautifully concretised in the concept of *Christus medicus humilis!*

At the end of the work, one may still think that the investigation could have been improved more. In fact, nobody can be hundred percent sure about the perfection of exposition of the true Augustinian idea of *agon* as it is spread through the whole of Augustinian corpus. But one thing we are sure, that this study can help the Christian faithful of today to understand better the essence of Christian life which should be a natural concern of every responsible Christian. Thus, St. Augustine can be proud of that with the fruit of his assiduous search, he still helps the present Christians in their search for the real meaning of Christian life. Augustine therefore is still continuing his pastoral care through his literal legacy. In the same line, this work reminds us of the *Rule (Praeceptum, yet another project of Christian life with a different addressee from the same author)*.<sup>323</sup> Because, it seems to us that this small work shares some characteristics with the latter. For example, it is noted that the *Rule*, though

---

<sup>321</sup> L. Koenen, 156

<sup>322</sup> "*Corona victoriae non promittitur nisi certantibus.*" *agon* 1, 1; "...et post ista cum invisibili hoste certamina, quoniam volentibus et amantibus iugum Christi lenes est, et sarcina eius levis, coronam victoriae mereamur." *agon.* 33, 34 PL 40, 289-290; 310

<sup>323</sup> Today the question of *Augustinian authorship of the Rule* is hardly raised, after the various scholarly studies realised in the past century, particularly by the exhaustive study of L. Verheijen.

<sup>324</sup> Referring to *Rule* 3. 1., T.J.van Bavel says "It is remarkable how few severe, ascetical elements are to be found in the *Rule*. This reference to fasting is almost the only one". *Commentary on the Rule*, in *The rule of Saint Augustine, with Introduction & Commentary*, Darton, Longman & Todd, London, 1984, 66

written as a guide to those who opt for a radical form of *agon* or ascetic life, is much far from being a severe ascetic rule.<sup>324</sup>

Finally, in terms of future research, the above mentioned possible affinity of *De agone christiano* with the *Rule* can be a motive for future study in some areas. We mention for example, *the areas of date, mutual dependence, fundamental inspiration*, etc. Besides in the *Indiculum* of Possidius, apart from the mention of Augustine's anti-Manichean books, there is a list of some Manichean errors. Those, from 8-17 are particularly important.<sup>325</sup> How these errors are presented or dealt by Augustine in *De agone christiano* could be yet another field of study!

### 3. CONCLUDING OBSERVATIONS

To sum up, we affirm that in *De agone christiano*, a true and complete idea of Christian *agon* in its essentials is explained. The techniques are not given because it was not meant to be a purely technique-oriented one, as were Greek and Manichean asceticism. Besides, Augustine loves the essential. In this respect we will remember the Manichean charity which, being slave to its cosmology was unable to open to non-Manicheans.<sup>326</sup> Again we can say that the significance of *De agone* does not finish here. Because the exposition of *agon* idea which was treated here concisely, is permeated throughout the entire Augustinian corpus.<sup>327</sup> The booklet was a precursor which contained the essentials and represented Augustine's maturity of the idea. Moreover, within our work, the *agon* definitely become interiorised.<sup>328</sup>

Thus, as we have mentioned in the introduction, the concept of *agon* was not new to Christianity. Augustine, from his part made a new elaboration of it in a more interiorised way and then handed it over to all the Christians as a patrimony or a spiritual legacy. Today, we can recognise the historical and religious importance of this writing, especially its contribution to a fundamental idea of Christian asceticism.<sup>329</sup>

---

<sup>325</sup> Cf. Possidius, *The Indiculum of Possidius*, in *Revisions* (appendix I), 172-173

<sup>326</sup> Cf. *mor.* II 15, 36, in *The Manichean Debate*, 85-86

<sup>327</sup> However, we think that *De agone* presented the core idea, so the later contributions are more in the sense of clarifications and thereby *additives or cumulative*.

<sup>328</sup> Cf. L. Alici, 36

<sup>329</sup> A.D'Ales, 144; L. Alici, 40

## La cuestión del *culto* a Jesús y el reconocimiento de su *estatus divino* en los orígenes del cristianismo\*

GLEN J. ARÁUZ, OSA  
*Estudio Teológico Agustiniano*

**Resumen:** *¿ Por qué razón los seguidores de aquel galileo, Jesús, quisieron hablar de él con términos que se aplicaban a Dios? ¿Le dieron culto verdaderamente como a Dios? ¿Qué les condujo a ello? En definitiva, ¿cómo se llega a las grandes confesiones cristológicas?*

Numerosos son los estudios que en la tentativa de barruntar una respuesta han esgrimido las más variadas hipótesis a partir de un atento y sesudo análisis de las fuentes disponibles.

Como una muestra reseñamos aquí los planteamientos de tres reconocidos especialistas en la palestra del cultivado campo de los estudios neotestamentarios. Ellos son, español Santiago Guijarro Oporto, «*Las “Confesiones de fe” en el Nuevo Testamento*»; L. Hurtado, profesor emérito de Nuevo Testamento en la Universidad de Edimburgo (Escocia), con dos de sus obras, *Los primitivos papiros cristianos. El estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (2010), *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús* (2013); y James D. G. Dunn, profesor emérito del Departamento de Teología de la Universidad de Durham (Inglaterra), *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento* (2011).

**Palabras clave:** orígenes del cristianismo, culto, cristología, *nomina sacra*.

**Abstract:** *Why were Jesus followers wanted to talk about him in terms that applies to God? Did they really worshiped Jesus as God? What made them do it? Definitely, how come their devotion to Jesus arrives to different Christological confessions?*

---

\* Mi total agradecimiento a Gilbert de Vera G. por su motivación y por tomarse el tiempo de leer estas páginas y ayudarme a afinar la comprensión del texto.

There are numerous studies that tried to provide answer to this question. To cite an example, we review some studies made by three particular authors. Namely, a spanish bible scholar, Santiago Guijarro Oporto who wrote *"The Confessions of faith, in the New Testament"*; L. Hurtado, with his two works, *The Earliest Christian Artifacts and the Origin of Christian manuscripts* (2010), and *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (2005); James D. G. Dunn s, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence* (2010).

**Key words:** Origins of Christianity, worship, Christology, *nomina sacra*.

## 0. INTRODUCCIÓN

La pregunta por la divinidad de Jesús así como la indagación sobre el culto tributado a su persona conocen una amplia discusión en el seno del alborozado auge de los estudios sobre los orígenes del cristianismo. El lugar que ocupa Jesús y la confesión de su condición divina en la doctrina cristiana es sello característico y único en la historia de las religiones. Su máxima cristalización doctrinal tiene lugar en el caldeado siglo IV. El trocho de historia que va del primer concilio de Nicea (325) al concilio de Calcedonia (451) no es el más laudable, ni mucho menos; amargos y enconados conflictos entre cristianos, argumentos, exégesis distorsionadas, fórmulas de compromiso, intolerancia, anatemas y exilio de líderes eclesiásticos honrados y sinceros, acompañaron las horas de aquella época, las horas inesperadas de la apoteosis cristológica: Jesucristo, verdadero Dios, consubstancial al Padre; perfecto en divinidad y perfecto en humanidad. Sin embargo, el camino de Galilea a Calcedonia fue largo y difícil.

La indagación histórica siempre es válida. *¿Por qué razón los seguidores de aquel galileo, Jesús, quisieron hablar de él con términos que se aplicaban a Dios? ¿Le dieron culto verdaderamente como a Dios? ¿Qué les condujo a ello?* En definitiva, *¿cómo se llega a las grandes confesiones cristológicas?* Son estas las preguntas que pilotan el presente trabajo. Numerosos son los estudios que en la tentativa de barruntar una respuesta han esgrimido las más variadas hipótesis a partir de un atento y sesudo análisis de las fuentes disponibles.

Como una muestra, reseñamos aquí los planteamientos de tres especialistas en la palestra del cultivado campo de los estudios neotestamentarios. Se trata de una comunicación del profesor español Santiago Guijarro Oporto, *«Las "Confesiones de fe" en el Nuevo Testamento»*, dos obras de L. Hurtado, profesor emérito de Nuevo Testamento en la Uni-

versidad de Edimburgo (Escocia), *Los primitivos papiros cristianos. El estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (2010), *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús* (2013), y una obra de James D. G. Dunn, profesor emérito del Departamento de Teología de la Universidad de Durham (Inglaterra), *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento* (2011).

La obra de J. Dunn es una contestación al abultado estudio de L. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (2008), del cual, una presentación condensada es el segundo estudio de Hurtado que aquí describimos. Dada la conexión con nuestra temática, de la primera obra referida de Hurtado, estudio de los manuscritos cristianos más primitivos, nos interesa el apartado que dedica al enigmático fenómeno de los *nomina sacra*, ya que allí el autor esboza un argumento sumamente interesante.

Para un mayor requerimiento que posibilite el pertinente cotejo lo saludable siempre será el contacto directo con las obras. Por este lado el lector no se encontrará más que con un intento descriptivo de las mismas. Antes, reparemos en algunos aspectos previos que ambientan nuestra exposición.

## I. RAÍCES Y PUNTO DE PARTIDA

### 1. JESÚS DE NAZARET EN CONTEXTO

De aquellos años en que la exégesis se encontraba dominada por la *Escuela de la Historia de la Formas* a nuestros días, la perspectiva ha cambiado y la investigación histórica sobre Jesús lejos de fenecer se augura prometedora y fecunda<sup>1</sup>. El siglo XX, polifacético en su acontecer, con el nuevo sistema de configuración tras la Primera Guerra Mundial y el sucederse de la Segunda como telón de fondo, constituye un punto de inflexión en la historia de la investigación. Desde los años ochenta, aproximadamente, se ha abierto paso una nueva forma de estudiar el “caso Jesús”;

---

<sup>1</sup> Para una presentación groso modo del desarrollo de la investigación histórica de Jesús puede verse el artículo de RAFAEL AGUIRRE, *Aproximación actual al Jesús de la historia*, en, CUADERNOS DE TEOLOGÍA DE DEUSTO (Nº 5), Universidad de Deusto (1996): 1-6. También está disponible la versión telemática en caso de no acceder directamente a la fuente impresa.

ciertamente nueva en el espíritu, nueva en su método, y nueva en los presupuestos e instrumentos de su crítica. De allí que se hable de una nueva etapa o *Tercera Búsqueda*<sup>2</sup>, *Third Quest*, como la denominaron por vez primera Stephen Neil y T. Wright, cuyos planteamientos propasaban los márgenes punteados por la teología del momento, más exactamente, por la *Apologética clásica*.

Téngase en cuenta, además, que es en el siglo XX cuando sobrevienen los hallazgos de material tan importante como la colección de textos de Nag Hammadi (1945) o los textos del Mar Muerto (1946-1947)<sup>3</sup>. A instancias de tales hechos, la arqueología bíblica se verá sumamente favorecida con mayores impulsos, aumentando para ello las sucesivas prospecciones en diversos terrenos con la devolución y subsiguiente recepción de un considerable cúmulo de resultados, ofreciendo así a la investigación posterior un suelo más sólido y menos movedizo sobre el cual desplazarse.

La *Tercera Búsqueda* no sólo desafiará el reparo y la reticencia de la teología a la investigación histórica, sino que además, defenderá y reivindicará la licitud de la investigación histórica sobre la figura de Jesús. El horizonte metodológico se verá enormemente ampliado; junto a la apertura y permeabilidad científica adquirirá entrada y estatus el enfoque interdisciplinar, dando cabida a numerosos estudios (antropológicos, sociológicos, arqueológicos, psicológico, etc.)<sup>4</sup> en los que el *horizonte histórico*

---

<sup>2</sup> Entre los exponentes más representativos de esta *tercera búsqueda* encontramos a GEZA VERMES, SEAN FREYNE, MARCUS BORG, E. P. SANDERS, G. THEIBEN, S. BRANDON, J. D. CROSSAN, J. P. MEIER, R. A. HORSLEY, P. STUHLMACHER, J. A. FITZMYER, B. J. MALINA, y J. D. G. DUNN. Sin olvidar al que ha sido el pionero en el ámbito hispano, el profesor RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO (Universidad de Deusto), junto a su grupo de cualificados colegas conformado por SANTIAGO GUIJARRO, CARMEN BERNABÉ U., ESTHER MIQUEL, ELISA ESTÉVEZ, FERNANDO RIVAS y DAVID ÁLVAREZ C.

<sup>3</sup> Dichosamente contamos traducciones y ediciones al castellano de estos textos. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO, *Textos de Qumrán*. Editorial Trotta, Madrid (1992). Afortunadamente contamos, también, con estudios sobre los textos. cf. VANDERKAM, J. – FLINT, P. *El significado de los Rollos del Mar Muerto. Su importancia para entender la biblia, el judaísmo y el cristianismo* (traducción de Andrés Piquer y Pablo Torijano), Editorial Trotta, Madrid (2010), 477pp. DAVIES, PH. R. – BROOKE, G. J. – CALLAWAY, PH. R., *Los Rollos del Mar Muerto y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid (2002), 215pp. Ambos estudios son interesantes, aparte de recientes, dado que nos ayudan a entender los textos. De elegir, me decanto por el primero; es un estudio pormenorizado de los manuscritos que va desde una semblanza histórica de los hallazgos hasta la aplicación de las nuevas herramientas tecnológicas para su estudio.

<sup>4</sup> Contamos con obras verdaderamente señeras. Cf. THEISSEN, GERD, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Terrae, Santander (1979).

será imprescindible. Aun cuando la insuficiencia para un consenso total persista –más por cuestiones de *comprensión* que por deliberaciones de matizaciones técnicas– uno de los grandes logros de la *tercera búsqueda* ha sido poner a Jesús en su mundo y en su contexto religioso y cultural, sin lo cual no se puede entender, ni él, ni el movimiento al que dio origen, que dicho sea de paso, nació como un grupo más entre los muchos que existían en la plural extensión religiosa del judaísmo del siglo I<sup>5</sup>.

## 2. JESÚS Y EL CRISTIANISMO

Para afectos de lo que aquí nos interesa, basta con afirmar que aquel movimiento que será conocido como «cristianismo» no cayó del cielo, por decirlo de forma coloquial; tampoco tiene su origen en unos decretos inaugurales de Jesús como se podría esperar de una deducción habitual. Remitirse a la génesis del cristianismo o a sus orígenes, implica aludir a un *proceso complejo y conflictivo* que dura, digamos, desde el año treinta de nuestra era hasta la segunda parte del siglo segundo, hasta lograr configurarse en lo que hoy conocemos como cristianismo<sup>6</sup>. Naturalmente, Jesús

---

MEEKS, W., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca (1988). MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas. Estudio histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca (1994). MALINA, B., *El mundo del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (1995). MIQUEL, ESTHER, *El Nuevo Testamento y las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella (2011). Desde el campo de la psicología cognitiva se ofrecen resultados de interés, así como desde las investigaciones neurocientíficas con el campo abierto de la «neuro-religión». Cf. OVIEDO, T. LLUÍS, *Fe intuitiva y fe reflexiva: desarrollos cognitivos y aplicaciones teológicas*, SCRIPTA THEOLOGICA N°43-44 (2009): pp. 95-103. LANA T., DAVID, *La neuroreligión y los límites del método científico natural*, SCRIPTA THEOLOGICA N°43-44 (2009): pp. 105-119.

<sup>5</sup> Proliferan los estudios que se esfuerzan por mostrar el plural y dilatado horizonte de la formación y desarrollo del judaísmo del Segundo Templo, deponiendo la caracterización monótona y legalista desde la que se ha solido identificar y definir al judaísmo. Un estudio reciente es el de, SACCHI, PAOLO, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo* (traducción de Carlos Castillo Mattasoglio y Adela Sánchez Rojas) Editorial Trotta, Madrid (2004), 606pp. Es una muestra de los trabajos más recientes que nos ofrecen una amplia visión del judaísmo del Segundo Templo. Basta con echar un vistazo al índice para comprobar que los temas son numerosos. Pero la particularidad que ofrece este estudio, es que su autor ha llevado a cabo la selección de los temas de acuerdo a la importancia que estos han tenido en la formación de lo que él denomina el «primer pensamiento cristiano».

<sup>6</sup> Para una visión global del proceso de formación de lo que será el cristianismo considero tres obras que desde una lectura personal me parecen apropiadas, dos de ellas muy recientes. MEEKS, WAYNE, *op. cit.*, 384. AGUIRRE, RAFAEL, *Del movimiento de Jesús a la igle-*

jugó un papel importante. El *impacto* provocado por él en sus seguidores fue decisivo, hasta tal punto de que puso en marcha una serie de grupos, diversos, que sin embargo, se vinculaban a su persona desde diferentes maneras. Las cosas fueron evolucionando. En un determinado momento asistimos a la salida de Palestina con los *judeo helenistas* o judíos de la diáspora (cf. Hch 8, 1. 4; 11, 19-30), hasta empezar aquí el *gran paso* de lo que inicialmente había sido un *movimiento intrajudío* de renovación, que es lo que Jesús realmente había promovido, a un *movimiento universal* en el que llega a destacar la obra de Pablo, junto a otras trayectorias y tradiciones. Es entonces como va surgiendo con todos los avatares y en un proceso complejo el cristianismo una vez que el movimiento inicial se separa de su matriz judía, así hasta desembocar en el movimiento de «uniformización» que se suele dominar como la *Gran Iglesia*, movimiento al que no confluyeron todos los grupos del movimiento jesuano, razón por la cual acabaron siendo proscritos<sup>7</sup>.

Ahora bien, de todo este proceso, y al margen de otras cuestiones no menos importantes, sólo nos interesa un aspecto: la *comprensión* que se llega a *adquirir* de Jesús y la veneración que empezó a conferírsele. Los evangelios nos hablan claramente de que el motivo de la predicación de Jesús era el reino de Dios ([*malkuta di elahā*, probable expresión aramea jesuana] cf. Mc 1, 14-15); nos hablan de su trágico final (cf. Mc 14-15 y par), y de la dispersión de sus discípulos ante hecho tan escandaloso como la muerte del maestro en la cruz (cf. Mc 14, 66-72 par; Mt 26, 56b). Junto a estos datos las fuentes también nos muestran a los discípulos que se vuelven a congregarse, y además, aducen que Jesús está vivo, que ha resucitado (cf. Mt 28, 6-7 par; Lc 24, 33-35; Jn 20, 18; Hch 1, 12-14; 2, 23-24; 3, 13-15; 4, 10. 33; 5, 30-31; 1Cor 15, 3-4) ¿Cómo se explica esto? ¿Qué sucedió después de la cruz para que los seguidores de Jesús se congregaran de nuevo y llegaran a una comprensión tan profunda de él?

---

*sia cristiana*, Bilbao, Editorial Descleé de Brouwier, (1989). WHITE, L. MICHAEL, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*, Verbo Divino, Estella (2007). STARK RODNEY, *La expansión del cristianismo* (traducción de A. Piñero), Editorial Trotta, Madrid, (2009). CROSSAN, J. D.,- REED, J. L., *Jesús desenterrado*, Barcelona, Editorial Crítica (2003).

<sup>7</sup> Para este tema la obra del experto en paleocristianismo EHMAAN BART, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Crítica, Barcelona (2003), y una obra más reciente del español Piñero, Antonio, *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*, Editorial EDAF, Madrid (2007).

Alguna explicación habrá a la pregunta de cómo después del aparatoso final de la cruz se llega a las grandes *confesiones* del Nuevo Testamento, hasta conferir a Jesús una *condición divina*. Las respuestas para esclarecer lo que hay detrás de la «experiencia pascual» son de sobra variadas<sup>8</sup>. Como presupuesto a lo que sigue nos quedamos con que los discípulos llegan a la certeza –sin saber con exactitud los medios– de que la cruz no había tenido la última palabra. Aunque la muerte de Jesús había provocado una crisis, o «disonancia cognitiva» como la llaman los psicólogos sociales, llegan a la certeza que les abre nuevos horizontes: *Jesús está vivo, Dios lo ha exaltado*. Pero, ¿cómo se justifica?

Veamos la respuesta que encontramos en los estudios que nos disponemos a presentar.

## II. ESTADO DE LA CUESTIÓN: PRESENTACIÓN DE TRES ESTUDIOS

### 1. SANTIAGO GUIJARRO: ORIGEN Y FORMACIÓN DE LA *CRISTOLOGÍA*<sup>9</sup>

El interés del profesor Guijarro en esta comunicación es, tratar de desvelar el proceso por el cual se fue gestando el descubrimiento de la

---

<sup>8</sup> Cf. Me remito a dos obras que abordan la cuestión. RÄISÄNEN HEIKI, *El nacimiento de las creencias cristianas*, Sígueme, Salamanca, (2011), pp.85-88; 298-310. LOHFINK GERHARD, *Jesús de Nazaret. Quién quiso, quién fue*, Biblioteca Herder, (2013), 487-489. Después de rechazar dos hipótesis Lohfink esgrime el argumento casi de tipo psicológico. Parte de que en el ser humano ya existe una estructura que le capacita a producir visiones y de la cual Dios se sirve para dirigirse a los hombres. De allí que toda visión sea total y enteramente obra del hombre, e igualmente, total y enteramente obra de Dios. Del mismo modo las experiencias pascuales de los discípulos pueden ser entendidas real y verdaderamente en un plano teológico como apariciones del Resucitado en las que Dios revela a su Hijo con poder y gloria, y a la vez, en el plano psicológico como visiones en las que ha sido la capacidad imaginativa de los discípulos las que ha creado la imagen del resucitado. GERD LÜDEMANN, A. Ö., *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología*, Trotta, Madrid (1995). Su tesis es contundente: el cuerpo de Jesús no sólo se descompuso como cualquier otro cuerpo en estado cadavérico, sino que además, afirma, detrás de los relatos de las apariciones lo que se encuentra es un estado de psicosis colectiva que les produciría ver visiones. Pero curiosamente un estado generalizado.

<sup>9</sup> En la introducción se ha presentado el título del artículo. No hemos accedido a la fuente impresa en donde se publicó, sino que contamos para el presente con la versión digital, extraída del sitio web que el autor dirige con su grupo de investigación: [www.origenes-delcristinismo.com](http://www.origenes-delcristinismo.com). Consultado el 16-11-2013. Además, artículos que abundan extensamente en el tema que aquí nos ocupa. Aunque contamos sólo con su versión digital, tres de ellos incluyen los datos de la fuente impresa en que ha sido publicado: «La “religiosidad popu-

identidad de Jesús. Para ello se centra en las «primeras confesiones de fe», pues a su parecer, estas proporcionan las claves que tuvieron los primeros cristianos sobre los recuerdos de la vida de Jesús. Ellas ofrecen el testimonio de por qué aquellos sucesos que fácilmente pudieron pasar al olvido, se mantuvieron frescos y fueron recordados como acontecimientos importantes, profundizando en lo que Jesús había hecho y dicho.

### *Una «fe discipular»*

Contrariamente a la enseña enarbolada por la *Escuela de Historia de las Formas*, la fe en Jesús no tuvo sus inicios después de la resurrección, como aquella creía. Antes de la resurrección, sostiene el profesor Guijarro, nos encontramos con ciertas manifestaciones de fe en Jesús. Reafirma que ciertamente la resurrección supuso un momento decisivo más no el absoluto en tanto origen de la fe en Jesús, ya que aquellas manifestaciones de fe, si bien, no pascuales, balbucean ya el reconocimiento de «algo» especial en Jesús. Así, las reacciones de admiración y preguntas que identifican los evangelios (cf. Mc 1, 27; 4, 35; 6, 1-3; 7, 35; 8, 27-30) estarían trasluciendo el reconocimiento de los espectadores de Jesús al sopesar con «algo» nuevo y distinto en él.

El caso ejemplar lo encuentra Guijarro en un aspecto conocido de la actividad histórica de Jesús y muy bien plasmado en los evangelios: el discipulado. El hecho de que los discípulos después de escuchar a Jesús decidieran dejar absolutamente todo para seguirlo es indicador de una actitud que llevaba consigo un reconocimiento de la *identidad* de Jesús. Si aquellos discípulos se avinieron determinadamente a dejar, incluso, lo que les daba identidad, seguridad y arraigo (casa y trabajo) es porque descubrieron en la persona de Jesús a alguien más que un predicador. Guijarro llama a esta actitud «fe discipular»<sup>10</sup>. He allí el inicio de su argumento. Es en esa actitud primera de adhesión donde deben buscarse las raíces de los posteriores credos o «confesiones de fe» que se tematizarán a partir de la «experiencia pascual». El encuentro de aquellos individuos con Jesús de Nazaret les cambió la vida, hasta el punto de implicarse de lleno en la misión de Jesús.

---

lar” en los comienzos del cristianismo»; «La tradición sobre Jesús y los comienzos del cristianismo en Galilea» [publicado en Estudios Bíblicos 63 (2005): pp. 451-479 ] «La tradición sobre Jesús y la formación de la cristología» [publicado en *RCat* 38/1 (20013): pp. 49-73]; «La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús» [publicado en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS vol. 85 (2010/333): pp-287-308]

<sup>10</sup> *Ibid.*, 2.

*La «fe pascual»*

Pero la muerte de Jesús puso en crisis la «fe discipular». Aquello que los discípulos vieron en Jesús entraba en shock –técnicamente una desproporción cognitiva– con el dramático y desgarrador final del Gólgota. La salida a la penosa crisis fueron las experiencias que han quedado descritas en los relatos pascales y que hablan de que Jesús estaba vivo. Según muestra Guijarro, alcanzar aquella certeza no debió ser cosa de un momento; una vez que llegaron a ella, tuvieron que buscar la explicación a la muerte de Jesús cuyo núcleo era que Jesús no estaba muerto, sino vivo. La explicación, no obstante, conoció varias versiones, todas ellas presentes en el Nuevo Testamento. Unas hablarían de un *ascenso* de Jesús a los cielos esperando que volviera de nuevo como Elías; y otras, en cambio, hablarían de que Dios lo había *resucitado*. En opinión de Guijarro esto dio lugar a dos modos de interpretación, o a dos cristologías: la *cristología de la segunda venida* y la *cristología de la resurrección*.

De las dos, la *cristología de la segunda venida* sería la antigua y la más judía, por lo que es probable que se desarrollara en un contexto palestinese, pero con muy pocas huellas en los textos actuales (cf. 1Cor 16, 22; Hch 3, 29-21). En el fondo afirmaba que la muerte en la cruz no había sido el final definitivo de Jesús, sino que Dios lo elevó al cielo, desde donde se esperaba que volviera. Comenta Guijarro que no se trataba de una confesión de fe propiamente dicha, sino de una convicción resolutive de algunos grupos frente a la avenida crisis que supuso la muerte de Jesús. La certeza es que «Jesús había ascendido junto a Dios y volvería para restaurarlo todo implantando el reino mesiánico»<sup>11</sup>. Mientras tanto, la *Cristología de la resurrección* a diferencia de la primera cuenta mayores rastros en los textos neotestamentarios y en los más antiguos escritos como son las cartas de Pablo. Ambas reflexiones fueron expresadas a través de una variedad de formas como, *himnos, credos y relatos*.

*El paso a la cristología*

¿En qué consistió este cambio y cómo se dio el paso a la cristología?  
¿Cómo se llega a las grandes afirmaciones sobre Jesús?

La respuesta de Guijarro es hasta cierto punto deudora de los planteamientos de L. Hurtado, que próximamente abordaremos, y de M. Hen-

---

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 4.

gel. Las deducciones se presentan razonables. Si las confesiones primitivas que recogen la convicción de aquellos primeros cristianos sobre la resurrección están presentes en las cartas de Pablo, qué otra cosa puede significar sino su anterioridad al mismo Pablo. Aquellas confesiones estaban en circulación cuando Pablo se incorporó al movimiento de Jesús. A partir de este dato Guijarro empieza a forjar la prueba de su argumento. Si tales confesiones contienen una fe elaborada y son anteriores a Pablo, los inicios de la cristología, concluye el autor, se gestan en una época sorprendentemente temprana, hacia los años 20 aproximadamente, siguiendo los cálculos de Hurtado y Hengel.

En efecto, hubo una evolución, mas no como un desarrollo espacioso y dilatado como habitualmente se considera<sup>12</sup>. La comunidad artífice fue nada menos que la de Antioquía, cuyo origen, siguiendo la información de Hechos de los Apóstoles, se remonta a la persecución acaecida a raíz de la muerte de Esteban (cf. Hch 8, 1), cuando algunos creyentes en Jesús tras huir de la asechanza empezaron a recabar en ciudades como Samaría (cf. Hch 8, 4), hasta alcanzar la costa levantina y afincarse, después, en Antioquía (cf. Hch 11, 19). Es un hecho que las tradiciones que portaban continuaron siendo objeto de ulteriores interpretaciones, además de incorporar nuevas tradiciones<sup>13</sup>. Es este el contexto en que Pablo oirá hablar de Jesús de Nazaret y de su movimiento, primero como perseguidor acérrimo, después, como seguidor ferviente.

Para mostrar el anterior proceso, Guijarro recurre al análisis de varias tradiciones presentes en las cartas de Pablo, transmitidas en forma de *cre-*

---

<sup>12</sup> Es lo que defiende por ejemplo MOINGT JOSEPH, en *La cristología de la Iglesia primitiva: el precio de una mediación cultural*, Concilium N° 261, (1997): 75-87. El título define la temática a desarrollar. La gran profundización cristológica del Nuevo Testamento se debe a la enorme influencia helenista, según plantea el autor.

<sup>13</sup> CARLOS GIL ARBIOL opina que la razón por la que los seguidores de Jesús recibieron la denominación de «cristianos» en Antioquía se debe a que ya no resultaban homologables al resto de grupos judíos. Es de suponer que la denominación es algo tardía y externa, ya que no la encontramos en las cartas de Pablo. Sin embargo, lo que interesa señalar es el motivo por el que surge dicha denominación. El profesor Gil piensa que en la base existen dos circunstancias conexas entre sí, por un lado, el desarrollo de unas experiencias extáticas, y, por otro, una reflexión teológica basada en la muerte de Jesús, detrás de la cual se encuentra la pregunta por su valor, y que luego encontraremos en Pablo. Asegura que las tradiciones de extracción antioquena que pueden identificarse en las cartas de Pablo se centran en la interpretación del valor de la muerte de Jesús. Cf. «*La primera generación fuera de Palestina*» en AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino (2011), 146-148.

dos. Se trata específicamente de los pasajes de **1)** 2Cor 1-9 –Rom 4, 17; **2)** 1Cor 15, 3-5; **3)** Rom 1, 3-4; **4)** Flp 2, 9-11 - Rom 10, 9<sup>14</sup>. En un primer momento, puntualiza Guijarro, las formulaciones estarían modeladas en forma de *beraká* (bendición) dirigida a Dios como autor de la resurrección de Jesús. Según se ve, el sujeto sobre el que recaía la atención no era Jesús, ni siquiera su resurrección, sino Dios mismo. Lo que hace la *beraká* es bendecir la soberanía y el poder de Dios manifestados en el hecho concreto de la resurrección de Jesús (cf. 2Cor 1-9 –Rom 4, 17). En un segundo momento se pasará de la *bendición pascual* (*bekará*), donde el referente es Dios, a una confesión donde el sujeto de atención es Jesús (cf. 1Cor 15, 3-5). La reflexión incorporará nuevos elementos: se refieren sucesos históricos y su conformidad con las Escrituras, y se afirma por vez primera el *beneficio* redentor de la muerte de Jesús. En Rom 1, 3-4 la reflexión parece haber dado mayores avances. Sería el cuarto momento. Dado el contexto del escrito y la naturaleza mixta de la comunidad a la que se dirige (judíos y paganos), la afirmación que allí hace Pablo era representativa de la fe de una amplia mayoría. No solo se afirma la procedencia davídica de Jesús, sino que teniendo como trasfondo la interpretación de textos escriturísticos (v.g. 2Sam 7 y Sal 2, 7) se le confiesa como *Hijo de Dios*: «*Constituido Hijo de Dios según el Espíritu santificador a partir de la resurrección de entre los muertos*».

Hasta aquí la secuencia de los textos refleja en progresión creciente la interpretación sobre la persona de Jesús. El gradual desarrollo de la primitiva cristología avanza a su cuarto momento, a su desenlace cumbre. Después de aquel impacto que produjo el primer encuentro con el galileo y ser testigos de su catastrófico final, y experimentarle ahora vivo y presente en medio ellos, los discípulos confiesan a Jesús de Nazaret como el *Señor* para gloria de Dios (cf. Flp 2, 9-11 - Rom 10, 9). Las Escrituras de Israel ofrecen la tónica; la certeza es definitiva: en el nazareno se ha cumplido lo que hablaban los profetas.

### *La reflexión cristológica y el monoteísmo judío*

Descrito el proceso que desemboca en las grandes confesiones de la condición divina de Jesús, sale al paso la pregunta decisiva de cómo se justifican dichas confesiones en el judaísmo del siglo I, cuna del movimiento

---

<sup>14</sup> Lo que aquí exponemos muy escuetamente está desarrollado en el mismo autor. Cf. *Ibid.*, 4-9.

jesuano. Nuestro autor dirá claramente que, la reflexión sobre Jesús, la cristología, llevada a cabo por sus seguidores constituyó una matización del estricto monoteísmo judío<sup>15</sup>. Arguye, como lo hará Hurtado, que el mismo judaísmo ofrecía unos presupuestos religiosos que predisponían a un tipo de reflexión como la articulada por los seguidores de Jesús. Uno de esos presupuestos era la existencia de ciertas «figuras celestes», de algunas de ellas se decía que habían experimentado prodigiosamente un raptó al cielo, tal es el caso del patriarca Enoc y del profeta Elías. También se habla de otras figuras, «no personales», como los ángeles, el espíritu de *Ywhw*, o la Sabiduría personificada, cuya función no era otra que la de mediar entre Dios y los hombres, buscando poner a salvo la trascendencia absoluta de Dios al mismo tiempo que se reconocía su cercanía a la creación; pero en ningún momento se percibe una equiparación entre tales figuras y Dios mismo.

El caso de Jesús sobrepasa los límites. Guijarro asevera que en los textos neotestamentarios, concretamente en las cartas de Pablo, se llega a percibir un intento incipiente de integrar dentro del estricto monoteísmo judío el descubrimiento de la condición divina de Jesús; la prueba está en la síntesis apreciable en los mismos textos que alcanza su clímax en la más solemne de las afirmaciones: *Jesús el Señor*. De aquí que las primeras y más antiguas formulaciones aparezcan en forma de himno, es decir, en un contexto litúrgico. En tal caso, aclara Guijarro, aunque no se confunde a Jesús con Dios Padre, «el descubrimiento de la identidad de Jesús conduce a una modificación de la idea de Dios haciendo surgir la imagen del Dios cristiano»<sup>16</sup>. Según esta opinión, nos encontramos en la obertura de la formulación de la fe trinitaria que culminará en los credos del memorable siglo IV.

### *Conclusión*

No existe un quiebre total y rotundo entre la «fe discipular» y la «fe post-pascual». Es lo mismo a decir que no existe el susodicho abismo entre el «Jesús terreno» o «Jesús Histórico» y el «Jesús Pascual», en otra mantra de Bultmann y sus adláteres. En resumidas cuentas, lo que se quiere poner de manifiesto es que la reflexión (cristología) que se formará tras la pascua tiene sus precedentes inmediatos en la misión histórica

---

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, 13.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, 13.

de Jesús, a partir del impacto que produjo en sus discípulos. Esta conclusión nos lleva a otra. La cristología no es cuestión intelectual o una elaboración advenediza, sino que hunde sus raíces en la adhesión («fe discipular») de aquellos discípulos que antes de la pascua ya percibían en Jesús algo más que un predicador, hasta alcanzar la mayor rotundidad con la definitiva confesión de que Jesús es el *Señor* junto al *único* Dios. La cristología, por tanto, no fue en sus orígenes un proceso in extenso que tardaría tiempo en compactarse. Los testimonios hacen pensar todo lo contrario; se trató efectivamente de una temprana formulación.

1. L. HURTADO. 1ª. HIPÓTESIS: LOS PRIMITIVOS MANUSCRITOS CRISTIANOS. EL CASO DE LOS «*NOMINA SACRA*»<sup>17</sup>

Tras ofrecer una presentación inventariada del material siguiendo diferentes parámetros de clasificación, y después de brindar de forma lacónica pero brillante algunos rasgos de los manuscritos, sobresalen dos curiosas consideraciones estudiadas de manera detallada en ulteriores capítulos. La primera tiene que ver con la interpretación que se da a la preferencia cristiana por el *códice* frente al *rollo*, evidente desde los más antiguos testimonios, especialmente para aquellos textos que los cristianos tenían en alta estima como las copias de los escritos del Antiguo Testamento y aquellos textos cristianos que estaban convirtiéndose en Escritura y que conformarán el canon neotestamentario<sup>18</sup>. Pero no es esto lo que ahora interesa. Nuestra atención se focaliza en la segunda cuestión, tan curiosa e importante como la primera; tiene que ver con el trato que en los manuscritos aparece dado a ciertas palabras, escritas de forma *abreviada*, colocando normalmente un trazo horizontal sobre ellas. A estas peculiares abreviaturas los estudios las denominan *nomina sacra* («nombres sagrados»). Para emitir una respuesta al respecto, Hurtado repara en dos puntos ineludibles: el *origen* y el *significado* de esta práctica. ¿Se trató

---

<sup>17</sup> HURTADO, L., *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca (2010), 105-146.

<sup>18</sup> Ambos cambios (del uso del papiro al pergamino y del formato rollo al código), son objeto de estudio del interesante artículo de CARBONELL S., JORDINA, *Fabricando pergamino durante la Antigüedad Tardía. Unas notas arqueológicas para los monasterios de Hispania*, Augustinianum, II (LIII) 2013, 469-499. Si bien la época estudiada avanza unos siglos más, sin embargo, la coincidencia en la novedad resaltada es la misma, cuyo artífice en el impulso de dicho cambio parece ser también el cristianismo.

de un modo convencional de escribir algunos términos claves o, por el contrario, dicha práctica tenía algún significado religioso?

### *La pregunta por el origen*

Del estudio de los manuscritos, advierte Hurtado, se desprende que en la más antigua etapa de la tradición gráfica cristiana, cuatro son particularmente las palabras que con mayor regularidad se escriben como *nomina sacra*, todas ellas con referencia a Dios y a Jesús: ΘEOC (ΘC, ΘΥ, etc.) KYPIOC (KC, KY, etc.) XPYCTOC (XC, XY, etc.) IHCOYC (IC, IY, y también, IHC o IH)<sup>19</sup>. El modo más general de esta peculiar forma de abreviatura comprendía la primera y la última letra de la palabra –en algunos manuscritos una que otra letra intermedia–. A esta forma se le denomina *contracción* (ΘC = ΘEOC). Sin embargo, hay manuscritos que presentan otra forma de abreviar, denominada *suspensión*, la palabra se reduce a las dos primeras letras. Es el caso, por ejemplo, del nombre de Jesús: IH = IHCOYC.

Parece ser que el empleo de los *nomina sacra* es una práctica extendida rápidamente remontándose a épocas muy tempranas, como mucho se piensa que en el siglo II era una convención ampliamente utilizada, aunque para muchos su datación y su origen continúa siendo cuestión disputada.

Hurtado llega a barajar una serie de posibilidades que puedan aproximarse al origen de esta práctica; busca la relación con otras prácticas gráficas similares de la época<sup>20</sup>. Abreviaturas, para entonces, se empleaban en la acuñación de monedas de la época romana, sin embargo, el modo de abreviar –no siempre el mismo– obedecía a la cuestión de espacio. Así mismo, las abreviaturas eran usadas en documentos literarios, y en algunas ocasiones se empleaba un trazo superpuesto a las mismas. Pero tampoco es el caso que sirva para justificar los *nomina sacra*, aunque se use la abreviatura por contracción ya que este uso es frecuente en las palabras con la que termina una línea, razón por la cual se colocaba el trazo horizontal, pero sobre la letra de la palabra que se acortaba; este trazo indicaba al lector que se habían omitido uno o más caracteres. Pese

---

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, 105-106. El uso de la *sigma* abierta ( ) parece ser característico de los papiros griegos.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, 108.

a la semejanza fenomenológica que pueda existir con las prácticas gráficas de la época, la práctica de los *nomina sacra* no tenía por finalidad ahorrar espacio; se trataba de una práctica mucho más normalizada, resultando significativa a partir de los nombres a los que precisamente se reserva dicha práctica, en modo alguno coincidentes con el resto de abreviaturas de documentos literarios, ya que en el caso de los *nomina sacra* remiten a vocablos fundamentales del vocabulario religioso de la fe cristiana.

Después de analizar una serie de teorías explicativas de las cuales Hurtado se distancia<sup>21</sup>, acepta de estas el planteamiento de una relación que existe entre los *nomina sacra* y el tratamiento que los escribas judíos daban al *tetragrámaton* (nombre de Dios). No obstante, tras efectuar una tarea de verificación entre los manuscritos bíblicos incuestionablemente judíos, especialmente aquellos fechados lo suficientemente pronto como para reflejar la praxis judío precristiana, ya estén escritos en hebreo o en griego, sopesa con que no se encuentra en ellos ninguna de las formas identificables con los *nomina sacra*. Aunque los judíos trataron de forma especial los principales nombres divinos no hay ningún precedente directo para el caso de *nomina sacra*. «Los testimonios manuscritos indudablemente precristianos no ofrecen base suficiente para suponer que alguno de los *nomina sacra* se originara en la más antigua praxis gráfica judía, que más tarde serían asimilados por los cristianos, quienes, a su vez, añadieron otros nuevos»<sup>22</sup>.

En otras palabras, los *nomina sacra* representan para Hurtado una innovación propia y temprana de los seguidores de Jesús, sin negar la base *fenomenológico-religiosa* del trato otorgado en el judaísmo al *nombre divino*. Por mucho que se insista en rebajar la práctica a la categoría de tendencia en cuanto variación específica, una pregunta permanecerá latente: ¿Por qué el trato especial al nombre de Jesús? ¿Por qué el nombre del galileo Jesús aparece tratado de forma equiparable al nombre de יהוה? ¿Cómo se justifica en el estricto monoteísmo del judaísmo del Segundo Templo, matriz del movimiento jesuano?

---

<sup>21</sup> Cf. Entre los trabajos citados se encuentra el pionero estudio de TRAUBE, L. *Nomina Sacra: Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung* (1907), junto a los estudios de PAAP, A. H., *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries* (1959); TREU, KURT, *Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im römischen Reich* (1973); KRAFT, R. A., *The «Textual Mechanics» of Early Jewish LXX/OG Papyri and Fragments*, 2003, y TUCKETT, Christopher, *Nomina Sacra: Yes or not?* (2003).

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, 120.

### *La pregunta por el significado*

Una vez acotada la cuestión técnica del origen, Hurtado inspecciona en el significado.

Algunas explicaciones han visto en el origen más inmediato de los *nomina sacra* el simple requerimiento por ahorrar espacio. Otras explicaciones en la misma estela de la exigencia práctica, pero con vistas a justificar el significado, consideran los *nomina sacra* como un recurso ingenioso de la praxis gráfica. La hipótesis de Tuckett representativa de este gremio de explicaciones afirma que los *nomina sacra* no serían más que formas abreviadas para facilitar la lectura. Su significado, en consecuencia, estribaría únicamente en su objeto, servir de orientación a los lectores de los textos.

Para Hurtado no se trata de una simple tendencia específica creada por el movimiento jesuano con unos determinados precedentes. Considera que los planteamientos que así suscriben parten de una visión demasiado sesgada; al igual que aquellos planteamientos que se acogen a las variaciones e incoherencias en el comportamiento de los escribas, a fin de refutar que los *nomina sacra* poseían un sentido religioso<sup>23</sup>. El criterio metodológico desde el que responde Hurtado es más que válido. Las variaciones tienen que existir. La cuestión no es si existe o no coherencia absoluta, sino, si es posible detectar pautas claras y una praxis gráfica más característica. En todo caso las variaciones patentizan de que no existía un sistema completo, efectivamente, pero ello no niega la praxis fundamental y regular de los *nomina sacra* frente a un relativamente pequeño número de textos en los que los escribas parecen no haber sido fieles a la práctica<sup>24</sup>. En resumidas cuentas lo que nos dice Hurtado es que, sobre los casos excepcionales se detecta una serie de pautas claramente predominantes en la praxis gráfica de los *nomina sacra*, cuyo significado era eminente-

---

<sup>23</sup> Cf. TUCKETT *supra* (436, 437, 442-443), basado en un estudio de C.H. ROBERTS, *Manuscript, Society and Belief in Early Christianity Egypt* (1953), es quien señala algunos casos excepcionales en los que las palabras considerados *nomina sacra* están escritas íntegramente: P.Oxy. 407; fragmentos del *Evangelio de María* (P. Oxy. 3525), Pastor de Hermas (P. Mich. 130), P72 (P. Bodmer VIII), P52 (P. Ryl 457), P.Oxy. 656, y algunos casos en P45 (P. Chester Beatty I) y P46 (P. Chester BeattyII). Según Hurtado, la observación de Tuckett aunque correcta está mal orientada, dado que lo que Roberts pretendía mostrar es que los *nomina sacra* son característicos de la abrumadora mayoría de los manuscritos cristianos, sean estos literarios o documentales. (cf. *Ibíd.*, *supra*. 135-137).

<sup>24</sup> Cf. 134, 138, 139, 142.

mente religioso. La inclusión del nombre de Jesús así como el de Cristo dentro de los términos a los que se daba un trato especial es una novedad de los cristianos, la cual estaría reflejando que desde tiempos muy antiguos existía ya una *identificación divina* de Jesús.

¿Cómo surgió y en qué consistía la *identificación*? Hurtado construye una hipótesis explicativa muy llamativa que desembocará en que los *nomina sacra* son una expresión visual del culto a Jesús y el reconocimiento de su *estatus* divino. Esta praxis (también cultural), sostiene, surgió en círculos judíos creyentes en Jesús. Postula además, que el primero de los *nomina sacra* que se escribió abreviado y con la línea horizontal era el relativo al nombre de Jesús; aunque curiosamente el trato se desarrolló en las dos formas (contracción y suspensión), textos datados hacia el siglo II muestran el nombre de Jesús contraído por suspensión (IH). IH parece haber sido una forma de representar el nombre de Jesús, acaso la más antigua, surgida en grupos judíos familiarizados con las técnicas exegéticas hebreas. El caso estaría relacionado a una antigua técnica de la *gematría*, que suponía otorgar un significado religioso al valor numérico de los caracteres alfabéticos<sup>25</sup>. Así, el valor numérico de IH es 18 y ello podría suponer una alusión al valor numérico de la palabra hebrea que significa “vida” (חַיִּים)<sup>26</sup>. Según esta hipótesis, para subrayar la lectura simbólica a par-

---

<sup>25</sup> No deja de ser llamativo que este caso aparezca en dos documentos que aunque no entraron a formar parte del canon neotestamentario nos consta de que gozaron de un gran aprecio y estima en algunas comunidades. Se trata de *Carta de Bernabé* y fragmentos de los *Stromata* de Clemente de Alejandría. « [Ambos] remiten a esa forma [IH], señalando específicamente su valor numérico (IH=18), al hablar de los trescientos dieciocho siervos de Abrahán en Gn 14, 14. Ambos estaban familiarizados con las copias griegas del Génesis en las que el número estaba escrito TIH, y ambos vieron en esta abreviatura un anuncio de Jesús y de la cruz: T (=330): su cruz, y IH (=18)= el nombre de Jesús» (*ibíd.*, 124). Sin embargo, Hurtado aplica una matización de acuerdo a su teoría: «...Es poco probable que la escritura del nombre de Jesús como IH se derive de la curiosa exégesis del número en Gn 14, 14. Por el contrario, escribir 318 en ese pasaje con los caracteres griegos TIH presupone y se deriva casi con toda seguridad del previo uso por parte de los cristianos de IH para el nombre de Jesús» (cf. *ibíd.*, 125). El uso de la T (*tau*) vendría dado por la previa identificación con la cruz (cf. *ibíd.*, 146-166).

<sup>26</sup> La técnica de la gematría es clara también en el conocido 666 (C), el número de la bestia (cf. Ap 13, 18; 15, 2), considerado comúnmente como una alusión al nombre de Nerón. También hay otra cifra a la que se aplica la gematría, el mentado 144,000 de Ap 14, 1 (PΥΔ). No obstante, me encontrado con que R. E. Brown, sostiene que el número 14, destacado en la genealogía de Jesús (cf. Mt 1, 17), está aludiendo al valor número del nombre «David» (דָּוִד) en hebreo, implicando un plus a su sentido teológico respecto al personaje de quien habla.

tir del valor numérico de la abreviatura IH de Jesús como equivalente a “vida”, se puso el trazo horizontal arriba, como se hacía con las letras que expresaban un número. Luego la práctica del trazo horizontal se extendería a otras *nomina sacra*, perdiendo toda alusión a un significado numérico. La forma IH se vio eclipsada cuando el conocimiento directo de la tradición judía y de sus artificios decayó. Este hecho explica que prevaleciera la forma por contracción.

### *Concluyendo*

Al hilo de lo expuesto, la reverente actitud judía hacia el tetragrámaton y los principales nombres de Dios encuentran su correlato en los *nomina sacra*. Pero, los cuatro primeros *nomina sacra* [ΘΕΟC,ΚΥΡΙΟC, ΧΡΥCΤΟC, ΙΗCΟΥC] constituyen una expresión particularmente llamativa de la «configuración binaria» de la primitiva devoción cristiana, de modo que, la veneración a Jesús estuvo modelada por la devoción a Dios y radicalmente vinculada a ella<sup>27</sup>.

## 2. LARRY HURTADO. 2ª. HIPÓTESIS: UNA MUY TEMPRANA «MUTACIÓN BINARIA» DEL MONOTEÍSMO<sup>28</sup>

Hurtado enfrenta en esta obra la aclaración de una cuestión: el motivo de la devoción a Jesús y su antigüedad. En un primer momento, Hurtado pasa revista a varios autores que han abordado la cuestión, aglutinando de forma clasificada sus opiniones en tres grupos: 1) los que piensan como Wilhem Bousset (cf. *Kyrios Christos*, 1933) que el reconocimiento de la condición divina de Jesús responde a una influencia neta de la religión pagana caracterizada por un asentado politeísmo, y en la que además existía un esquema de deificación que otorgaba el rango de divinidad a figuras destacables<sup>29</sup>; 2) los que como W. Horbury (cf. *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 1998) sostienen que el culto a Jesús como ser divino fue una variante dentro de las praxis cúllicas que ya se daban en el judaísmo en honor a figuras regias y mesiánicas;<sup>30</sup> 3) y, final-

<sup>27</sup> *Ibid.*, 114-115, 132. El entrecorillado dentro de la cita textual es mío.

<sup>28</sup> Aquí se aborda la otra obra del mismo autor, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús*, Sígueme, Salamanca (2013).

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, 38.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, 38-40.

mente, un tercer enfoque representado por la opinión de Timo Eskola (cf. *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*, 2001) y Richard Baukham (cf. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, 1998) cuya propuesta concluye en que la devoción a Jesús no es más que una consecuencia de la convicción teológica a la que llegan los discípulos de Jesús: de la certeza de que Jesús ha sido exaltado por Dios se llega a la convicción de que comparte el trono divino<sup>31</sup>.

Hurtado reconoce la plausibilidad de los planteamientos anteriores, pero desde allí critica su insuficiencia al dejar pendiente una cuestión sumamente crucial: ¿Por qué en el desarrollo del judaísmo del Segundo Templo no poseemos indicios de algo semejante a lo ocurrido con Jesús, como el culto a la sabiduría, por ejemplo, en términos personificados y de reconocimiento de estatus divino? La solución que ofrece Hurtado, y que recorre toda su obra, es que el culto a Jesús apareció en épocas bien tempranas del movimiento jesuano y careció de auténtica analogía en el mundo judío, constituyendo un fenómeno sin precedentes. De manera que cualquier planteamiento que busque articular su justificación desde el modelo gradual-evolutivo o desde de los esquemas de exaltación al héroe existentes en la religiosidad pagana, simplemente se ofrecen inadecuados.

Para Hurtado, los argumentos a favor de que el culto a Jesús careció de auténtica analogía en el mundo judío, y antiguo en general, y de que fuera un fenómeno rápido –descrito por él como una «erupción volcánica»– están respaldados por textos tan tempranos como las cartas de Pablo. El argumento que desprende es más o menos el siguiente: entre los motivos que alimentaron en un primer momento la vehemente oposición de Pablo, y, en un segundo momento su posterior «reorientación religiosa», se encuentran las afirmaciones que aquellos grupos hacían de Jesús y la veneración que le tributaban. A este hecho, según Hurtado, estaría aludiendo Pablo cuando habla de su «reorientación religiosa» (cf. Gal 1, 15), o cuando establece la relación positiva entre el «crucificado» y el pasaje de Dt 21, 2-3, o en la consideración de 2Cor 3, 7-4, 6. Sumando a ello la existencia de un material tradicional en las cartas de Pablo cuyo origen es anterior a él, y que presupone un elevado concepto de Jesús (cf. 1Cor, 16-22;

---

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, 40-42. En T. ESKOLA, es firme la opinión acerca de un paralelismo con el esquema místico judío de exaltación, la *merkabá*. Este término significa literalmente «carro» y en algunos textos místicos judíos se usa para designar el trono de Dios, seguro que en referencia a la visión de Ez 1.

Rom 8, 15; Gal 4, 6). En consecuencia, Hurtado concluye que de las cartas de Pablo, en cuantos testimonios tempranos, se deduce que la veneración a Jesús de Nazaret en virtud del reconocimiento de su estatus divino aconteció muy temprano y estaban expresados en sus componentes fundamentales ya en las dos primeras décadas tras la muerte del galileo.

Así el argumento y la conclusión, para el profesor de Edimburgo resulta del todo imponderable concebir la «deificación» de Jesús como un proceso evolutivo, y menos, como influencia de la religiosidad pagana, ni siquiera por vía filtración a través de los judíos de la diáspora. Si bien es verdad que estos, los judíos de la diáspora, supieron adaptarse, y más de alguno granjearse ciertas ventajas, no consta que esa adaptación les llevara a asumir la religiosidad pagana. En cualquier caso, el vínculo a la religión ancestral se mantuvo firme, aun desde los diversos condicionamientos y pese a las influencias a las que estaban expuestos.

Si para el monoteísmo excluyente del Segundo Templo incorporar otra figura de forma particular junto a Dios como objeto de veneración era algo inaudito, entonces, cómo se explica el culto a Jesús y su vinculación con Dios de una forma tan asombrosa tal y como se refleja en textos tempranos como las mismas cartas de Pablo. Para responder, Hurtado desarrolla un modelo conceptual desde los estudios más actuales de la historia de las religiones<sup>32</sup>; aduce que en las tradiciones religiosas pueden aparecer importantes innovaciones vinculadas por lo general a intensas experiencias que a sus receptores les causan la impresión de ser nuevas revelaciones. Esto permite hablar de «mutaciones extraordinarias». Sin embargo, en el caso de Jesús no deja de ser paradójico frente a la escrupulosidad del judaísmo. Entonces, ¿cómo explicarlo?

Hurtado llega a la conclusión definitiva de su teoría: el culto a Jesús es la respuesta a la firme convicción dentro de los primeros grupos jesuanos de que el Dios uno de la tradición bíblica deseaba que Jesús fuese venerado de esa manera<sup>33</sup>. En otras palabras, el culto a Jesús era querido por Dios. Pero, ¿cómo se produjo tal convencimiento? La respuesta de Hurtado no deja de ser peculiar; asegura que los seguidores de Jesús fueron objeto de intensas experiencias reveladoras poco después de su ejecución<sup>34</sup>, las cuales, les otorgaban la certeza de que Dios había concedido a Jesús un honor y una gloria en el cielo.

---

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, 52-53

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, 54.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 55.

### Concluyendo

Al sustentar que Jesús era divino y, en consecuencia, rendirle culto, Hurtado afirma que los primeros cristianos transitaron por la senda del «binitarismo», pero no por las del «diteísmo». El autor distingue claramente entre ambas. El *Binitarismo* indica la creencia que postula estrictamente la existencia de un Dios único que desea conservar su trascendencia en sus relaciones con el mundo; para ello se apoya en un *agente* que se halla «a su lado» y le está subordinado. El *agente* es una figura divina relacionada con la primera y distinguible de ella en importancia: la primera es plenamente Dios, la segunda participa de esa divinidad. Según esta «mutación binitarista», Jesús es divino, pero en «segundo grado». El *diteísmo*, por el contrario, se refiere a la existencia de dos dioses iguales; entre uno y otro no se distingue debidamente un orden de precedencia, puesto que ambos tienen las mismas características, propiedades y poderes, sin ninguna distinción. El *monoteísmo binitario* tiene cabida, según Hurtado, en el pensamiento judío de esta época, porque no rompe estrictamente con el Dios único exigido radicalmente por la fe israelita.

Por último, Hurtado sostiene que estrictamente hablando, no hay propiamente divinización, es decir, que la condición divina de Jesús no constituía un ejemplo claro de apoteosis tal cual sucedía en la religión pagana. Así lo afirma expresamente: «*Jesús no se convirtió en un Dios. Antes bien, le tributaron una devoción que expresaba el reconocimiento típicamente de sus seguidores de que él era el emisario exclusivo de Dios, y en quien se reflejaba de forma singular la gloria del Dios uno y para quien Dios Padre exigía entonces una veneración total como para un Dios*»<sup>35</sup>.

### 3. JAMES D.G. DUNN: ENTRE UN CONTINUO «SÍ Y NO»

La propuesta de Hurtado es bastante razonable, y diría que con buena recepción dentro de una sensata especulación teológica. Sin embargo, deben tenerse muy en cuenta las matizaciones de Dunn, cuya teoría presentamos a continuación<sup>36</sup>.

La obra de J. Dunn se presenta estructurada en cuatro capítulos y se propone ofrecer una visión amplia del asunto, abordando en el primer

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, 55-56.

<sup>36</sup> Cf. DUNN, D. G., JAMES, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Testimonios del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (2011).

capítulo el esclarecimiento de cuestiones elementales como la naturaleza y significado que tenía el vocabulario cultual empleado por los primeros seguidores de Jesús según el Nuevo Testamento, así como el esclarecimiento de vocablos como «adorar», «invocar», «venerar, etc. Dunn concluye que la figura de Jesús toma parte dentro del culto, más no es el «sujeto» a quien se dirigen.

En el segundo capítulo, Dunn articula una respuesta a la pregunta de cómo era la práctica de tal culto; es decir, cómo se llevaba a cabo la oración, himnos, salmos banquetes en honor de Cristo. De su análisis deduce que el vocabulario que más explícitamente se usa para la oración se aplica exclusivamente a Dios; Jesús era incluido como aquel que estaba a la derecha de Dios<sup>37</sup>. En las composiciones hímnicas sucede lo mismo; los únicos himnos que son dirigidos directamente a Cristo se encuentran en el libro del Apocalipsis (cf.4, 11; 5, 12 y 5, 9-10), fuera de estos, los demás himnos son en verdad himnos *sobre* Cristo, mas no *dirigidos a* Cristo”: se dirigen a Dios por Cristo<sup>38</sup>.

En el tercer capítulo, imprescindible, reflexiona acerca del monoteísmo judío de la época y la relación que con él guardan los mediadores celestiales y los agentes divinos. Dunn entra a especificar quiénes eran éstos: figuras como el *Espíritu*, la *Palabra divina*, la *Sabiduría*; *ángeles* que intervienen entre la divinidad y los hombres, pero también individuos que son exaltados al ámbito divino entre los que destaca la figura de Enoc, Moisés, Elías o Melquisedec.

Es ya en el cuarto capítulo, donde aparece el tema fundamental que nos atañe y que da título a la obra de Dunn: ¿dieron culto a Jesús los primeros cristianos?, ¿lo consideraron divino?

Es inevitable la perplejidad para quien accede a la obra de Dunn ante ese traqueteo continuo y casi irresoluto de un «sí pero no». La cuestión es más compleja de lo que parece, o más que un simple *sí* o un *no*. Para ofrecer una respuesta matizada como el «sí pero no», Dunn explora una variedad notable de temas conexos entre sí: la misión histórica del judío Jesús y la función que el Dios de Israel desempeñaba en su vida religiosa. En este marco, Dunn agita la reflexión con una pregunta: « ¿fue Jesús monoteísta? »<sup>39</sup>. El interrogante se acusa absurdo, pero no lo es, sostiene Dunn, ya que es necesario tener claro este aspecto. Las pruebas a favor de una

---

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, 52.

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, 57-59.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, 117-120.

respuesta positiva son fehacientes: 1) la educación familiar de Jesús; 2) la mención explícita de Dios en su enseñanza: referencia a la *Shemá* y a Lev 19, 18, la enseñanza del reino y la oración misma de Jesús al Padre.

Del mismo modo, Dunn se da a la tarea de analizar también los títulos aplicados a Jesús, sobre todo el título de «Señor» (cf. Flp 2, 5-11; 1Cor 8, 6; 15, 24-28)<sup>40</sup>—en aparente competencia con el mismo título aplicado a *Yhwh* en el Antiguo Testamento—, junto a otros temas como la consideración de los primeros cristianos sobre Jesús y su relación con los principales mediadores divinos: *Espíritu, Palabra, Sabiduría*<sup>41</sup>; Jesús como último *Adán*<sup>42</sup>; los textos del Nuevo Testamento que llaman estrictamente «Dios» a Jesús en especial el prólogo del Evangelio de Juan (cf. Jn 1, 1-18) y el Apocalipsis (cf. Ap 1, 12-16; 5, 13-14; 7, 17; 14, 4)<sup>43</sup>.

El caso más paradigmático y sobremanera emblemático es Flp 2, 5-11. Un himno que evidentemente tiene evocaciones de Isaías 45, 23, pasaje éste, por otra parte, central y fundamental en la historia religiosa de Israel. Dunn se plantea al respecto varias preguntas: «¿Exige el himno dar Cristo la reverencia otorgada únicamente a YHWH? ¿Se debe presentar el juramento de lealtad que se prestaba al único Dios?»<sup>44</sup>. Antes de aventurar cualquier respuesta repara en el último versículo del texto himnico, «... para gloria de Dios Padre»; según él, aquí yace la clave. El himno está indicando que «el culto al único Dios debe expresarse ahora mediante la confesión de Jesús como Señor»<sup>45</sup>. Recogiendo la opinión de Larry Kreitzer afirma que el «*eis doxan teheou patrós*» revela un aspecto del modo como se expresaba el monoteísmo judío a la luz de la exaltación de Cristo»<sup>46</sup>. Entonces, «la confesión de Jesús como Señor es el modo en que se expresa la veneración al único Dios. El señorío de Cristo constituye tal categórica manifestación del poder salvífico de Dios que la confesión de Jesús como el Señor es una confesión del único Dios. Al confesar la fe en el único Dios se revela también su unicidad en Jesús como Señor»<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, 129-147

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, 147-164

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, 171-176

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, 148-155; 162-170.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 134-135.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>46</sup> KREITZER, L. J., *Jesus and God in Paul's Eschatology*, JSNTS 19, JSOT, Sheffield 1987, 161. *op. cit.*, 135.

<sup>47</sup> DUNN, D. G., JAMES, *op. cit.*, 135.

Al igual que Hurtado, Dunn concluye que el monoteísmo de Israel era mucho más amplio de lo que habitualmente suponemos. Como Hurtado, también sostiene que el judaísmo del Segundo Templo había ido abonando favorablemente el terreno religioso para la posible consideración de un individuo como un ser divino. No obstante, la cuestión radical no es más difícil de responder. Si bien la religión de Israel, marco cognitivo, social, cultural y religioso de Jesús y sus seguidores, dejaba sin aclarar la presunta existencia de otros dioses, en ningún caso se concebía la idea de dar culto a otro ser que no fuera *Yhwh*, el Dios de Israel. Aunque el judaísmo del Segundo Templo habría creado una atmósfera en la que podía plantearse la cuestión del culto a Jesús como un corolario lógico del estatus que se le atribuía, no había precedente alguno al que los cristianos pudieran recurrir para justificarlo.

Constataciones como la invocación del nombre Jesús (cf. Flp 2, 10), llamar «Señor» a Jesús (cf. 10, 9) al igual que a *Yahwh* o considerarlo *Logos* de Dios (cf. Jn 1,1. 9.14), su *Palabra* encarnada –ya no *personificada* sino *personalizada* como mantiene Dunn– o *Espíritu* vivificador, ¿suponen realmente una divinización de Jesús y, en consecuencia, un auténtico culto? A simple vista la respuesta se antojaría positiva, y como prueba la referencia inmediata sería el Cuarto Evangelio, en el que se defiende la preexistencia de la Palabra divina que se encarna luego en Jesús: «*Y el Verbo se hizo carne*» (Jn 1, 14); la referencia al libro del Apocalipsis sería todavía más clara, ya que en él se ve con toda transparencia que Jesús, identificado como el Cordero, es exactamente *igual* a Dios y equiparable en todo a él. Aún con las diáfanos y escasas referencias (cf. Jn1, 1; 1,14; 20, 28; Ti 2, 13; Hb 1,8; 2P 1, 1), Dunn detecta que existen reservas, o un cierto pudor, en declarar claramente que Jesús *es* Dios.

El culto cristiano primitivo estaba destinado sólo al Dios de Israel, pero con la convicción de que Jesús estaba completa e íntimamente unido a ese Dios se le incluía en dicho culto. Según Dunn, esta misma convicción es la que se encuentra en los llamados «himnos prepaulinos». Los primeros cristianos *no* dieron a Jesús un culto estricto, sino al Dios único *mediante* Jesús. Ahora bien, ¿qué decir de esos casos de clara «divinización» en donde se considera de algún modo que Jesús es Dios? Dunn responde al respecto que Jesús era entendido como la encarnación de la *cercanía* del Dios trascendente; que él era en un sentido real Dios mismo acercándose a la humanidad. Ciertamente existía la firme certeza en aquellos creyentes de que Jesús participaba de la sabiduría y del designio divino, y que invocarlo era el medio y el camino por el que debían de llegar a

dar un culto verdadero al Dios trascendente<sup>48</sup>. La mediación de Jesús era superior a la de las otras figuras que conocía el judaísmo, más todo ello distaba mucho de considerarlo *esencialmente* «Dios».

La argumentación de Bauckham, seguida por Hurtado, como también la del mismo Hurtado adolecen para Dunn de asidero convincente. Bauckham defendía un «monoteísmo cristológico»<sup>49</sup>, Hurtado argüía a favor de la temprana irrupción del culto a Jesús, presentando el rechazo y la actividad persecutoria de Pablo como efecto de dicho culto. Conforme a su análisis, Dunn juzga ambas propuestas carentes de plausibilidad. Bien es verdad que reconoce el impacto que produjo Jesús en sus seguidores. Es posible que en el modo en que los discípulos recordaban a Jesús encontraban toda la fuerza necesaria no sólo para acercarse a Dios mediante él, sino también para reconocer que Dios había llegado a ellos por medio de Jesús y de su misión; sin embargo, Dunn, llevado por el planteamiento de Cullmann y de Fee estima oportuna la distinción entre lo *ontológico* y lo *funcional*, válida a tener cuenta en el análisis de textos como 1Cor 8, 5-6; 15, 24-28, recurrentes en la argumentación<sup>50</sup>.

### *Concluyendo*

En cuanto contestataria la obra de Duun al estudio de Hurtado, la respuesta se condensaría en los siguientes términos:

«La tesis de que el rechazo de Pablo precristiano a las reivindicaciones que los primeros cristianos hacían en favor de Jesús puede y debe entenderse como fruto de su indignación por la *devoción cultural* que aquellos daban, va más allá de las pruebas y corre el grave peligro del error clásico de la *petitio principii*, es decir, de la petición de principio, una falacia que ocurre cuando la proposición a ser probada se incluye implícita o explícitamente entre las premisas [...] En suma, el argumento a favor de la existencia de una devoción muy primitiva a Jesús entre los primeros cristianos no se ve ayudado ni fortalecido recurriendo a las razones por las que el Pablo precristiano los persiguió. En todo caso, el llamativo silencio de Pablo con respecto al carácter controvertido de su cristología, implica que no era tan con-

---

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, 180-182.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, 180-182

<sup>49</sup> BAUCKHAM, R. J., *Jesus and the God of Israel*, Paternoster, Milton Keynes (2088), 224. *Op. cit.*, 137.

<sup>50</sup> Cf. DUNN, D. G., JAMES, *op.cit.* 142.

trovertida, ni para los primeros cristianos ni para la mayoría de los judíos de su tiempo”»<sup>51</sup>.

De todo este entramado, lo importante, opina Dunn, es la convicción de que los primeros cristianos con esa manifestación más o menos diáfana de la divinidad en Jesús, y con frases tan fuertes como la de Filipenses 2, 11, «*Para que al nombre de Jesús se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos*», expresión máxima del monoteísmo de Israel en Isaías 45, 23 –en su versión de los LXX–, no se rompía el estricto credo monoteísta que prohibía rendir culto a nadie que no fuera Dios. A pesar de venerar la figura de Jesús de Nazaret como el «Hijo» exaltado por Dios, se afirmaba que la divinidad era única, y que Dios, el Padre, era siempre mayor y más importante que el Hijo. Por eso, salvo en el caso del Apocalipsis, y con algunas notas en el caso del evangelio de Juan, a la pregunta de si los primeros cristianos dieron verdadero culto a Jesús y si lo consideraron Dios, la respuesta, concluye Dunn, ha de ser negativa. El Jesús exaltado no era el destinatario del culto como si fuera totalmente Dios o se identificara plenamente con él. La veneración que se le tributaba se entendía como culto dado a Dios *en él y mediante él*. Así dice: «*el culto de Jesús en Dios*» y «*de Dios en Jesús*». «*En consecuencia el monoteísmo cristiano si debe ser monoteísmo verdadero, tiene que seguir afirmando que sólo Dios, sólo el único Dios, debe ser destinatario del culto. La especificidad cristiana en el conjunto de las religiones monoteístas se encuentra en su afirmación de que a Dios se le da el culto más efectivo en Jesús y mediante él...*»<sup>52</sup>.

Finalmente, Dunn cierra su obra con unas declaraciones teológicas muy sugerentes en las que afirma que, frente a judíos y musulmanes, el cristianismo ofreció una fórmula, esta es: la «divinización de Jesús», como un modo de cruzar el abismo entre la divinidad trascendente y la humanidad<sup>53</sup>. De manera que, en contra de la opinión de judíos e islámicos, el cristianismo no es una religión triteísta sino monoteísta, puesto que sostiene que el único destinatario del culto es el Dios único.

### III. CONCLUSIÓN

Desde la investigación histórica, siempre legítima, hemos tratado de presentar algunas explicaciones a la llamativa y asombrosa confesión de

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, 143-147.

<sup>52</sup> Cf. *Ibid.* 182.

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.*, 182.

la condición divina de Jesús y su culto en la amplitud de la praxis cultural monoteísta judía del movimiento jesuano, a sabiendas por adelantado de que en ninguno de los textos de la tradición Jesús se denomina a sí mismo Dios. Es una cuestión sumamente crucial.

Jesús debe de haberse sentido en una relación personal, e incluso de comunión filial con Dios, a quien llamaba *Abbá*. Es más que acertado pensar que la convicción de Jesús de haber sido *llamado* o *enviado* de una manera especial (cf. Mt 10, 40) a la vista de la llegada del Reino de Dios está relacionada con su evangelio y con sus obras. Pero de aquí, a la pregunta de cómo se consideraba Jesús el terreno se vuelve más movedido pueden con pocas respuestas seguras. Lo que es claro es que Jesús debió causar un tremendo impacto en sus primeros seguidores, tal como lo sostiene el profesor Guijarro desde el inicio de su exposición. Es probable que buena parte de la especulación cristológica durante el primer siglo pudiera proceder de la memoria de su persona apasionante, actualizada y mejorada en el culto de los primeros cristianos<sup>54</sup>.

La consideración de los textos transmitidos en los primitivos manuscritos proporciona un inventario asombroso. Estos constituyen una clara prueba de la riqueza y diversidad de los textos compuestos, leídos, copiados y distribuidos entre los primeros cristianos. Estos «artefactos», no sólo ofrecen testimonios considerablemente tempranos y muy valiosos para comprender la historia textual de los primitivos escritos cristianos, junto a esto, permiten presentar un panorama más amplio de la historia y de la cultura material, expresión genuina de aquel movimiento conocido como «cristianismo».

En la articulación de un discurso teológico las propuestas que se han expuesto deben ser examinadas con más profundidad. De cualquier modo, estoy de acuerdo con Dunn en sus planteamientos sobre el culto cristiano dado exclusivamente a Dios *a través* de Jesús y por la *intermediación* de éste. Igualmente pienso que es correcta la idea de que los primeros cristianos concibieron la comprensión divina de Jesús o el «Cristo de la fe» –terminología que a mi juicio no hace justicia a una comprensión global– sobre la base de la misión terrena de Jesús como la representación de Dios más cercana a los hombres, y el ser humano más cercano posible a Dios. También estoy de acuerdo en que la consideración del Jesús exaltado como *Logos*, *Sabiduría* y *Espíritu*, *terminus a quo*, diseñará la base del «proceso de divinización» cuya síntesis se materializará plenamente

---

<sup>54</sup> Cf. RÄISÄNEN, HEIKI, *El nacimiento*, 298.

en los primeros concilios ecuménicos, *terminus ad quem*, una vez que el cristianismo se encuentre extendido y asentado en un suelo que no es el de su cuna de origen.

No obstante, se sigue discutiendo si el monoteísmo discurre intacto en este culto. El monoteísmo es una categoría flexible. Con todo, cuanto más se acentúa la devoción a Jesús –y no sólo con palabras honoríficas dirigidas a él–, más posible es –contra las intenciones de estudiosos como Hurtado– ver en ello una tendencia latente hacia el *diteísmo*. Por eso alguien como Celso llega a acusar a los cristianos de incoherencia cuando rechazan el culto a los dioses, afirmando que adoran a un solo Dios, y sin embargo adoran hasta la extravagancia al hombre Jesús<sup>55</sup>. Sin embargo, las «dos deidades» no son iguales. Jesús aparece como una especie de héroe deificado por debajo del Dios supremo, pero con carácter divino. Una crítica igual de animosa aduciría hoy que el entusiasmo cultural, que llegó algunas veces a la extravagancia, hizo por Jesús lo que la devoción popular hizo luego con su madre.

La oscilación entre el continuo «*sí pero no*» de la propuesta de Dunn insinúa que antes de emitir un juicio a cualquier nivel, sobre todo al tratarse, como es el caso, de tradiciones y textos muy antiguos cuyo suelo primero y religioso no fue otro que el judaísmo, deben tomarse *cum grano salis*, y acogiendo el «principio» metodológico de la humildad. No sea que por mostrar la apoteosis del cristianismo y su novedad –en ningún momento puesta en duda– se subestime la rica historia escondida en las fuentes. Ni siquiera la más crítica exégesis debe ser tan optimista, por lo menos no en exceso. Tiene razón Hurtado cuando al abordar uno de los textos neotestamentarios concluye que ciertamente no podemos saber del todo lo que aquellos primeros cristianos querían expresar. En modo alguno se favorece un pesimismo arduo. La opinión de Hurtado pone en guardia a cualquier interesado que se sienta atraído por el tema y que necesariamente debe pasar por un análisis de los testimonios neotestamentarios, que evidentemente resguardan en sus líneas la confesión en aquel judío de la Galilea que pasó por este mundo haciendo el bien, que llamaba a Dios *Abbá*, y que hablaba con autoridad: el *Señor Jesús*.

---

<sup>55</sup> Cf. ORÍGENES, *Contr. Cels*, B AC. Madrid (2001), 8, 12. CELSO, *Discurso verdadero contra los cristianos*, Alianza Editorial, Madrid (1989), 29, 38.

## ***Ecclesiam suam* (1964-2014): Para un justiprecio de Pablo VI, el Papa ‘transfigurado’**

SANTIAGO DÍEZ BARROSO

***Ut queant laxis...*, para cantar a Giovanni Battista Montini<sup>1</sup>**

**Resumen:** Pablo VI, el papa clarividente, sencillo, profético, dialogante, ecuménico y espiritual, que supo acompañar magistralmente a la Iglesia en el nuevo Pentecostés del Vaticano II, dejó plasmado su talante en ‘*Ecclesiam suam*’, escrito programático, que había de marcar todo su pontificado, al propio Concilio y el quehacer de varias generaciones de cristianos, también la nuestra. Vivió la cruz siempre a la sombra de su luz. De ello hablamos aquí.

**Palabras clave:** Pablo VI, *Ecclesiam suam*, Vaticano II, diálogo, profético, clarividente, luces y sombras, ecuménico.

**Abstract:** Paul VI, the Pope who was visionary, simple, prophetic, dialoguing, ecumenical and spiritual, knew how to guide masterly the church in the new Pentecost of Vatican II, and concretised his genius in the programmatic writing “*Ecclesiam suam*”, which would influence not only his entire pontificate and the very Council itself but also the task of various Christian generations including ours. He lived the cross, always in the shadow of its light. Here we analyse it.

**Key words:** Paul VI, *Ecclesiam suam*, Vatican II, dialogue, prophetic, visionary, shadows and lights, ecumenical.

---

<sup>1</sup> Para emprender limpiamente el canto del recuento de los ‘*mira gestorum*’ de Juan Bautista Montini le invocamos a su tocayo, Juan el Bautista, con esta estrofa del himno que la Iglesia le dedica: *Ut queant laxis / Resonare fibris / Mira gestorum / Famuli tuorum / Solve polluti / Labii reatum / Sancte Ioannes*.

Conforme pasa el tiempo cada vez resulta más perentoria la necesidad de comprender mejor, y de apreciar más, a Pablo VI, el Papa del Concilio Vaticano II, el Papa ‘transfigurado’. Alguien que, en todo momento, asumió la tarea con sentido de Iglesia, elegancia, tesón, competencia, sentido del deber y humildad. Fue llegando a las diversas responsabilidades como un jornalero contratado en las diferentes horas del día, incluso en la hora undécima<sup>2</sup>, y siempre respondiendo que simplemente hacía lo mejor que sabía, no lo que mejor sabía sino lo que tenía que hacer (Lc 17,10). Es elocuente que sea éste uno de los textos sobre los que reflexiona en su *Meditación ante la muerte*: “*Sí, la Providencia tiene muchos modos de intervenir en el juego formidable de las circunstancias que cercan mi pequeñez; (...) ‘Servus inutilis sum: Soy un siervo inútil’*”.

Un buen timonel que conocía suficientemente las cartas de navegación, la sala de máquinas, la bodega, la tripulación, el pasaje y los puertos. El Concilio Vaticano II fue su cruz y su gloria, su centro de gravedad y su lugar geométrico: “*Riprenderemo, come già annunciammo, la celebrazione del Concilio ecumenico; e chiediamo a Dio che questo grande avvenimento confermi nella Chiesa la fede, ne rinfranchi le energie morali, ne ringiovanisca e ne adatti ai bisogni dei tempi le forme, e così la presenti ai fratelli cristiani, separati dalla sua perfetta unità, da rendere loro attraente, facile e gaudiosa la sincera ricomposizione, nella verità e nella carità, al corpo mistico dell’unica Chiesa cattolica*”<sup>3</sup>. Aquí están nombradas las líneas de fuerza de su pontificado: renovación de la Iglesia, diálogo con el mundo, ecumenismo. Al Concilio se había ya referido en su primer discurso (22.6.1963), dirigido a toda la humanidad, justamente al día siguiente de su elección (21,6,1963): “*In questo giorno dedicato al Cuore dolcissimo di Gesù, nell’atto di assumere il compito di pascere il gregge del Signore - che secondo l’espressione di sant’Agostino vuol essere anzitutto amoris officium (In Io. 123, 5) in esercizio di carità paterna e premurosa verso tutte le pecorelle, redente dal sangue preziosissimo di Gesù Cristo - (...) La parte preminente del Nostro Pontificato sarà occupata dalla continuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, al quale sono fissi gli occhi di tutti gli*

---

<sup>2</sup> Había soñado llegar al final de sus días con la quietud y el reposo de una vida tranquila, lejos de la primera línea de las responsabilidades, sin embargo los planes del Señor, sobre él son otros: “*El ocaso de la vida presente, que había soñado reposado y sereno, debe ser, en cambio, un esfuerzo creciente de vela, de dedicación, de espera*” (Pablo VI, *Meditación ante la muerte*).

<sup>3</sup> Pablo VI, homilía en la misa de coronación 30.6.1963.

*uomini di buona volontà. Questa sarà l'opera principale, per cui intendiamo spendere tutte le energie che il Signore Ci ha dato*".

Por ello es el punto de mira privilegiado desde el que se acostumbra a valorar su perfil como hombre, como cristiano y como Papa. Así lo reconoce el cardenal F. König en sus *Memorias*: "*Pienso que las generaciones futuras llegarán a una valoración más justa de su papel en el Concilio y que aumentará el aprecio hacia la obra que ha realizado. En mi opinión Pablo VI fue el mártir del Vaticano II*"<sup>4</sup>. Mártir y estrategia, porque desde su convocatoria se sintió profundamente preocupado. En octubre de 1962 escribe al Secretario de Estado y le comunica que ha constatado ciertas deficiencias en la preparación, que deben ser subsanadas. La principal es que "*no presenta una figura arquitectónica armoniosa y unificada, ni alcanza la altura de un faro capaz de proyectar su luz sobre el tiempo y el mundo*". A su juicio el Concilio debería tratar un tema único, la Iglesia, relacionado con Cristo que es su cabeza, fundamento y continuación. El Concilio, según él, debería desarrollarse en tres sesiones: una sobre el misterio de la Iglesia (su esencia, sus aspectos, sus elementos constitutivos); la segunda sobre la misión de la Iglesia y sus principales actividades, en especial la liturgia y la actividad misionera; la tercera, por último, la relación entre la Iglesia y el mundo: relación con las Iglesias y comunidades separadas, con las demás religiones, con el ateísmo, con las ciencias humanas. Fundamentalmente plasmó este esquema en su encíclica *Ecclesiam suam*. Sin negar la evidencia, a la que nos sumamos y de la que daremos abundantes pruebas a lo largo de este trabajo, creemos que es una visión reduccionista e injusta. A no ser que se viera al Concilio como al catalizador de toda su vida y obra. Una perspectiva maximalista es la que pretendería que el Concilio no fue en él un acontecimiento puntual sino connatural, el condensado de todas sus vivencias anteriores y la matriz de lo que vivió luego. Con parecer exagerado, este punto de vista se ajusta mucho a lo que pensamos e intentaremos justificar aquí. Lo mismo cabe decir de su primera encíclica *Ecclesiam suam*. Tampoco es un documento al uso y también está pendiente de un justiprecio. Bien es cierto que últimamente parece que hay un cambio de tendencia<sup>5</sup>, aunque su valor no ha sido nunca puesto en entredicho, como reconoce alguien de tanta solvencia como

---

<sup>4</sup> F.König, *Abierto a Dios, abierto al mundo*, Bilbao, 2007, 40.

<sup>5</sup> "Wohl kein Papst ist bereits wenige Jahre nach seinem Tode so intensive erforscht worden wie Paul VI (...) muss ihn in der Rückschau zu den modernsten Päpsten des 20. Jh. Zählen", in *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXVI, 126.

el cardenal F.König: “*Ses encycliques ‘Ecclesiam suam’ et ‘Populorum progressio’ sont d’une qualité exceptionnelle*”<sup>6</sup>. No obstante sorprende que se reconozca ese valor, que se les llene a muchos, teólogos y pastores, la boca con declaraciones alabanciosas<sup>7</sup> –esto sucede hasta en la actualidad con las semblanzas que se están realizando con motivo de la efeméride–, sobre todo en el caso que nos concierne aquí de *Ecclesiam suam* y que luego no se utilice, ni en las reflexiones doctrinales ni en la praxis pastoral, con la debida proporción.

Aprovechando los cincuenta años de su publicación hemos llevado a cabo estas reflexiones, en las que procuraremos subrayar aquellos elementos de la biografía de Pablo VI, que ayuden a comprender más cabalmente este escrito, para comprenderlo mejor a él. Así esperamos contribuir a ese justiprecio que echamos de menos y que pedimos. Merece la pena, porque lo que está en juego es una parte muy importante de la historia de la Iglesia, que ayuda a comprender nuestro presente y pertrecha para el futuro.

## 1. *Unde et memores ...*

“*Recordemos este memorable texto que no ha perdido su fuerza interpelante*” (Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*)<sup>8</sup>.

Una flagrante injusticia ha hecho de él un papa relativamente olvidado fuera y dentro de la propia Iglesia. Por ello, recordemos<sup>9</sup>: Pablo VI, que había nacido un 26 de septiembre de 1897 en la pequeña localidad de Concesio y que pasó su adolescencia y juventud en Brescia, luego en Roma, fue elegido Papa el 21 de junio de 1963. Escogió la fiesta de la

---

<sup>6</sup> Cardinal Franz König, *L’Église est liberté. Entretien avec Ivonne Chauffin*, Paris, 1980,47.

<sup>7</sup> Hablando, por ejemplo, de encíclica *programática, moderna, esencial, memorable, decisiva*, etc.

<sup>8</sup> Evidentemente se refiere a *Ecclesiam suam*.

<sup>9</sup> En el sentido de lo que H.Bergson llama ‘memoria representativa’, que actualiza las vivencias para incorporarlas a la configuración ininterrumpida de la propia identidad (H.Bergson, *Matière et mémoire*, 1896; W.James, *The Principles of Psychology*, 2 vols, 1890; G.Gusdorf, *Mémoire et personne*, 195. En el horizonte del tema de la ‘memoria’ está evidentemente la doctrina platónica de la ‘anamnesis’ y la bíblica del ‘memorial’ con los matices que se imponen).

Transfiguración del Señor –6 de agosto de 1964<sup>10</sup>–, para la publicación de su primera encíclica; murió otro 6 de agosto, de 1978, también el día de la fiesta de la Transfiguración. Así lo glosa el cardenal Re en la homilía con motivo del XXX aniversario de este acontecimiento: “*En la luz mística de la solemnidad de la Transfiguración de nuestro Señor de hace treinta años, el siervo de Dios Pablo VI concluyó su vida terrena y entró en la eternidad. El 6 de agosto, el mismo día que, al inicio de su pontificado, había elegido como fecha para su primera encíclica –‘Ecclesiam suam’ (1964)– fue también la fecha de su muerte*”. Y uno de sus más perspicuos biógrafos, Carlo Cremona, comenta: “*En aquel atardecer del 6 de agosto de 1978 –cayó en domingo–, como una repentina revelación, el hombre Montini se transfiguró ..., se acabó su tormento (...) No el supuesto tormento de su carácter –sobre el que tanto se chismorreaba– de hombre dubitativo, sino el tormento ajeno que supo particularizar*”<sup>11</sup>. Y significativamente el ‘Papa del diálogo’ –que se ha convertido en una muletilla muy socorrida, hasta en las altas esferas de la Iglesia, para designar a Pablo VI, ¡como si no hubiera en él otra cosa!– murió sumido en entrañable coloquio con el Padre, como testifica su secretario particular don Pascuale Macchi: “*‘Pater noster qui es in coelis...’. Diría yo que éstas fueron las únicas verdaderas palabras, que dijo el Papa, cuando moría. No quiso pronunciar frases. Su espíritu estaba en diálogo con Dios y todo lo que sucedía a su alrededor –la agitación de los médicos, la nuestra– no le interesaba*”<sup>12</sup>. ¡Cómo se afianza en las constantes de su vida: confianza absoluta en la misericordia infinita de Dios Padre! a cuya casa definitiva regresa con humildad y discreción diciendo: –*iré a la casa de mi padre y le diré*–. ¡Cuán lejos de la parafernalia, que otros eligen, aunque parezca que no, para salir de la escena de este mundo!

---

<sup>10</sup> Ese año de 1964 fue muy fecundo en acontecimientos en la vida de Pablo VI y conviene mencionarlos: del 4 al 6 de enero realiza el viaje a Tierra Santa, durante el que se produce el encuentro histórico con el patriarca Atenágoras; el 19 de mayo crea el Secretariado para los no cristianos; el 14 de septiembre inaugura la tercera Sesión del Concilio; el 13 de noviembre depones la tiara pontificia, que la archidiócesis de Milán le había regalado, manda que se venda y que el dinero se destine a los pobres; el 21 de noviembre, durante la alocución conclusiva de la Tercera Sesión conciliar proclama a la Virgen María Madre de la Iglesia; del 2 al 5 de diciembre viaja a la India para presidir el 38º Congreso Eucarístico de Bombay. Hechos que constituyen una macla armoniosa con *Ecclesiam suam*: Viaje a las fuentes - ecumenismo - búsqueda de la identidad de la Iglesia - diálogo con los no creyentes - conversión hacia el espíritu de pobreza - María, modelo de la perfección cristiana.

<sup>11</sup> Carlo Cremona, *Pablo VI*, Madrid, 1996, 19.

<sup>12</sup> C. Cremona, 17.

Esta coincidencia de fechas nos ha llevado a denominarlo ‘Papa transfigurado’<sup>13</sup>. Pero hay otras razones de fondo: lo fue, sobre todo, porque la gloria del Señor, un halo de su misterio lo envolvió a lo largo de toda su existencia<sup>14</sup>, que fue un vivir con intensidad cada uno de sus tiempos<sup>15</sup>, en manos de la Providencia<sup>16</sup>; y la Transfiguración fue una muy especial fuente de inspiración para él en su particular travesía del desierto, tanto en el día a día, como en las grandes encrucijadas. Además Pablo VI se nos muestra ‘transfigurado’ porque, mientras vivió, permaneció oculta su grandeza, su gloria –reflejos de las del Señor– y la muerte, con el trabajo del tiempo, nos lo ha devuelto más ‘vivo’, nos lo ha revelado como que fuera ‘otro’ y muchos: tímido<sup>17</sup>, tierno, dulce, discreto<sup>18</sup>, evangélico, respetuoso, valiente<sup>19</sup>, frágil<sup>20</sup>, austero, sobrio, sensible, reformador<sup>21</sup>, lúci-

---

<sup>13</sup> Así lo han visto también otros autores como Leonardo Sapienza (ed. a cura di), *Paolo VI. Una vita transfigurata*, Roma, 2014; Eduardo De la Hera Buedo, *La noche transfigurada*. Biografía de Pablo VI, Madrid, 2002.

<sup>14</sup> Pablo VI no fue un Papa *misterioso* pero sí consciente y amante del Misterio. Él fue uno de los responsables y artífices para que el Concilio considerase a la Iglesia en su ‘misterio’ como la columna vertebral de la eclesiología conciliar.

<sup>15</sup> Ricoeur habla de que hay ‘modulaciones’ en la concepción kantiana del tiempo: “*las ideas de existencia en un ‘tiempo cualquiera’ (posibilidad), ‘en todo tiempo’ (necesidad), en un ‘tiempo determinado’ (realidad) (A 144, B 184). Pero la objetividad del fenómeno no es afectada en nada*” (*Caminos del reconocimiento*, Madrid, 2005). Pablo VI vivió las diferentes etapas de su vida modulando sabiamente el tiempo, su tiempo, de tal forma que siempre fue el mismo: él mismo. (N.Malcolm, *Memory and Mind*, 1977; H.J.Flechtner, *Das Gedächtnis. Ein neues psychophysisches Konzept*, 1979; D.F.Krell, *Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge*, 1990).

<sup>16</sup> “*Brescia!, la città che non soltanto mi ha dato i natali, ma tanta parte della tradizione civile, spirituale, umana, insegnandomi, inoltre, che cosa sia il vivere in questo mondo, e sempre offrendomi un quadro che, credo, regga alle successive esperienze, disposte, lungo i vari anni, dalla Provvidenza Divina*” (Pablo VI, homilía en la catedral de Milán 29.6.1963)

<sup>17</sup> De esta timidez temperamental, evidente pero controlada y vencida, nos habla el cardenal F.König: “*il s’efforçait de masquer sa timidité par des propos parfois un peu brusques*” (Cardinal Franz König, *L’Église est liberté, Entretien avec Yvonne Chauffin*, Paris, 1980,46).

<sup>18</sup> No era aparatoso ni teatral, no le gustaban las parafernalias de los showman. Amaba la solemnidad de la liturgia pero al mismo tiempo le abrumaban las celebraciones pomposas. Buena prueba de ello fue la ceremonia de su coronación (Pablo VI, homilía 30.6.1963. J.M<sup>a</sup>. Laboa, *Historia de la Iglesia*, 2002, 358-359).

<sup>19</sup> Roy Mcgregor-Hastie, *Pope Paul VI*, London, 1964, 7. G.Adornato le ha descrito como *Pablo VI. El coraje de la modernidad*, 2.010.

<sup>20</sup> Un periodista anglosajón lo describía como ‘*a vase of crock among iron vases*’: una vasija de barro entre (dos) vasijas –Pío XII y Juan Pablo II– de acero. ¡Tierna fragilidad, la suya, incesantemente recreada por las manos del Alfarero! (Jer 18,4).

<sup>21</sup> Llevó a cabo muchas reformas valientes y significativas. Siempre en la línea de lo que postulaba en *Ecclesiam suam*.

do, místico, hombre de fe, coherente, responsable<sup>22</sup>, dialogante, sufrido<sup>23</sup>, enigmático, modesto, humanísimo, generoso, abierto<sup>24</sup>, inteligente, intelectual<sup>25</sup>, indeciso, humilde, prudente<sup>26</sup>, comprometido, piadoso, amante de la paz y de lo bello<sup>27</sup>, misionero<sup>28</sup>, solidario, bueno<sup>29</sup>, humanizador, justo, ecuménico<sup>30</sup>, trabajador y, sobre todo, cristocéntrico y eclesial<sup>31</sup>.

Queremos creer que no fue una mera coincidencia lo de la Transfiguración<sup>32</sup>: la primera fecha fue elegida intencionadamente *por él*<sup>33</sup>; la segunda fue elegida *para él* –estamos firmemente convencidos de que no fue puro azar–, por el Señor<sup>34</sup>. Dato que confirmaría su intuición al elegir

<sup>22</sup> Dice de él el cardenal F.König : *‘Je connaissais très bien Paul VI (...). Il connaissait parfaitement toutes les critiques qui s’élevaient contre lui, mais il agissait toujours en accord avec sa conscience’*.

<sup>23</sup> Cuenta el cardenal F.König que Pablo VI confiaba un día a una de sus personas próximas: *“Cuando me voy a acostar, no pongo mi cabeza sobre un cojín de terciopelo sino sobre un zarzal de espinas”* (l.c., 46).

<sup>24</sup> (J.M<sup>a</sup> Laboa, Historia de la Iglesia, Madrid, 2002, 359).

<sup>25</sup> En una ocasión dijo Pablo VI a monseñor Daniel Perezil, obispo auxiliar de París: *“En ocasiones leo que me encuentran indeciso, inquieto, angustiado e inseguro entre influencias contrarias (...) Tal vez soy lento, pero sé lo que quiero. En definitiva, se trata de mi derecho a pensar”*.

<sup>26</sup> P.Machi, *Paolo VI nella sua parola*, Brescia, 2001, 103.

<sup>27</sup> J.Guitton, ‘Rayos de luz sobre cuestiones candentes: el amor, la violencia, la paz’, en *Diálogos con Pablo VI* (423-449). Instituye la Jornada Mundial por la paz, que se celebra por primera vez el 1.1.1968.

<sup>28</sup> Alguien ha llamado a su exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* ‘la carta magna de la evangelización en los tiempos modernos’.

<sup>29</sup> Nos parece abusivo el que se haya asignado en exclusiva a Juan XXIII el calificativo de ‘bueno’. Creemos que por ser ostensiblemente bonachón. Pablo VI era también bueno, pero de otro modo: pudorosamente recatado y con finura.

<sup>30</sup> Buena prueba de ello era la acogida que brindaba siempre a los no cristianos. Dice J.M<sup>a</sup> Laboa que el ecumenismo *“nos descubre una faceta entrañable”* de Pablo VI.

<sup>31</sup> Como aparece masivamente en sus declaraciones de amor a la Iglesia, de sus preocupaciones por ella. Como se dice coloquialmente: ‘se le llenaba la boca hablando de la Iglesia’.

<sup>32</sup> El cardenal Re, homilía en el XXX aniversario de la muerte de Pablo VI hace una bella semblanza de Pablo VI a partir de la Transfiguración del Señor.

<sup>33</sup> Nos consta la devoción que sentía por esta fiesta del Señor. Así lo pone de manifiesto con la abundancia de alusiones a ella, que realiza a lo largo de su vida (cf. Paolo VI, *Il Mistero della Transfigurazione*, Roma, 2000).

<sup>34</sup> ¿Anticipo de la ‘gloria’ de su beatificación, que tendrá lugar precisamente el 19 de octubre de este mismo año de 2014? Ricardo Blázquez, arzobispo de Valladolid, presidente de la Conferencia Episcopal Española se refiere a este acontecimiento, contextualizándolo con un apunte sobre la figura de Pablo VI, particularmente con la institución del Sínodo de los obispos, en la Revista Diocesana Iglesia en Valladolid (IEV) de 15-31 de julio

esa fecha para su primera encíclica. Ignoramos, si en la historia del papado se ha dado semejante cuadratura. El final de su vida fue agónico y martirial. Pero la así llamada ‘agonía’ de Pablo VI no la produjeron los conflictos y presiones del final. Surgía en él ante la conciencia de la desproporción entre el don recibido y su capacidad de respuesta, por el vértigo de la desmesura, que él vivía como intransferible, y que no aliviaría el compartirla con los demás. La soledad de Getsemaní le acompañaría toda la vida y no hizo más que agrandarse cuando fue elegido Papa. No era un incauto y sabía lo que le esperaba. Dejó consignado en su *Diario*: “*La posición es única. Me trae gran soledad. Yo era solitario antes, pero ahora mi soledad llega a ser completa e impresionante*”<sup>35</sup>. Si así fuera, abonaría el terreno para interpretar su elección de la fecha como una posible profecía: con la Pasión, la del Señor, como telón de fondo interpretaba su propia singladura, su ministerio, en clave de fortalecer la fe de sus hermanos (Lc 22,32)<sup>36</sup> a pesar de sus propias debilidades y limitaciones, con su propia pasión como escenario previsible. El 30 de junio de 1968, al concluir el Año de la Fe proclamado con motivo del XIX centenario del martirio de S. Pedro y de S. Pablo decía Pablo VI en la Solemne Profesión de Fe, *Credo del Pueblo de Dios*, remitiéndose a ese mismo texto evangélico: “*Juzgamos además que debemos cumplir el mandato confiado por Cristo a Pedro, de quien, aunque muy inferior en méritos, somos sucesor; a saber: que confirmemos en la fe a los hermanos (cf. Lc 22,32)*”<sup>37</sup>. Pablo VI siempre vivió con una conciencia de ‘expropiado’, de ‘pro-existencia’, a lo Jesús de Nazaret, quien le previno a Pedro que, llegado el momento de la muerte, otro le ceñiría y le conduciría a donde no quisiera: ‘*alius te cinget et ducet quo tu non vis*’ (Jn 21,18-19). Texto que utiliza frecuentemente Pablo VI y, significativamente, en su *Meditación ante la muerte*. Así, cuando vinieran las oscuridades –que vendrían–, también las suyas, en el Mundo y en la Iglesia, convendría tener siempre a la vista la luz de la Transfiguración para iluminarlas, como hizo Jesús y la liturgia enseña<sup>38</sup>, y

---

de 2014: ‘Ante la beatificación del Papa Pablo VI’, extracto del Prólogo a la obra de V.Cárcel Ortí, *Beato Pablo VI: Papa del diálogo*, Madrid, 2014.

<sup>35</sup> Hebblethwaite, Peter, *Pablo VI: El primer papa moderno*. Buenos Aires, 1993,339.

<sup>36</sup> “*Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos*” (Lc 22,32), le dice Jesús a Pedro y, en él, a sus sucesores.

<sup>37</sup> Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios*, 3.

<sup>38</sup> “*De esta forma, ante la proximidad de la pasión, fortaleció la fe de los apóstoles, para que sobrellevaran el escándalo de la cruz, y alentó la esperanza de la Iglesia...*” (Prefacio de la fiesta de la Transfiguración del Señor).

fundamentar la esperanza. Convicción personal, que encuadra su pontificado, que verifica en sí mismo, y que nos brinda como acicate para nuestras incertidumbres y encrucijadas.

Hoy, si recordamos especialmente a Pablo VI, Papa injustamente olvidado y desfigurado<sup>39</sup>, es con motivo del cincuentenario de su primera encíclica *Ecclesiam suam*, por fidelidad a la verdad y como reconocimiento a un Papa, que merece, por méritos propios, pasar a la historia como quien hizo posible el giro copernicano, que desde entonces hace camino en la Iglesia y en el Mundo. Una buena forma de mantener viva su memoria y de recuperarlo del olvido es utilizar más abundantemente su enseñanza e inspirarse en el decurso de su vida; y, para no desfigurarlo, interpretarlo todo adecuadamente, según el hálito que lo inspiró y no simplemente citarlo, para lustrar los propios planteamientos, muchas veces chatos y restauracionistas, tan alejados del talante conspicuamente abierto y renovador de Pablo VI. De él dice Carlo Cremona: “*Pablo VI ha perfilarado principios morales válidos para el hombre íntegro; ha tallado piedras angulares y las ha colocado sólidamente en el lecho de las aguas invasoras, para que sustentaran los pilares de un puente nuevo: sobre él caminará segura la humanidad hacia el futuro, hacia la Civilización del Amor*”<sup>40</sup>.

No obstante hay que relativizar para no ser tildados de fetichistas ‘cumpleañeros’. De hecho también pensamos que el redondeo de las fechas, no aporta necesaria y automáticamente datos perentorios a la evocación de los acontecimientos rememorados, ni en este caso ni en ningún otro. La(s) víspera(s) y los ‘lendemain’ de los acontecimientos, a veces de varias jornadas o lustros, pueden ser también significativos y siempre abren un posible compás de espera en el decurso. Pero, es un hecho, que nos manejamos así con el pasado: poniendo mojones, estelas, jalones, cruceros, estacas, testigos, señales; usando recordatorios y memoriales; haciendo inventarios y repertorios como puntos de hallazgo y encuentro. Porque, lo reconozcamos o no, vivimos del pasado en gran medida. Somos y seremos gracias a lo que fuimos, fueron o fue<sup>41</sup>. También es cierto que

---

<sup>39</sup> “*Pablo VI, un magnífico Papa, cercano en el tiempo, quizá bastante preterido y entre nosotros en buena medida desconocido y hasta desfigurado*” (R. Blázquez, Prólogo a V.Cárcel Ortí, *Beato Pablo VI: Papa del Diálogo*, Madrid, 2014, X).

<sup>40</sup> C.Cremona, l.c., 18.

<sup>41</sup> P.Ricoeur insiste en que el pasado es eficaz en el presente y se vive gracias a lo que él llama ‘*la conciencia de la historia de los efectos*’. La distancia es un hecho y gracias a esa ‘conciencia’ asistimos a la ‘proximidad de lo lejano’: “*la historia eficiente es la eficacia de la distancia*” (P.Ricoeur, *Du texte à l’action*, Paris, 1986, 335). Nunca se parte de cero, no exis-

los aniversarios son oportunidades para la memoria, actualizan las vigencias y avivan el recuerdo, lo vuelven disponible<sup>42</sup>, nos hacen caer en la cuenta de cosas y casos, nos ayudan a justipreciar lo sucedido ya. Cuando recordamos la fecha de publicación de la encíclica *Ecclesiam suam*, estamos simplemente apelando, pues, a una dimensión constitutiva de la verdad, la anamnética, porque la verdad es esencialmente tiempo e historia<sup>43</sup>. La memoria es, muy principalmente, un ejercicio de asunción de la tradición, de reconocimiento de la propia identidad, de aceptación del otro como alter ego, de la afirmación de la razón de ser, de la razón del ser<sup>44</sup>. Y lo es de modo especial en una religión como la judeo-cristiana, que hace de la memoria, del memorial, el eje de la historia de la salvación<sup>45</sup>. En efecto, no es sólo retrospección sino también prospección, evaluación y proyecto, conciencia crítica, testimonio perdurable en el tiempo de los avatares de la razón en busca de la verdad y para hacerse cargo de sus contemporáneos con sus respectivas peculiaridades en cada época de la historia. Además brinda una oportunidad para saldar deudas contraídas

---

te jamás ‘borrón y cuenta nueva’; se asume lo sucedido y, desde el presente –como dice Heidegger–, se vive como ‘proyecto lanzado hacia adelante’. Gadamer, por su parte, defiende cómo el pasado, la tradición, se plasma en textos que son correctamente interpretados, cuando se dialoga con ellos desde el presente existencialmente asumido y en vistas a un futuro que concierne: “*Das in literarischer Form Überlieferte wird damit aus der Entfremdung, in der es sich befindet, in die lebendige Gegenwart des Gesprächs zurückgeholt, dessen ursprünglicher Vollzug stets Frage und Antwort ist*” (H.G.Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 374).

<sup>42</sup> Dice Séneca a Lucilio sobre la memoria: “...es menester abrir de vez en cuando el espíritu y remover las cosas depositadas en él, a fin de que se hallen a punto siempre que la necesidad las exija.” (L. A. Séneca, *Cartas Morales a Lucilio*, 72, Barcelona, 1985,175).

<sup>43</sup> P.Ricoeur, ha trabajado magistralmente la temática especialmente en *La lectura del tiempo pasado: Memoria y Olvido*, Madrid, 1.999. *Tiempo y narración*, Madrid, 2004. *Caminos del reconocimiento*, Madrid, 2005.

<sup>44</sup> “*La investigación del reconocimiento mutuo puede resumirse como una lucha entre el desconocimiento del otro al tiempo que una lucha por el reconocimiento de sí mismo por parte de los otros. (...) es en el corazón de la ‘Anerkenung’ donde se desarrolla la competición entre el reconocimiento y desconocimiento, tanto de sí mismo como del otro*” (P.Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, 2005, 262).

<sup>45</sup> J.I.González Faus, *Memoria subversiva, memoria subyugante*: (presentación de Jesús de Nazaret) Cristianisme i Justícia, 2001; id., *Memoria de Jesús. Memoria del pueblo*, Santander, 1984. El memorial de la Pascua es el eje de la Historia de la Salvación (Ex. 13,1-8; Mc 14, 22-24, y paralelos; S. Justino, S. Cipriano, Tertuliano, Eusebio de Cesarea, S. Juan Crisóstomo, S. Cirilo de Alejandría, S. Agustín, los autores de la Escolástica, Concilio de Trento, Concilio Vaticano II... etc.).

con el patrimonio recibido en herencia<sup>46</sup>. El historiador Jacques Le Goff llama la atención sobre ‘la ambigüedad de las herencias’ en el uso parcial, a veces interesado, de las mismas. Se puede recurrir a la herencia, y de hecho se hace para apoyar y justificar posturas preconcebidas. Aunque, naturalmente, hay también un uso correcto de las mismas. Él lo dice del Occidente Medieval, pero es aplicable a otras épocas y situaciones<sup>47</sup>.

Decía Pablo VI al Sacro Colegio Cardenalicio en la Navidad de 1963: “*Nuestra navegación está empeñada en el doble problema de siempre: conservar la preciosa e intangible carga de su patrimonio religioso y avanzar por el mar tempestuoso de este mundo... Establecer esta relación entre el elemento inmutable de nuestra fe y el ambiente sobremano cambiante de nuestro tiempo es tarea harto difícil, es sabiduría que quiere luz divina*”. J.M<sup>a</sup> Javierre, hablando del modo cómo Pablo VI se había situado ante la ‘herencia recibida’ se pregunta: “*¿Queréis decirme qué vale una tradición que no mira adelante y se nutre de recuerdos? Esa tradición se apaga, se muere. La tradición que descifra el futuro y se crece con las dificultades, es una tradición viva, caminante*”<sup>48</sup>. En nuestro caso la Iglesia y el Mundo tienen una enorme deuda contraída con el papa Pablo VI y concretamente con su primera encíclica *Ecclesiam suam*. Sobre todo en estos tiempos de ‘nueva’ evangelización, los nuestros, en que hay que poner a punto las identidades de los cristianos individuos y de la Iglesia como comunidad y como institución, para poder ‘salir’ de modo coherente –a vino ‘nuevo’ odres ‘nuevos’ (Mc 2,22)–, a la imprescindible misión.

## 2. *Sensus Ecclesiae*

*“¡La Iglesia! Este es el anhelo profundo de toda nuestra vida, el suspiro incesante, trenzado de pasión y de oración, de estos años de Pontificado”<sup>49</sup>.*

---

<sup>46</sup> De ahí la insistencia de Pablo VI en asumir la herencia de sus antecesores, especialmente la de Juan XXIII.

<sup>47</sup> J.Le Goff, ‘La ambigüedad de las herencias’ en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval*, Madrid, 1983, 105-110.

<sup>48</sup> J.M<sup>a</sup> Javierre, *Pablo VI pontífice romano*, Madrid, 1963, 279.

<sup>49</sup> *Insegnamenti di Paolo VI*, IX (1973), o.c., 641. Habría que decir ‘de toda mi vida’, como en realidad fue. Debemos “*despertar en nosotros mismos y educar en los fieles, con profunda y elevada pedagogía, este fortificante ‘sentido de la Iglesia’*” (*Ecclesiam suam*, n. 46).

Son muchas las cualidades de Pablo VI pero, tal vez, la que aglutina, y les sirve de referencia a todas las demás, el colofón, lo que totaliza su existencia sea su apasionado amor a la Iglesia<sup>50</sup>. Ese es su ‘chiodo fixo’<sup>51</sup>. Siempre incardinado en su amor a Jesucristo, porque ése es el ‘leit motiv’ de su corazón<sup>52</sup>, arropado por el amor a María<sup>53</sup>. Esta devoción quiso subrayarla e inculcarla declarando a María, en pleno Concilio, ‘Madre de la Iglesia’. A ello se refiere René Laurentin con estas matizadas y sinuosas palabras, con que dice que María “*aparece como la célula primigenia en la que la Iglesia está virtualmente contenida como la planta en la semilla, como la conclusión en las premisas. En esta línea, el 20 de diciembre de 1964 proclamó Pablo VI a María ‘Madre de la Iglesia. Esta fórmula, que el Papa ha rodeado de varias reservas y aclaraciones, resalta este aspecto de las cosas de modo expresivo y paradójico*”<sup>54</sup>. Del amor a Cristo y a su madre, María, Pablo VI, sacaba como conclusión el amor a la Iglesia: “*Al amor a Cristo y a la Virgen Pablo VI unió siempre el amor a la Iglesia. Un amor no abstracto, sino real, hecho también de esfuerzo y de sufrimiento íntimo por la Iglesia, a la que definía ‘Madre benigna y ministra de la salvación de toda la sociedad humana’ (Ecclesiam suam, I); por la Iglesia que no habla con palabras suyas, sino que tiene la misión de comunicar la palabra de Dios, que es Jesucristo, para llevar al hombre el anuncio del Evangelio, anuncio de liberación, de crecimiento y de progreso*”<sup>55</sup>. Ese amor a la Iglesia le sirvió para moldear su existencia: “*Puedo decir que siempre he amado a la Iglesia (...) y que para ella, no para otra cosa, me*

---

<sup>50</sup> Lo resume muy bien C. Calderón: “*La Iglesia, entusiasmo y pasión de una vida (...). El apasionante ‘amor a la Iglesia’, el fino ‘sentido de Iglesia, constituyen la nota característica en la mentalidad de Juan Bautista Montini’*. Montini, Papa, Salamanca 1963, p. 219. “*Un Papa apasionado por la ‘vitalidad interior y exterior de la Iglesia. Un Papa que sólo sueña en rejuvenecer, en renovar a la Iglesia, para ponerla en contacto de amistad y evangelización con el mundo moderno*” (Cipriano Calderón, ‘Semblanza de Pablo VI’, en *El Diálogo según la mente de Pablo VI*), Madrid, 1965, 107.

<sup>51</sup> Así lo piensan también los editores actuales de la obra de Pablo VI. En 2014, con motivo del 50º aniversario de *Ecclesiam suam* se han editado textos suyos con un título muy significativo: *La Chiesa il mio chiodo fixo*, Roma, 2014, a cura di Leonardo Sapienza. Se pone en labios de Pablo VI que la Iglesia fue, para él, ‘mi idea fija’.

<sup>52</sup> “*Paul VI n’a cessé, durant les assises conciliaires, d’en revenir toujours au ‘leitmotiv’ de son coeur, le christocentrisme*” (G. Phillips, *L’Église et son Mystère*, II, Paris, 1968, 330).

<sup>53</sup> Pocos Papas le han dedicado tantos, tan valiosos y tan bellos documentos a la Virgen María, como Pablo VI.

<sup>54</sup> R. Laurentin, ‘Formas de existencia y ministerios en la Iglesia. María prototipo e imagen de la Iglesia’, en *Mysterium Salutis*, IV/2, Madrid, 1975, 319.

<sup>55</sup> Homilía del cardenal Re en el XXX aniversario de su muerte.

*parece haber vivido*"<sup>56</sup>. Ese amor se remonta al origen de su existencia y le acompañó toda la vida desde los primeros vagidos: "*¿Cómo celebrar dignamente tu bondad, Señor, porque apenas entrado en este mundo, fui insertado en el mundo inefable de la Iglesia católica?*"<sup>57</sup>. Se fue desarrollando como por ósmosis en el seno de su familia: "*Asimismo siento el deber de dar gracias y bendecir a quien fue para mí transmisor de los dones de la vida que me has concedido Tú, Señor: los que me han traído a la vida (¡sean benditos mis Padres, tan dignos!), los que me han educado, amado, hecho bien, ayudado, rodeado de buenos ejemplos, de cuidados, afectos, confianza, bondad, cortesía, amistad, fidelidad, respeto*"<sup>58</sup>. ¡He ahí el honrar de sus valores!

De la madre de G.B. Montini y de su influencia fundamental sobre él dice J.Guitton: "*Era piadosa y reflexiva; se había anticipado a las decisiones de Pío X, y, desde 1892, comulgaba todos los días*"<sup>59</sup>. El propio Pablo VI hablando de su madre dice: "*La madre de un papa nunca ha sabido que lo era, pero su hijo sí que lo sabe. Y sufre de no poder decirle su agradecimiento, de no arrodillarse ante ella para recibir su bendición*"<sup>60</sup>. Pero también su padre tuvo una gran influencia sobre él en la configuración de su carácter y en su apertura a los problemas del mundo: "*El padre de Pablo VI, que tuvo tan fuerte influencia sobre sus hijos, sus amigos y sus fieles, había sido un precursor de la acción cívica, social y política de Italia*"<sup>61</sup>; sus últimas palabras fueron para su esposa, verdadero epicentro de su hogar, ángel protector: "*Angelo di tutta la mia vita!*"<sup>62</sup>. En una entrevista con su amigo J.Guitton daba importancia al hecho providencial de haber sido bautizado el 30 de septiembre de 1897, día de la muerte de santa Teresa del Niño Jesús. Decía que, como ella, "*in corde Ecclesiae ego amor ero et omnia. En el corazón de la Iglesia yo seré el amor y así lo seré todo*"<sup>63</sup>. ¡El amor, siempre el amor! Con Pablo VI recupera la Iglesia el tono vital, las

---

<sup>56</sup> Pablo VI, *Meditación ante la muerte*: en L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 12 de agosto de 1979, p. 12.

<sup>57</sup> Pablo VI, *Testamento*.

<sup>58</sup> Pablo VI, *Testamento*. "*Toda su vida fue un don. Al amor de mi padre y de mi madre, a su unión (...) debo el amor a Dios y el amor a los hombres*". (J.Guitton, *Diálogos con Pablo VI*, 1967, 72-73.

<sup>59</sup> J.Guitton, *Diálogos con Pablo VI*, Madrid, 1967, 92.

<sup>60</sup> *ibid.*, 103.

<sup>61</sup> (*ibid.*, 98).

<sup>62</sup> *ibid.*, 100

<sup>63</sup> J.Guitton, *Paolo VI segreto*, Roma, 1981, 125-126.

distancias cortas, que tuvo sobre todo al comienzo. Recientemente, agosto de 2014, le hemos oído decir al Papa Francisco, afectado tras la muerte en accidente de unos familiares suyos en Argentina: “*También el Papa tiene familia*”.

Pero no sólo influjo de su familia sino también de la tierra en su tierra. ¡La *fidelidad a la tierra*, tan esencial, que tan bien cantaron Hölderling y Nietzsche –pero también el Salmista, aunque de otro modo<sup>64</sup>–, y glosó Heidegger! En 1972, por ejemplo, reconocerá sus raíces telúricas ante unos paisanos de Brescia: “*Este papa agradece a Dios y os da las gracias a vosotros por ser bresciano*”. Dice bellamente C.Cremona: “*Pablo VI, este aristócrata del espíritu, intelectual y sensible, nació en pleno campo, en el mes en que chirrían las cigarras, cantan los grillos, y las uvas maduran lentamente las perlas de sus racimos*<sup>65</sup>”. ¡Pablo VI siempre tuvo los pies en tierra, y se nutría de sus raíces, principalmente de las raíces de la suya! Y todo en él se iba progresivamente desarrollando, con el ritmo de la lógica de la vida –en expresión suya– ‘*come albero dal seme*’ (Es 49).

El amor *de* la Iglesia, en sentido subjetivo y objetivo, también ocupa el centro de su espiritualidad, está en el origen de su vocación sacerdotal<sup>66</sup> y de su disponibilidad pastoral<sup>67</sup>. Alienta sus lecturas. Así, en una conversación con el teólogo Ch.Journet, el entonces arzobispo de Milán, Juan Bautista Montini, le decía: “*Hace más de veinte años que vengo meditando sobre el tema de la Iglesia, y siempre me resulta nuevo*”<sup>68</sup>. En efecto, entre los autores que alimentaban esa ‘meditación sobre la Iglesia’, título por cierto de uno de sus teólogos mentores, están Ch. Journet<sup>69</sup>, profesor en Friburgo, a quien asoció al grupo de sus más íntimos colaboradores y a quien nombró cardenal (1965) tras la promulgación de *Lumen Gentium*

<sup>64</sup> “*La fidelidad (la verdad) brota de la tierra, la justicia mira desde el cielo*” (Ps 84,12).

<sup>65</sup> l.c., 29-30.

<sup>66</sup> Así cuenta cómo el amor de la Iglesia hacia él está en origen de su vocación (sacerdotal): “*fue su amor quien me sacó de mi mezquino y selvático egoísmo y me encaminó a su servicio; y para ella, no para otra cosa, me parece haber vivido*” (Pablo VI, *Meditación ante la muerte*).

<sup>67</sup> Fue, por amor a la Iglesia, en leal reciprocidad –para corresponder al amor que de ella había recibido y estaba recibiendo–, por lo que aceptó ser elegido Papa en un momento particularmente delicado. Ponen en labios del cardenal König, antes del cónclave, la siguiente socarrona expresión, que da idea de lo complejo que era el momento: “*al próximo Papa hay que obligarle a que acepte a bastonazos*”.

<sup>68</sup> J.L.González, *Colloqui con Papa Montini*, Roma, 1965, p. 171.

<sup>69</sup> Autor de la monumental obra *L'Église du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative*, tomes I-III, Paris, 1941, 1951, 1969.

como reconocimiento a quienes, como él, han contribuido a instaurar la nueva eclesiología; Y. Congar<sup>70</sup>, uno de los autores con los que más ha sintonizado y del que se dice que había leído y trabajado ‘todas’ sus obras. Sin embargo, como consigna el propio Y. Congar en *Mon Journal du Concile, II* (115-118), el 8.VI.1964 es recibido por Pablo VI, le regala libros al Papa, hablan de la colegialidad, de la dificultad de la unión con los orientales, el Papa le agradece su fidelidad, le pregunta sobre el sentido de la fórmula ‘una eclesiología de comunión’, pero no hablan de *Ecclesiam suam*. Al tratar de la unidad de la Iglesia dirá Y. Congar: “*El Concilio Vaticano II y, más tarde, Pablo VI han adoptado sobre este punto una teología bien definida: la de la Iglesia como comunión total en la plenitud de los dones salvíficos de Dios*”<sup>71</sup>. Y para referirse a la misión cita la intervención de Pablo VI ante las Naciones Unidas: “*Según una expresión de Pablo VI, incumbe a la Iglesia el deber de ser ‘experta en humanidad*”<sup>72</sup>.

H. de Lubac<sup>73</sup>, pero también Guardini, Dieckmann, Siri, Billot, Clérissac, Tanquerey, Cerfaux, Bertrams. G. Caprile, que es quien da esta lista en este orden, afirma: “*no es un secreto para nadie con cuánto amor y particular atención haya cultivado el Papa, desde que era sacerdote joven, la doctrina teológica referente a la Iglesia, siguiendo también después, de cardenal y de Papa, el desarrollo de la misma a través de las obras de los mejo-*

---

<sup>70</sup> Especial impronta le dejó la obra de Y. Congar, *Cette Église que j’aime*, Paris, 1968; Id., *Vraie et fausses reformes*, 1951. Obra decisiva en su producción teológica, pero cuya recepción no estuvo exenta de dificultades hasta el punto de que le valió la suspensión del ejercicio docente. Hervé Legrand afirma que Juan XXIII tenía en su biblioteca un ejemplar cuidadosamente anotado ¡y eso a pesar de ser una obra en entredicho! Pero también otras como *La Tradition et les traditions Étude historique (Vol. I), Étude théologique (Vol. II)*, Paris, 1960-1963; en general le influyeron todas sus obras como se pone de relieve en C. Calderón, ‘El estudio de los temas eclesiales apasionó a Pablo VI desde los años de su juventud. Y. Congar ha sido siempre uno de sus teólogos preferidos’, en *Hechos y Dichos* (1965) 652-655. Se decía de él que en su biblioteca estaban todos los escritos de este insigne dominico desde el momento de su aparición y que eran trabajados con esmero, como lo muestran los subrayados y notas al margen.

<sup>71</sup> Y. Congar, ‘Propiedades esenciales de la Iglesia’, en *Mysterium Salutis IV/1*, Madrid, 1969, 456. También Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d’un “œcuménisme” catholique*, Paris, 1937; id., *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l’œcuménisme*, Paris, 1964.

<sup>72</sup> Ibid., 541.

<sup>73</sup> Principalmente: *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme* (1938); *Le drame de l’humanisme athée* (1944); *Corpus mysticum. L’Eucharistie et l’Église au Moyen Âge, étude historique* (1944); *Surnaturel. Études historiques* (1946); *Méditation sur l’Église* (1953); *Paradoxe et Mystère de l’Église* (1967); *L’Église dans la crise actuelle* (1969).

*res autores*<sup>74</sup>. En el mismo sentido se manifiesta B.Häring, gran conocedor de Pablo VI: “*seguramente pocos hombres de la Iglesia han leído tanto sobre temas de cultura religiosa y teológica como el papa Montini, que ha seguido al día los libros de Congar, Rahner, Danielou, Lebret, Chénu, Guitton...*”. Junto a ellos hay que añadir a Carlo Colombo, profesor de teología en Milán, consultor de G.B. Montini en la primera sesión del Concilio y a quien nombró obispo, permitiéndole intervenciones de gran altura en el aula conciliar; además ha seguido siendo uno de sus más estrechos colaboradores.

Pero Pablo VI no se limitó estudiar y a meditar sobre la Iglesia, también escribió y habló abundantemente sobre ella. ¡Qué actualidad tienen estas palabras del arzobispo Montini a los laicos milaneses en una homilía en Pentecostés de 1955!: “*Hoy está de moda (...) combatir a la Iglesia. Esto resulta además fácil. Es fácil mofarse de la Iglesia; basta con poner en ridículo su aspecto humano. Y nada está más cerca del ridículo que la deformación de lo sublime*”<sup>75</sup>. Y en particular sobre el ‘sensus ecclesiae’, que él tenía tan acendrado: “*Es necesario que el ‘sensus Ecclesiae’ tanto en la valoración de su contenido teológico y místico como en la de su necesidad jerárquica y social, renazca en la mentalidad y en las costumbres del cristiano*”<sup>76</sup>.

Ya antes, en un discurso de 1951, ejerciendo la carrera diplomática, muestra cómo la diplomacia es un servicio esencial para la Iglesia a pesar de haber desaparecido el poder temporal de ésta<sup>77</sup>: “*Si la diplomacia se ejercita a través de una representación responsable y si tiende a construir la paz, si es el arte de la paz, tengo que decir que ningún afán, ninguna forma de actividad, es más conforme a la Iglesia católica que la paz, la auténtica paz; es éste el bien que, como ningún otro, ella predica, busca y anhela*”. En el mismo sentido va, en 1955, el discurso de despedida a los embajadores acreditados ante la Santa Sede, reconociendo que la actividad de la diplomacia ante los gobiernos, ‘*a veces, es más intensa, más agitada, más ruidosa*’ que la llevada a cabo ante la Santa Sede: “*En el Vaticano se respira la*

---

<sup>74</sup> Giovanni Caprile, ‘*Aspetti positivi della terza sessione del Concilio*’, en *La Civiltà Cattolica*, 1(1965) 317-341.

<sup>75</sup> Paolo VI, *Discorsi e scritti*., 267.

<sup>76</sup> Paolo VI, *Discorsi e scritti*., 481-482.

<sup>77</sup> En C. Calderón, *Montini, Papa*, 115. Leyendo esto se entiende el discurso de Pablo VI ante las Naciones Unidas y que estableciese, en 1968, la Jornada Mundial por la Paz. Sentimiento, también presente, en *Ecclesiam suam*.

*calma de los ambientes espirituales y se ignora la lucha propia de los intereses materiales. (...) Es reposada y tranquila porque quiere serlo. Porque su finalidad suprema es la de buscar la paz, crear la paz*”<sup>78</sup>.

De igual modo en algunas intervenciones con motivo de la gran misión en Milán en 1957. Se refería a la ‘faz’ de la Iglesia, a sus estructuras, la llamaba la ‘casa’ del Padre<sup>79</sup>. Notable fue su discurso durante el Congreso de Apostolado de los Laicos en Roma en octubre de 1957. De él dijo J. Ruiz Jiménez que supuso “*una profética anticipación de la epifanía actual de la Iglesia*”<sup>80</sup>. En Asís, durante unas jornadas de estudios cristianos habló, en 1960, sobre el papado y su función para la unión en la Iglesia. Siendo cardenal, al iniciar una misión en Florencia, pronunció un discurso, cuyo título es ya significativo: ‘Lo que la Iglesia es y lo que la Iglesia no es’, que aporta un fino análisis de la situación y abre perspectivas muy alentadoras para el futuro.

En febrero de 1962 escribió una carta pastoral a sus diocesanos titulada ‘*Pensemos en el Concilio*’. Un documento extraordinariamente importante para el tema que nos ocupa y que revela fuertes convicciones de lo que es y quiere que sea la Iglesia. De él dice uno de los mejores biógrafos de Montini/Pablo VI: “*Opino que es éste el documento más importante y más valioso redactado por Pablo VI antes de su elección pontificia. En él hay páginas estupendas sobre el misterio de la Iglesia, su camino en el mundo y su misión salvífica universal. El cardenal Montini, en vísperas del Vaticano II, aborda en esta pastoral los grandes temas del reformismo eclesial contemporáneo, entrando de lleno en las maravillosas perspectivas del concilio ecuménico. Ideas de singular envergadura y profundidad que reflejan límpidamente la mentalidad que Juan Bautista Montini trajo al gobierno supremo de la Iglesia cuando fue elegido Papa*”<sup>81</sup>. He aquí nítidamente expresado el punto de vista, que nosotros adoptamos en este trabajo, y que nos complace verlo compartido por uno de los mejores especialistas en Pablo VI. En ese documento describe a la Iglesia en términos muy en la línea de Juan XXIII<sup>82</sup>: “*La Iglesia no es solamente una*

---

<sup>79</sup> Allí habló del cambio necesario, de la ‘verdadera reforma’, que no se circunscribía a cambios estructurales sino que implicaba, fundamentalmente, conversión personal. Este sería uno de los pilares de *Ecclesiam suam*.

<sup>80</sup> Joaquín Ruiz Jiménez en *Ecclesia* 1 (1965) 918,

<sup>81</sup> C. Calderón, l.c., 97.

<sup>82</sup> “*La Iglesia católica florece con perenne juventud, que es estandarte alzado sobre las naciones y de ella surgen, como de fuente, la penetrante luz y el suave amor que inunda a todos los pueblos*” (Juan XXIII, *Ad Petri Cathedram*, Introdúc.).

*institución visible y compuesta por hombres. La Iglesia no es solamente un fenómeno histórico singular. La Iglesia no es un conjunto de doctrinas, de preceptos y de rituales. La Iglesia es un misterio<sup>83</sup> (...) Por lo tanto un dibujo divino, una presencia divina, y una acción divina. Dibujo, presencia, acción misteriosamente visible, y misteriosamente escondida; conocerán, entenderán y exultarán, los que tengan la gracia de la fe, y la lucidez mental con la voluntad amorosa de aceptar y vivir la fe. Para entrar en esta misión interior y misteriosa de la Iglesia hace falta su ayuda exterior e histórica, que es por sí misma signo, con sus inconfundibles notas, de su verdad<sup>84</sup> (...). La Iglesia es un misterio que hay que buscarlo en la mente de Dios. Será necesario que nos acostumbremos a hacer este esfuerzo, humilde, atento y amoroso, para buscar el origen de la Iglesia en el pensamiento divino, (...) Y la Iglesia, es decir, la humanidad reunida en Cristo, no es otra cosa que el cumplimiento del diseño de amor de Dios hacia nosotros<sup>85</sup> (...). La Iglesia es más bien la continuación de Cristo en el tiempo y la dilatación de Cristo sobre la tierra. Es su acción salvadora”<sup>86</sup>.*

Y notable fue su intervención en el aula conciliar a propósito del esquema ‘De Ecclesia’ el 5 de diciembre de 1962. En ella mostró su gran conocimiento de los temas eclesiales más candentes y manifestó sus criterios de cara a posibles cambios, así como sus afinidades o diferencias, mostrando un agudo sentido del discernimiento, con las corrientes de pensamiento, que circulaban en todas las direcciones por el aula conciliar<sup>87</sup>. Era la primera semana del Concilio y, como luego declaró el cardenal Döpfner, esas intervenciones de G.B. Montini fueron muy decisivas. Había trabajado intensamente en la preparación del Concilio en estrecha relación con el Papa Juan XXIII, que le consultaba y mantenía como hombre de consenso en las cuestiones espinosas, muestra fehaciente de su ‘sensus

---

<sup>83</sup> Mons. Juan Bautista Montini, arzobispo de Milán, Carta Pastoral para la Cuaresma de 1962, 24. Apoyando sus afirmaciones con las siguientes referencias explícitas: (cfr. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953 - Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris 1953, Clérissac, *Le Mystère de l'Église*, - Hasserveldt, *Il mistero della Chiesa* 1956. Guardini, *Il senso della Chiesa*, Brescia, 1960). He aquí nombrado uno de los temas centrales de *Lumen Gentium* (cap. 1), una de las novedades conciliares: Ecclesia de Trinitate.

<sup>84</sup> *Ibid.*, Para fundamentar esta afirmación remite a Journet, ... p. 647 ss.- cfr. Newman, *Apología pro vita sua*, passim.

<sup>85</sup> L.c., 25.

<sup>86</sup> L.c., 26.

<sup>87</sup> G.B. Cardenal Montini, *Discorsi su la Chiesa*, Archivescovado di Milano, 1962.

Ecclesiae<sup>88</sup>. Luego le incumbiría la ardua tarea de llevarlo a término. En una entrevista con Yvonne Chauffin, el cardenal F.König emitía, con precisión milimétrica una valoración sobre la diferente forma, en que Juan XIII y Pablo VI se situaron ante el Concilio Vaticano II: “*Pablo VI ha concluido uno de los concilios más importantes de toda la historia de la Iglesia. Juan XXIII lo había abierto, pero no habría llegado jamás a concluirlo. Esta tarea le tocaba a Pablo VI que, sin duda, no lo habría abierto jamás*”<sup>89</sup>. Una tarea que fue ‘capital’ para su desarrollo: “*Su acción ha sido capital. El Concilio debe a Pablo VI una línea directiva que no había delimitado suficientemente Juan XXIII. Éste había dejado a los participantes una libertad excesiva, también se dispersaban en todas las direcciones, sin ir jamás al fondo de los problemas*”<sup>90</sup>.

Decía G.B.Montini a los sacerdotes de Milán en la carta que les escribió para el Jueves Santo de 1963: “*¡El amor a la Iglesia!, parece superfluo hacer mención de ello, ofensivo recomendarlo, en tanto que de este amor hacemos razón de vida y costumbre mental (...) Amemos, pues, a la Iglesia con fervor sincero, con fervor nuevo, con fervor exhaustivo y expansivo. También en esto fue ejemplo y maestro el mismo Cristo: ‘dilexit Ecclesiam et semetipsum tradidit pro ea’ (Ef.5, 25)*”<sup>91</sup>. He aquí cuáles deben ser las características de ese amor de los sacerdotes a la Iglesia: ser *la primera expresión* del que les une a Dios y a Cristo; *generoso*, por el que no importa renunciar a todo, incluso a lo honesto y legítimo, a favor de los demás; *absorbente y específico*, que debe llenar y saturar la actividad diaria del ministerio; *vivificante*, que infunde audacia para trabajar con una dedicación superior a las propias fuerzas; *inteligente*, que forme el criterio de la propia vida dentro del mundo profano y la prudencia en las opiniones sobre la escena histórica que les rodea. Debe ser un amor lúcido, que tenga en cuenta a la Iglesia tal como es: “*Pero para amar a la Iglesia con*

---

<sup>88</sup> “*El Papa le ha pedido que se mantenga un poco en la penumbra durante las discusiones: así podrá actuar de mediador en el momento oportuno*” (J.M<sup>a</sup> Javierre, Pablo VI pontífice romano, Madrid, 1963,301).

<sup>89</sup> Cardinal Franz König, *L’Église est liberté. Reencontre avec Yvonne Gauffin*, Paris, 1980,47.

<sup>90</sup> Cardinal F.König., l.c., 47.

<sup>91</sup> Amare Cristo e la Chiesa, Mons. G.B. Montini, Carta del Jueves Santo a los sacerdotes, 1963, Documenti e Scritti, (5, 709). En la misa pontifical de Pentecostés del año 1962 también abordó el tema: ‘*Amare la Chiesa*’; y en la fiesta de S.Ambrosio del mismo año: ‘*San Ambrosio e il mistero de la Chiesa*’. Volverá a esta expresión en su *Meditación ante la muerte*, donde remite al ‘*Mystère de Jésus*’ de B.Pascal.

*este estilo apasionado es necesario mirar siempre su realidad humana e histórica de modo penetrante, para captar la realidad divina y sobrenatural que aquélla esconde, y descubre a la vez; mirar su vida interior, su misterio*<sup>92</sup>. El resultado de este amor a la Iglesia repercutirá en el amor a Cristo y viceversa: “*Cuanto más amamos a la Iglesia tanto más amamos a Cristo y adquirimos su ‘forma’. Y cuanto más buscamos a Cristo, penetrando en la envoltura humana de la Iglesia, tanto más nos convertimos en eclesiásticos auténticos como queremos y debemos ser, en representantes de la Iglesia viva, de la Iglesia nueva, de la Iglesia que el Concilio va buscando y creando*”. Teniendo siempre presente la íntima comunión que existe entre Cristo, la Eucaristía y la Iglesia. Para ilustrarlo cita textualmente a H. de Lubac: “*Así, pues, todo nos invita a considerar las relaciones entre la Iglesia y la Eucaristía. Puede decirse que la causalidad de una y otra es recíproca. Cada una ha sido, por decirlo así, confiada a la otra por el Salvador. Es la Iglesia la que hace la eucaristía, pero es también la eucaristía la que hace la Iglesia... Realismo eucarístico, realismo eclesial: estos dos realismos son prenda el uno del otro...*”<sup>93</sup>; y a S. Agustín: “*Ya decía S. Agustín: ‘cum ergo sit ille caput Ecclesiae, et sit Eius corpus Ecclesia, Totus Christus et caput et corpus est*”<sup>94</sup>.

Prudentemente G.B. Montini alerta sobre los ‘cambios’ en la Iglesia, que cabe esperar del Concilio, para que no se generen falsas expectativas: “*El Concilio ha difundido la expectación de una faz nueva de la Iglesia. Pero conviene reflexionar sobre los cambios que son objeto de expectación, a fin de que la Iglesia no sólo aparezca cambiada en su apariencia exterior, sino interiormente vigorizada y espiritualmente embellecida*”<sup>95</sup>. No hay que

---

<sup>92</sup> G.B. Montini, *Amare Cristo e la Chiesa*, carta a los sacerdotes en el Jueves Santo 1963. Conviene resaltar cómo insiste en la Iglesia como ‘misterio’, tema que como se sabe iba a dar título al cap. 1 de la constitución *Lumen Gentium*: ‘De Ecclesiae Mysteriorum’ (nn 1-8). Sobre el misterio que es la Iglesia y su íntima relación con Cristo, de los que deriva el ser y el actuar del sacerdote, dice: “*debemos comprender, como nunca, el misterio de la Iglesia, que en Jesucristo tiene su origen, su calidad divina, su forma, su universalidad, sus poderes, su necesidad, su santidad, su proyección hacia el fin escatológico de la historia temporal*”. Para los escritos de G.B. Montini sobre el sacerdocio: Giovanni Battista Montini, *Sacerdocio católico (alocuciones, discursos y cartas al clero)*, Salamanca, 1966.

<sup>93</sup> H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*.

<sup>94</sup> S. Agustín, *Sermo 137, I: PL 38, 754*. Gonzalo Díaz, Pablo VI cita a San Agustín, Apuntes del Papa Montini (1954-1978), El Escorial, 2004.

<sup>95</sup> Párrafo muy importante, como los que vienen a continuación en la misma carta, porque anticipan el contenido de la primera (I. La Coscienza nn 19-42) y segunda parte (II. Il Rinnovamento, nn 43-59) de *Ecclesiam suam*, como veremos. En este tema del cambio/

conformarse con cambios superficiales en la Iglesia –como, por ejemplo, la disciplina eclesial–, que sólo limpian la fachada, o con ‘veleidades subversivas’, se debe aspirar a cambios profundos que refuercen la originalidad de la identidad cristiana frente a la del mundo. Por eso dice: “*En nuestra opinión es muy otra la línea de la reforma, o mejor dicho, de la regeneración de la vida eclesial que cada uno de nosotros está llamado a promover*” (...) *La frase del apóstol ‘in novitate vitae ambulemus’, que parece tan congenial al espíritu de nuestro tiempo, y si bien se mira, es en el fondo su origen, resulta un auténtico programa, que traslada nuestra atención, desde la curiosa espera de cualquier novedad externa y maravillosa, hasta nuestro fuero interno; corrigiéndonos así de la pretensión de esperar la escena de la conversión del mundo como si fuera un espectáculo divertido, e imponiéndonos, en primer lugar a nosotros los sacerdotes, una conversión interior derivada de la adhesión constante y devota al espíritu que se nos infundió en el bautismo, en la confirmación, en la ordenación sacerdotal, así como de la fidelidad al compromiso de santidad que oportunamente contrajimos*”. Para concluir que ese es el amor a la Iglesia que es preciso interiorizar y expresar: “*¡Venerables hermanos! Debemos amar a la Iglesia con corazón nuevo. A ello nos invita el Concilio y en ello nos hace pensar este año el Jueves Santo; a ello quisiera exhortaros fuerte y cordialmente el augurio pascual de vuestro arzobispo que os ama en Cristo y os bendice*”<sup>96</sup>. Porque es el amor a la Iglesia, que necesitan la propia Iglesia pero también el Mundo.

En *Ecclesiam suam* (nn 46-59) habla de modo explícito de esa **reforma necesaria**, que hoy llamaríamos ‘conversión pastoral’: “*Naturalmente spetterà al Concilio suggerire quali siano le riforme da introdurre nella legi slazione della Chiesa (...) Ma sia ancora una volta manifestato il nostro*

---

renovación/reforma se inspira mucho en la obra de Y.Congar, *Verdaderas y Falsas Reformas en la Iglesia*, Paris, 1953. De allí toma, en gran parte, su modelo de ‘reforma’ y de ‘renovación’. Al que confirmará en su encíclica: “*Ma non possiamo tacere qualche rapido cenno sui frutti che Noi speriamo deriveranno sia dal Concilio stesso, sia dallo sforzo, di cui sopra dicevamo, che la Chiesa deve compiere per avere di sé coscienza più piena e più forte. E tali frutti sono gli scopi che Noi premettiamo al Nostro ministero apostolico, mentre ne iniziamo le dolci ed immani fatiche, sono il programma, per così dire, del Nostro Pontificato*” (*Ecclesiam suam*, 36, subrayado nuestro).

<sup>96</sup> El apóstol, al que se refiere, es S.Pablo y el texto completo dice así: ‘... consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem ut quomodo surrexit Christus a mortuis per gloriam Patris **ita et nos in novitate vitae ambulemus**’, Rom. 6,4). G.B.Montini, *Amare Cristo e la Chiesa*, carta a los sacerdotes en el Jueves Santo de 1963. Dos meses antes de ser elegido Papa.

*proposito di favorire tale riforma” (Es. n.46). “Se si può parlare di riforma, non si deve intendere cambiamento, ma piuttosto conferma nell’impegno di mantenere alla Chiesa la fisionomia che Cristo le impresso, anzi di volerla sempre riportare alla sua forma perfetta, rispondente da un lato al suo primigenio disegno, riconosciuta dall’altro coerente ed approvata nel doveroso sviluppo che, come albero dal seme, da quel disegno ha dato alla Chiesa la sua legittima forma storica e concreta” (Es.n.49).*

No obstante su amor a la Iglesia no era ni coyuntural ni superficial sino ‘verdadero’ –caritas in veritate–, ni etéreo ni de sobrevuelo sino anclado en sus realizaciones concretas, como la **parroquia**. En 1957, durante una alocución decía cosas como éstas muy en la línea de la constitución conciliar *Lumen Gentium*: “*En la Iglesia, por voluntad de Cristo, existe la Jerarquía, para garantizar nuestra unión con Dios. También, por voluntad del Señor, forman parte de la Iglesia los laicos, que tienen sus tareas propias, sus deberes (...) En general, tomamos contacto con la Iglesia a través de la parroquia. Es ésta una porción de la Iglesia y, como ella, debe ser una comunidad de personas, una familia, que testimonia y preanuncia la comunidad celestial de los bienaventurados. En la parroquia todos se deben conocer (...) Todos deben rezar en común, especialmente en la celebración del sacrificio de Jesús. La santa misa dominical no es tiempo de oración individual, ni de novenas o triduos, ni el momento de encender candelas (...) En la comunidad parroquial todos tenemos algo que hacer; en ella los fieles no están sólo para recibir (...) La parroquia no es del párroco, ni de los coadjutores, ni ellos son la parroquia (...) ¿Por qué tantas ausencias y luego... tantas críticas?*”<sup>97</sup>. Y a la hora de revisar la actitud de la gente frente a la parroquia ésta debe reflexionar también sobre su propio comportamiento y sacar conclusiones: “*Hay que revisar, siempre que sea necesario, nuestra táctica pastoral. No debemos pretender solamente que cambie la postura del pueblo ante la parroquia. Debe también hacer su examen de conciencia la parroquia para ver si no es ella la que tiene que cambiar su táctica ante el pueblo*”<sup>98</sup>. Discernimiento pastoral, conocimiento de los destinatarios, voluntad de servir y hacer Iglesia. En definitiva, conversión pastoral.

---

<sup>97</sup> ‘La Iglesia en sus aspectos esenciales’, radiomensaje de G.B.Montini con ocasión de la Misión de Milán en 1957, citado en C.Calderón, *Montini, Papa*, 145-146.

<sup>98</sup> Conferencia de G.B.Montini al clero durante la Misión en Milán en 1957, citado en C.Calderón, *Montini, Papa*, 146.

He ahí cómo en G.B.Montini, en un movimiento de *feedback*, su amor a la Iglesia se retroalimenta a partir de sus lecturas, su meditación, su praxis pastoral y las deliberaciones del Concilio, al que, a su vez, enriquece con las aportaciones que lleva a cabo en él. Y es así como se va configurando poco a poco, hasta transfigurarse, para mejor servir en el ministerio petrino, que pronto estará llamado a ejercer como *amoris officium*<sup>99</sup>. Montini-Pablo VI es, pues, por definición y no por status o coyuntura, un hombre de Iglesia, alguien que la amó profundamente; toda su vida fue un ‘don de amor a la Iglesia’<sup>100</sup>, y él mismo se convirtió en don, como aparece en su vida espiritual y en su praxis pastoral<sup>101</sup>. Resumiendo lo que fue su existencia emplea la expresión ‘tout est grâce’ (en francés en el original), una expresión que aparece en labios del protagonista de la novela de G.Bernanos, *Diario de un cura rural* y que remite a Rom. 8,28. Parece que, realmente, la frase se debe a Teresa de Lisieux. En la vida de Pablo VI todo es gracia, todo es don y, como tal, la vive. El amor a la Iglesia tiene para él su caldo de cultivo en la tierra, en la familia, en el corazón y en el amor que recibe de la propia Iglesia. El ‘sensus ecclesiae’, que inculcará frecuentemente a otros a lo largo de su vida<sup>102</sup>, es, en primer lugar, una convicción personal, arraigada en su identidad de creyente. En todos los estamentos en que trabajó, en todas las circunstancias, *sintió con la Iglesia*. Y una de las realizaciones, uno de los tributos más explícitos y acendrados de este amor ha sido, y continúa siendo, su encíclica *Ecclesiam suam*, en la que expresa en oportuna y aquilatada síntesis que la ama, siente, piensa, vive, ora, proclama y propone como generatriz de nueva humanidad para gloria de Dios en Cristo Jesús.

---

<sup>99</sup> *“In questo giorno dedicato al Cuore dolcissimo di Gesù, nell’atto di assumere il compito di pascere il gregge del Signore - che secondo l’espressione di sant’Agostino vuol essere anzitutto ‘amoris officium’ (In Io. 123, 5) in esercizio di carità paterna e premurosa verso tutte le pecorelle, redente dal sangue preziosissimo di Gesù Cristo”* (Pablo VI, homilía en la misa de coronación 30.6.1963). El subrayado es nuestro.

<sup>100</sup> Así han querido mostrarlo, con esta colección de fotografías, los autores que las han realizado, recopilado e ilustrado con textos: AA.VV., *Paolo VI dono d’amore alla Chiesa*, prefacio del Card. E.Tonini, textos de G.Bassadonna, Brescia, 2000.

<sup>101</sup> ¡Tremenda ingratitud!: Ni sus contemporáneos ni las generaciones posteriores han sido conscientes del regalo que Dios ha hecho a la Iglesia suscitando a G.B.Montini/Pablo VI.

<sup>102</sup> Dice Juan Pablo II, refiriéndose a la conciencia eclesial de Pablo VI, *“A través de los múltiples y frecuentemente dolorosos acontecimientos de su pontificado, nos ha enseñado el amor intrépido a la Iglesia,”* (RH, 3). El subrayado es nuestro.

### 3. *Alius te cinget*

“Cuando llegue la inspiración, que me encuentre trabajando”  
(Pablo Picasso)

Siempre fue así<sup>103</sup>. Desde niño asumió que otras personas podían entrar y salir en su vida –pero no como paquidermos en una cacharrería–, de todos esperaba aprender, a todos deseaba servir y que le fueran proponiendo metas<sup>104</sup>: padres, profesores, párrocos<sup>105</sup>, directores espirituales<sup>106</sup>, confesores, incluso compañeros<sup>107</sup>. Creía en la comunión y la practicaba. Era consciente de que su vida era como un bello tapiz cuya trama era el resultado del entrecruzamiento sabiamente armonizado de una infinidad de hilos multicolores, que en su vida confluían innumerables manantiales. Lo cual le llevaba al reconocimiento agradecido por tantos dones. Esta concepción de las cosas formaba parte de su manera de ser y de su confianza en la Providencia, magistral tejedora. Tenía firmemente asumido desde siempre que era personalmente Dios el que había trazado el diseño y el que iba tejiendo la urdimbre de su existencia a través de múltiples mediaciones. Disciplinadamente hacía suya, en toda ocasión, la palabra de Jesús a Pedro: “*alius te cinget*” –*otro te ceñirá* (Jn 21,18). Ese texto, abundantemente meditado, le espoleaba para la disponibilidad, que

---

<sup>103</sup> G.Adornato, Familia, raíces espirituales, sacerdocio (1897-1923) en *Pablo VI. El coraje de la modernidad*, Madrid, 2010, pp.19-27.

<sup>104</sup> Fappani A – E.Molinari, *Giovanni Battista Montini giovane 1897-1944*. Documenti inedite e testimonianze, Casale Monferrato, 1979. Montini, G.B., *Scritti giovanili*, Brescia, 1979; Montini, G.B., *Lettere ai familiari 1919-1943*, editadas por N.Vian, 2 vols, Brescia-Roma, 1986; Montini, G.B., *Lettere a casa 1915-1943*, editadas por N.Vian, Milan, 1987; Montini, G.B – Trebeschi, A., *Corrispondenza 1914-1925*, Brescia-Roma, 2002; *Montini, G.B., – Carasana 1915-1973*, Brecia-Roma, 1998; Montini, G.B. – Marcolini, O., *Saggio di corrispondenza 1923-1973*, Brescia, 1987.

<sup>105</sup> Gran influencia ejerció el párroco de Concessio, Giovanni Fiorini, que era amigo de la familia y que fue quien lo bautizó.

<sup>106</sup> Cuando decidió hacerse sacerdote, en 1913, su primer director fue un oratoniano muy enérgico, el P.Baroni. Pero su verdadero director espiritual fue el también oratoriano P.Bevilacqua, que daba clases de Religión y organizaba convivencias. Luego se afianzaría la amistad entre ambos. Otro que también influyó mucho en él fue oratoriano P.Paolo Carezana.

<sup>107</sup> Se cuenta que fue un compañero y amigo, Lionello Nadini, porque él no se atrevía, el que habló por él a un profesor para decirle que G.B.Montini deseaba prepararse para sacerdote.

siempre tuvo. Estaba firmemente convencido de que tras el *alius* de turno siempre estaba el *Alius*, el ‘totalmente otro’, el *unum necessarium*, su crisol: Dios en su misterio de extrañeza y cercanía, entrañable trascendencia, su origen, quicio y meta, del que se fiaba totalmente, quien continuamente le expropiaba, le acrisolaba y le cernía, el único al que, en último término, le permitía *meterle en cintura* del todo y siempre, su Señor. De un modo especial experimentó el ***alius te cinget*** al serle confiada la tarea de Pedro: “*Che cosa sarà, di me, figli amatissimi? Non lo so. Il Signore tiene nascosti ai nostri sguardi i presagi del futuro. Senonché Egli stesso li ha fatti per colui che ha chiamato Pietro. Lo abbiamo letto poco fa nel Vangelo (Nel Rito Ambrosiano è proposto, per la festività del 29 giugno, il tratto del capitolo 21 di S. Giovanni sulla triplice protesta di amore fatta da Pietro al Divino Maestro). Gesù disse al Principe degli Apostoli: «Alius te cinget»: Tu sarai destinato ad essere stretto da impegni, obblighi, situazioni, che ti faranno soffrire e ti porteranno sino alla immolazione della vita. La predizione che Cristo faceva a Pietro era un presagio di testimonianza e di martirio; un presagio di dolore e di sangue. Non so che sarà di me*”<sup>108</sup>. Y, sobre todas las encrucijadas, cree que finalmente le *ceñirá* Quien puede disponer de él, cuando quiera, en la llamada definitiva de la muerte, rompiendo las ataduras y *ceñendo* para siempre la gavilla de su vida. El mismo a quien ha rendido su voluntad. Respondiendo, como Pedro: “¿Dónde *quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna*” (Jn 6,68). Solo Él.

Por ello invariablemente acogió con acendrado *espíritu de obediencia*<sup>109</sup> las tareas, que se le iban encomendando, aunque en su fuero interno juzgase que no era la persona más adecuada para ellas. Siempre fue dócil y estuvo disponible para las más insólitas, incluso para las menos adecuadas a su perfil y sensibilidad. Cada nueva llamada le sorprendió

---

<sup>108</sup> Pablo VI, homilía de despedida de la diócesis en la catedral de Milán (22.6.1963) al día siguiente de su elección. Nosotros aquí, y en otros párrafos, ampliamos su significado y lo interpretamos como que ‘otro’ te va marcando la senda de tu vida, aunque sin determinismo.

<sup>109</sup> Practicó fielmente a lo largo de toda su vida ese *espíritu de obediencia*, que él consideraba imprescindible en la renovación/reforma querida para la Iglesia en cada uno de sus miembros, especialmente los clérigos y religiosos (cf. *Ecclesiam suam* nn 53-54). Allí dice, por ejemplo: “... *non tanto cambiando le sue leggi esteriori la Chiesa ritroverà la sua rinascete giovinezza, quanto mettendo interiormente il suo spirito in attitudine di obbedire a Cristo, e perciò di osservare quelle leggi che la Chiesa nell'intento di seguire la via di Cristo prescrive a se stessa: qui sta il segreto del suo rinnovamento, qui la sua « metanoia », qui il suo esercizio di perfezione*” (53). “*Non molle e vile è il cristiano, ma forte e fedele*” (ibid.).

trabajando con ahínco y tesón en lo que estaba, como si hubiera de ser lo definitivo; ¡Qué llanamente se lo cuenta a los milaneses, como excusándose, en la homilía de su misa de despedida: “...quindi Milano, a cui speravo di consacrare, fino all'ultimo, i giorni della mia vita e alla quale ho cercato di offrire quanto potevo (...)Era mio chiaro e deciso proposito immergermi nella meditazione e nella riviviscenza di questa grande tradizione di santità, spiritualità, vigore civile ed umano”. ¡Cómo suenan a verdaderas estas palabras! ¡Cómo le duele marcharse y dejarlos! ¡Qué acentos paulinos en esta despedida! Comparemos la despedida de Pablo en Éfeso: “... arrojándose al cuello de Pablo, le besaban... (Hech 20,18.37); en Filipos: “que yo sienta así de todos vosotros, pues os llevo en el corazón...testigo me es Dios de cuánto os quiero a todos vosotros” (Filp 1,7-8); y de Pablo VI en Milán: “Posso però dire con schiettezza, con tutta la misura delle forze del mio cuore: cari Milanesi, io vi ho voluto bene!”<sup>110</sup>. Y nunca fue la definitiva. Siempre había una voz de mando –comprendía que todas las voces, al final, siempre eran la misma–, que desinstalaba e instaba: *ambulate dum lucem habetis* (Jn 12,55)<sup>111</sup>, que exigía: *duc in altum* y a la que él se esforzaba en obedecer sin reticencias ni cortapisas. Por ejemplo, a monseñor Montini le vino la encomienda de su carrera diplomática, mientras trabajaba en parroquia y con los jóvenes<sup>112</sup>; la del arzobispado, en Milán<sup>113</sup>, mientras se ocupaba de la urdimbre diplomática<sup>114</sup>;

<sup>110</sup> Pablo VI, homilía de la misa de despedida, Milán 22 de junio de 1963.

<sup>111</sup> Pablo VI, *Meditación ante la muerte*.

<sup>112</sup> G.Adornato, Secretaría de Estado, jóvenes universitarios y compromiso civil (1924-1954), en o.c., 29-64. Montini, G.B – Rossetti, M.V., *Lettere 1934-1978*, edición a cargo de E.Ghini, Milán, 1989; Paolo VI – Montini., G.B., *Carità intellettuale. Testi scelti 1921-1978*, edición a cargo N.Vian, Milán, 2006.

<sup>113</sup> G.Adornato, ‘La experiencia episcopal en Milán (1955-1963)’, en o.c., 65-99. Sabido es que se manejan dos hipótesis: la de que Pío XII habría cedido a las presiones para alejarlo de la Curia Pontificia, y la de que lo hizo para prepararlo par ulteriores responsabilidades. Montini, G.B., *Discorsi e Scritti sul Concilio 1959-1963*, Brescia-Roma, 1983; Colombo, G Cardinale., *Ricordando G.B.Montini arcivescovo e papa*, Brescia-Roma, 1989; Majó, A, (dir.), *G.B.Montini arcivescovo*, Milán, 1983; Crivelli, L, *Montini arcivescovo a Milano*, Balsano, 2002; Pottestà, G, ‘*L’episcopato di G.B.Montini a Milano (1955-1963)*’, en G.Alberigo (dir.), *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, Turin, 1988.

<sup>114</sup> G.B.Montini entró en la Pontificia Academia Eclesiástica para llevar a cabo estudios diplomáticos en 1921 de mano del cardenal Pizzardo. En mayo de 1923 el secretario de Estado cardenal Gasparri le destinó como agregado a la nunciatura de Varsovia. A los pocos meses fue trasladado a Roma, para continuar sus estudios en la Academia y en la Universidad Gregoriana. Desde entonces ejerció ya siempre en Roma.

la del cardenalato<sup>115</sup>, mientras estaba en la cresta de la ola sacando las conclusiones de la gran Misión que había llevado a cabo en su diócesis, a la que había dado un vuelco de ciento ochenta grados, y cuando estaba planificando cómo ponerlas en práctica; y al Cónclave le convocaron, cuando estaba engastado en aquella realidad pastoral milanesa tan compleja, tan rica y tan prometedora, tan absorbente de sacerdotes, religiosos y seminaristas<sup>116</sup>, trabajadores<sup>117</sup>, hombres de empresa, del comercio y de las finanzas, políticos, juristas, sanitarios, militares, sindicalistas, amas de casa, dependientes, artistas, estudiantes, deportistas, enfermos, familias, jóvenes, ancianos y niños, que demandaban su aliento y a los que se había entregado sin escatimar esfuerzos, como un misacantano, con el temor y temblor de un aprendiz, de un apóstol, que desea estar a la altura de la misión que se le ha encomendado (1Cor 2,3), siempre novicio, nunca maestro: “*E poi Milano! Milano con la sua vasta area diocesana, dove vivono circa quattro milioni di anime: di figli, quindi Milano, a cui speravo di consacrare, fino all’ultimo, i giorni della mia vita e alla quale ho cercato di offrire quanto potevo, sempre con la pena nel cuore di dare assai meno di quanto essa meritava e aveva bisogno. Posso però dire con schiettezza, con tutta la misura delle forze del mio cuore: cari Milanesi, io vi ho voluto bene! (...) Milano, da cui ho molto ricevuto (...) Era mio chiaro e deciso proposito immergermi nella meditazione e nella reviviscenza di questa grande tradizione di santità, spiritualità, vigore civile ed umano. Spero, ora, che tale intento non mi sarà ostacolato dalle sollecitudini del Supremo Ufficio*”<sup>118</sup>. Pero él sabía que su vida no era suya, como él repetirá frecuentemente: ‘*alius te cinget*’. La llamada, pues, siempre le vino ‘mientras repasaba las redes’ –no medrando–, como entonces, como a Pedro, como a otros (Mt 4,18-22), como a tantos otros, como casi siempre. Su respuesta –“Te sigo”<sup>119</sup>– asume

---

<sup>115</sup> Ya había declinado el nombramiento que le propuso Pío XII en 1953. Ahora lo nombraba cardenal Juan XXIII en su primer consistorio (15.XII.1958). Siempre tuvo en una gran estima a quien había sido su superior, mientras Mons. Ángel José Roncalli ejerció como Delegado Apostólico en Turquía en 1937 y luego como Nuncio en París, para cuyo nombramiento se le pidió el parecer a G.B. Montini. Ahora lo nombraba cardenal para tenerlo más cerca de sí y beneficiarse tanto de sus consejos como de sus cualidades.

<sup>116</sup> Extremadamente abundante y profundo fue su trabajo en este campo.

<sup>117</sup> Montini, G.B., Al mondo del lavoro. *Discorsi e Scritti 1954-1963*, edición a cargo de G.Adornato, Brescia – Roma, 1988

<sup>118</sup> Homilía en la catedral de Milán 29.6.1963.

<sup>119</sup> ‘... Después añadió: *Sígueme*’ (Jn 21, 18-19). *Te sigo*”, responde Pablo VI, que se ha identificado con Pedro en dicha escena. (*Meditación ante la muerte*).

con profundo espíritu de obediencia los planes del Maestro sobre él y una disponibilidad total.

### 3. *Dilatentur spatia caritatis* (1897-1954)

*“Había en él un gran defecto, por exceso, en el campo de la caridad, porque amaba más a los lejanos que a los próximos, de tal modo quería extender hasta el extremo el amor a los demás” (J.Guitton)<sup>120</sup>.*

No es suficiente amar, Pedro tiene que amar ‘más’. A propósito de este ‘más’, que le pide Jesús al amor de Pedro, y de todos los sucesores, dice Pablo VI: *“Es muy dura esta exigencia de amar más, de estar marcado por el sello de este amor que no puede tener limitación (...) Lo que consuela, en este tormento, es el poder amar universalmente (...) Todos los seres amados están presentes. Y el corazón de un Papa, ensanchado porta dulce deber, ¿tiene acaso el derecho de decir a todos y a cada uno que verdaderamente les ama, que les ama más?”*. El discípulo en general, y más el sucesor de Pedro no puede restringirse a lo que pueda se impone ampliar el ámbito del amor, de la capacidad de amar, para *amar cada vez más* y que abarque a todos: amor universal. Dilatar los espacios de la caridad es la ley del crecimiento espiritual, como dice Juan XXIII al clero de Roma (24.9.1960) en conformidad con S.Agustín: *“Sed si angustantur vasa carnis, dilatentur spatia caritatis”<sup>121</sup>*. El rigor con que se constriña la carne favorecerá la expansión de los espacios de la caridad. Con lo cual podríamos relacionar ‘*alius te cinget*’ y ‘*dilatentur spatia caritatis*’: La disciplina impuesta a la carne capacita para amar más y mejor. Se rompen los lazos de la carne y se ensancha el corazón, cuando el discípulo se configura con el maestro: *“Todo lo puedo en Aquel que me conforta”* (Filp 4,13).

Lo de Juan Bautista Montini parecía la melodía de un ‘basso ostinato’<sup>122</sup>: Se entregaba cada vez, siempre de nuevo, con todas sus fuerzas, como si fuera la única posibilidad, a lo que cumplía. Tras ser ordenado sacerdote el 29 de mayo de 1920 en la catedral de Brescia se encarga de

<sup>120</sup> J.Guitton, *Diálogos con Pablo VI*, 1967, 283.

<sup>121</sup> S.Agustín, Sermo 69.

<sup>122</sup> Quiere decir que en cada una de las etapas de su vida se retomaba la etapa anterior y en ella volvía a ‘sonar’ el motivo principal de toda su existencia: amor a Cristo y amor a la Iglesia. ¡Este ir y venir incesante como el del niño Samuel (I Sam 3,1-4,1)! ¡Incesante e incendiado, como incensario avivando el ascua y perfumando, haciéndose ofrenda de suave olor!

animar movimientos, de los que frecuentemente había formado parte siendo adolescente, como las Congregaciones Marianas en la Asociación de S. Vicente Paúl bajo la guía de Paolo Caresana, su confesor. En esas tareas, como siempre, le acompaña el sentimiento de la propia ineptitud, que se convierte en la ocasión de un dejarse trabajar, de ponerse más en las manos de Dios y de agradecerle todo lo que es y hace. A finales de noviembre de 1923 es nombrado asistente eclesiástico de la FUCI (Federación Universitaria Católica Italiana), en ella imprime su estilo: la búsqueda de la verdad por la inteligencia como camino para la santidad. En 1931, bajo el título ‘Spiritus Veritatis’ describe para sí mismo y para los universitarios, cuál va ser su ideal: “*Quiero que mi vida sea un testimonio de la verdad para así imitar a Jesucristo (...) buscaré en cada verdad particular el reflejo de la Verdad primera (...) cultivaré en mí la pasión de la fidelidad a la Iglesia, como Maestra de verdad (...) Madre de caridad (...). Por eso amaré*”. *Significativo y bello anticipo de sintonía con el Concilio venidero: “¿Qué cosa hacía en aquel momento la Iglesia católica?, se preguntará. ¡Amaba!, será la respuesta. Amaba con corazón pastoral, todos lo saben (...). Amaba con corazón misionero (...) amaba con corazón ecuménico”*<sup>123</sup>. A pesar de los pesares, incluso de su temperamento introvertido y de su timidez para el trato, se siente inclinado al apostolado directo más que a una vida de oficina pero al mismo tiempo, paradójicamente, le atrae una vida de recogimiento llegando incluso a plantearse el hacerse monje. La entrega a la tarea de animación es total y se siente a gusto. En el día a día, va dando pequeños pasos alumbrándolos con las luces cortas y discerniendo. Se sabe en buenas manos –*alius te cinget*– y confía.

No obstante los superiores le orientan hacia una preparación para trabajar en la diplomacia en la que pasa treinta años (1924-1954)<sup>124</sup>, donde llega a ser sustituto de la Secretaría de Estado con Pío XI (1937) y prosecretario de Estado para Asuntos Ordinarios con Pío XII (1952)<sup>125</sup>,

---

<sup>123</sup> Pablo VI, Discurso de apertura de la cuarta y última Sesión del Concilio, 10. IX.1965.

<sup>124</sup> Cf G.Rumi, ‘Montini Diplomatico’, en *Paul VI et la vie internationale*, Journées d’Études (Aix-en-Provence, 18-19 de mayo de 1989,14.

<sup>124</sup> “*La tarea diplomática de monseñor Montini, como sustituto y como prosecretario de Estado, estuvo necesariamente ligada a los Papas, que le tuvieron de colaborador*” (C.Calderón, *Montini, Papa*, 104).

<sup>125</sup> “*La tarea diplomática de monseñor Montini, como sustituto y como prosecretario de Estado, estuvo necesariamente ligada a los Papas, que le tuvieron de colaborador*” (C.Calderón, *Montini, Papa*, 104).

ejerciendo con una gran competencia: “*Pablo VI ha sido uno de los más grandes diplomáticos que ha tenido la Iglesia en nuestro tiempo*”<sup>126</sup>. Ello le permite conocer los entresijos del Vaticano, tener acceso a instancias internacionales y zambullirse en el gran río de la Doctrina Pontificia que, llegado el momento, refrendará con su autoridad: “*Né possiamo fare altrimenti, nella convinzione che il dialogo debba caratterizzare il Nostro ufficio Apostolico, credi come siamo d’un tale stile, d’un tale indirizzo pastorale che Ci è tramandato dai Nostri Predecessori dell’ultimo secolo, a partire dal grande e sapiente Leone XIII*”<sup>127</sup> (...). *Non ci lasciarono i Nostri Predecessori, specialmente Pio XI e Pio XII, un patrimonio magnifico e amplissimo di dottrina (...)* *E che cos’è questo apostolico tentativo se non un dialogo? E non diede Giovanni XXIII, Nostro immediato Predecessore di venerata memoria, un’accentuazione anche più marcata al suo insegnamento nel senso di accostarlo quanto più possibile all’esperienza e alla comprensione del mondo contemporaneo?*”<sup>128</sup>.

También sigue cultivando su vocación intelectual. Lee sobre todo temas de eclesiología, sin poderle dedicar todo el tiempo que desearía, y traduce a grandes pensadores, acercando y divulgando su obra como una forma de apostolado<sup>129</sup>. En lo que se comprueba que G.B. Montini no es un diplomático al uso. Quienes lo conocen dan fe de su calidad humana, su competencia profesional y su impronta sacerdotal. De él dirá, por ejemplo, el conde Wladimir d’Ormesson, embajador de Francia ante la Santa

---

<sup>126</sup> C.Calderón, *Montini, Papa*, 103. Bien lo puso de manifiesto, por ejemplo, en el pulso que mantuvo con el régimen español en casos como el juicio de Burgos, el exilio de monseñor Añoveros o el nombramiento de monseñor Tarancón para arzobispo de Madrid, entre otros; o con regímenes comunistas de países del Este (Ostpolitik) y China, o en la Asamblea General de Naciones Unidas. (Vian,N (dir), *Anni e opere di Paolo VI*, Roma, 1979; Fappani A – E.Molinari, *Insegnamenti di Paolo VI, 1963-1978*, Ciudad del Vaticano 1964.1979, 16 vols; Pietro Silvi, *La visita dei Paolo VI alle Nazioni Unite*, Vaticano, 1966; Varios, *Il viaggio di Paolo VI in India*, Citta del Vaticano, 1965.

<sup>127</sup> Es 69. Sencillo, con acentuado ‘sentido de Iglesia’, como una piedra más del edificio, ‘el Papa del diálogo’ no tiene el prurito de la originalidad ni de estar acuñando un método inédito.

<sup>128</sup> Es 70.

<sup>129</sup> Así Durante este tiempo traduce a J.Maritain, en 1928, *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, y a L.Grandmaison, *La religión personal*, en 1964. Entre las escasas válvulas de escape tiene también la pastoral de la FUCI en aldeas y campiñas romanas. G.B. Montini, *Scritti fucini (1925-1933)*, edición a cargo de M.Marcocchi, Brescia - Roma, 2004; R.Moro, *La formazione Della classe dirigente católica (1929-1937)*, Bolonia, 1937; A, Riccardi, *Il partito romano. Politica italiana, Chiesa católica e Curia romana da Pio XII a Paolo VI*, Brescia, 2007.

Sede en 1940: “*Es un prelado-diplomático al que no se ve ni se oye más que entre las paredes acolchadas de su oficina. Nunca se manifiesta en público. Se mantiene directamente a la sombra del Papa*”. Pero también vislumbra en él su perfil sacerdotal: “*Más allá del diplomático, más allá del hombre de gobierno, en monseñor Montini anida la personalidad de un sacerdote, de un sacerdote que aparece como la misma encarnación del sacerdocio*”<sup>130</sup>. Algo que también subraya en el saludo que le dirigió, como recientemente nombrado arzobispo de Milán: “*Permitidme añadir –concluía– que lo que nosotros recordamos y amamos más en usted es el hecho de que en el diplomático hemos visto siempre al sacerdote*”<sup>131</sup>.

También J.Maritain, a la sazón embajador de Francia ante la Santa Sede (1945-1948), decía de G.B. Montini lo siguiente: “*Entre las personalidades que rodean al papa, conviene mencionar sobre todo a Mons. Montini, del que admiro profundamente su carácter, inteligencia y altura moral, cuyo espíritu de amplias miras está, tanto en materia apostólica como en materia social, abierto a toda renovación y a todo progreso (si bien el coraje de este corazón está temperado por una gran prudencia en la acción y sobre todo por una estrecha y filial docilidad a las directivas del Papa) y verdadero amigo de Francia*”.

Por su parte, Joaquín Ruiz Jiménez, igualmente embajador de España ante la Santa Sede (1948-1951), se hace eco también de su profesionalidad como diplomático y de su impronta sacerdotal, dando de él este precioso testimonio, semblanza que vale por muchas páginas: “*Cada sábado, más o menos hacia la hora del Angelus, y durante dos años y medio, tuve el privilegio de dialogar con monseñor Montini sobre los temas de las relaciones diplomáticas que nos estaban confiadas, pero también sobre las perspectivas generales del mundo y sobre los problemas apremiantes de los hombres. Y siempre sentí, por debajo de la cortesía y de la prudencia diplomáticas, el profundo latido de un ejemplar corazón de sacerdote. Porque a monseñor Montini nunca le han hecho callo las cosas en el alma, ni se le ha secado el espíritu en la rutina de los expedientes o en las fórmulas mecánicas de la cortesía. Hay sabor de Evangelio en su palabra cargada de saber y de cultura. Hay reflejo de contemplación amorosa de Dios en sus ojos de mirada firme y penetrante, pero con luz de intimidad a lo divino*”.

No obstante su posición –a muchas luces privilegiada y envidiable– son evidentes los peligros que entraña esta dedicación para su vida sacer-

---

<sup>130</sup> G.Rumi, *Montini diplomático*, l.c., 14, 20-21.

<sup>131</sup> C.Calderón, *Montini, papa.*, 105.

dotal. Él mismo lo siente así en 1938, en carta a sus familiares. Reconoce que aquel género de vida le exige un alto precio: los estudios abandonados, la oración abreviada, la pastoral directa reducida y, sobre todo, el no poderse dedicar con mayor intensidad a la dimensión espiritual y cultural de su identidad sacerdotal: *‘El servicio del altar se reduce tanto que siento nostalgia y necesidad de él.’* Su biógrafa Giselda Adornato lo confirma: *“Montini teme envilecer el don del sacerdocio”*<sup>132</sup>. Por eso, el hecho de que le designaran para arzobispo de Milán, lejos de constituir una remoción, respondía a los anhelos más profundos de su corazón que él, por supuesto, únicamente compartía con sus más íntimos amigos y que la Providencia –¡siempre ella!– se encargó de encauzar para bien de la Iglesia.

#### 4. *In nomine Domini (1954-1963)*<sup>133</sup>

Finalmente como **arzobispo** de la Iglesia en Milán. El 1 de noviembre de 1954 Pío XII lo nombra. El 12 de diciembre de 1954 es consagrado obispo en la basílica de S. Pedro en Roma. Entra en la diócesis de Milán el 6 de enero de 1955 y allí permanece hasta ser nombrado Papa el 21 de junio de 1963. En su traslado a Milán algunos ven movimientos estratégicos para alejarlo de la curia. Él personalmente lo vive angustiado y teme haber perdido la confianza del papa. Así se lo escribe a Mons Dell’Acqua: *“Estoy aterrorizado y experimento más que nunca mi debilidad. Me parece que estoy soñando y en todo momento debo de hacer un esfuerzo interior para convencerme de que este es mi deber ahora. ¡Con tal que sea la voluntad de Dios, con tal de que sea conforme al deseo del Santo Padre!”*<sup>134</sup>. Luego será elegido cardenal por Juan XXIII en su primer Consistorio, el 15 de diciembre de 1958. Desde el primer momento de hacerse cargo de la diócesis de Milán marca con su impronta la tarea: El 4 de

---

<sup>132</sup> Giselda Adornato., 44.

<sup>133</sup> “In nomine Domini” es el lema que eligió para su escudo episcopal. Expresión bíblico-litúrgica y de honda resonancia en el Magisterio de la Iglesia, porque coincide con el título de la bula (13.IV.1059) del Papa Nicolás II, y de un canon del Concilio de Roma, por la que se establece que únicamente serán electores del Papa los cardenales-obispos. Tal vez sea simple coincidencia pero Pablo VI también ha reformado el reglamento para elegir al papa: el 21 de noviembre 1970 con el Motu propio *‘Ingravescentem aetatem’* fijó los 80 años como edad máxima para ser elector y en 120 el número máximo de electores.

<sup>134</sup> Testimonio elocuente de disponibilidad: al categórico *‘Alius + alius te cinget’*, la respuesta generosa, a fondo perdido: *‘sed non quod ego volo, sed quod tu’* (Mc 14,36); *‘fiat voluntas tua’* (Mt 27,42); *‘verumtamen non mea voluntas sed tua fiat’* (Lc 22,42).

enero de 1955 besa la tierra de la archidiócesis de Milán, como signo de aceptación y de entrega a su servicio<sup>135</sup>. La entrada solemne será dos días después<sup>136</sup>. “Llovía, el día de su entrada en Milán. Cuando llegó ante la catedral, estaba mojado hasta los huesos. El día antes, al llegar al límite de su diócesis, había bajado del coche, y, bajo la lluvia, había besado el fango arcilloso y rojo”<sup>137</sup>. No es un gesto aislado ni una puesta en escena como lo demuestran otros gestos que le acompañaron a lo largo de su pontificado. Por ejemplo, cuando renunció a la tiara pontificia, que le habían regalado sus diocesanos de Milán (la depositó simbólicamente a los pies de S. Pedro, para que fuera subastada a favor de los pobres y la rescataron los católicos de USA por iniciativa del cardenal norteamericano Francis Spellman por un millón de dólares) y adoptó la mitra episcopal (13 de noviembre de 1964, durante la tercera sesión conciliar), poniendo así de manifiesto lo que para él significaba ser Papa: ser obispo de Roma, caput Ecclesiae. Lo refrendó en la constitución apostólica *Regimini Ecclesiae Universae* para la reforma de la Curia Romana (15.8.1967). Algo que luego han subrayado papas como Benedicto XVI –profunda la reflexión que llevó a cabo en torno a este tema, con motivo de su dimisión–, y ahora el Papa Francisco, que no se cansa de repetirlo y, sobre todo, de practicarlo. No fue el único gesto de desprendimiento: con motivo de su viaje a Naciones Unidas (4-5 octubre 1965) entregó su cruz pectoral y su anillo, para que fueran subastados a favor de los pobres; renunció a la sedia, los flabelli (suntuosos abanicos ceremoniales) y trompetas de plata en las ceremonias, no a la sedia gestatoria; mandó rediseñar el báculo al escultor napolitano Lello Scrocellì, que utilizó por primera vez en la ceremonia de clausura del Concilio Vaticano II (8.12.1965), báculo que luego han llevado Juan Pablo II y Benedicto XVI; hizo más austera la ornamentación de los palacios apostólicos<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> Acerbi, A., *Il Papa chi baciò la terra*, Cinisello Balsano, 1997. Gesto que hemos visto muy repetido durante el pontificado de Juan Pablo II –sobre todo en sus viajes fuera de Italia–, al entrar en contacto con el lugar visitado.

<sup>136</sup> Quiso que el dinero de los gastos presupuestados para el recibimiento se destinara a los pobres. Los mismos sentimientos en su *Testamento*.

<sup>137</sup> J. Guitton, *Diálogos con Pablo VI*, Madrid, 1967, 107.

<sup>138</sup> El Papa Francisco, se está encargando de hacer habituales este tipo de gestos. Estamos convencidos de que el ejercicio del episcopado por Pablo VI es una fuente de inspiración determinante para él y que lo mejor está por ver. En ambos casos, el primer viaje fuera de Italia ha sido a Tierra Santa y Asia, dentro del primer año como Papa; igualmente las reformas emprendidas siguen sus pasos. Alguien ha visto en estos hechos algo más

Un amigo y confidente de G.B.Montini, que iba a “*visitarle todos los años para recibir luces y un consejo*”<sup>139</sup>, Jean Guitton, se preguntaba si sus débiles hombros podrían con esa pesada carga, si sería un lugar de paso o definitivo. En cualquier caso comprobaba, sobre todo con los ojos del corazón, que ven más y mejor que los otros: “*Ahí estaba sumergido en el océano de la realidad, habiéndoselas con las cosas mismas*”<sup>140</sup>. “*Parece estar clavado a su tarea*”<sup>141</sup>. *En Milán es donde Monseñor Montini tuvo la revelación del mundo moderno*”<sup>142</sup>. El 8 de septiembre en Milán, “*en el Duomo de dedicado a Mariæ nascenti el arzobispo hablaba desde lo alto de su cátedra (...) Con frases cantoras, armoniosas, construía una especie de bóveda sonora. Les infundía su emoción, su celo, su plegaria. Era una comunicación de su alma con el pueblo cristiano, un momento de reposo*”<sup>143</sup>.

Así resume, el propio G.B.Montini, los sentimientos que ocupan su corazón y la disposición con que viene a Milán a hacerse cargo de esa iglesia como pastor: “*Una disposición de la Providencia me ha querido durante tantos años al lado del Papa; y desde ahí veía, observaba, aprendía, medía, confrontaba, para comprender y servir mejor a las necesidades de la Iglesia*”<sup>144</sup>. *Y ahora, así preparado*<sup>145</sup> *vengo a contemplar*<sup>146</sup> *la gran extensión de la Diócesis milanesa para descubrir tanto con mi juicio, como con*

---

que meras coincidencias protocolarias o simples lavados de imagen, y que se da a entender que es preciso drenar, ni más ni menos, los cauces que llevan al Concilio Vaticano II para facilitar la fluencia de su caudal, obstruido por la ganga depositada en él a partir de los años ochenta. Instalar en el corazón de la Iglesia el *by pass* imprescindible que le devuelva el tono vital que tuvo con Pablo VI.

<sup>139</sup> J.Guitton, *Diálogos con Pablo VI*, Madrid, 1967, 107.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>142</sup> *Diálogos.*, 108.

<sup>143</sup> *Diálogos.*, 114-115.

<sup>144</sup> También la Iglesia en su punto de mira. No fue, pues, un tiempo de espera muerto, sino un compás-de-espera-en-la-esperanza, como en el labrador la espera de la cosecha tras haber sembrado (“*Patientes igitur estote, fratres, usque ad adventum Domini. Ecce agricola expectat pretiosum fructum terrae, patienter ferens donec accipiat temporaneum et serotinum*”) (Sant. 5,7), como los pescadores, repasando las redes, hacen balance y planifican las próximas capturas.

<sup>145</sup> Como el oro, purificado en el crisol, está disponible en las manos del orfebre.

<sup>146</sup> No a ‘mirar’ sino a meterse en una obra, que es de Dios y que le exigirá lo mejor de sí mismo para luego ‘*contemplata aliis tradere*’, como proponía Santo Domingo de Guzmán y se encomienda en la ordenación presbiteral. Benedicto XVI, en su Audiencia General del 3.2.2010, dedicada a Sto Domingo de Guzmán incide sobre este lema y su significado.

nuevos ojos, sus necesidades”<sup>147</sup>. En su primera alocución a sus nuevos hermanos les dice: “Rogaré para que el ruido de las máquinas se haga música, para que el humo de las chimeneas de las fábricas se haga incienso”. Y desde el primer momento se entrega en cuerpo y alma a su misión, hasta el punto de que se le percibe así: “Parece clavado a su tarea”<sup>148</sup>. No había tiempo que perder, porque la situación le aparecía dramática. Dirá, con dolor, en plena Misión: “¡Qué vacía está, a veces, la casa del Señor!”.

Es consciente de que hay muchos ojos puestos en él y de que se halla en el epicentro pastoral de Italia. “Monseñor Montini encontró allí cerca de mil parroquias, muy diferentes: parroquias urbanas, suburbanas, rurales, hasta esas parroquias de los Alpes, casi inaccesibles: toda la gama de la vida cristiana en Europa, todas las épocas de la historia”<sup>149</sup>. También sabe que le han precedido en la sede obispos de la talla de un S.Ambrosio y de un S.Roberto Belarmino<sup>150</sup>, pero también que S.Bernardo no aceptó el cargo, y él dice que con razón. Además, Milán es la capital dinámica de Italia, el prototipo de ciudad industrial<sup>151</sup> y del porvenir con todas sus contradicciones y sus atisbos de novedad, de novedad ‘perenne’ –dirá Montini– que pide, como contrapartida, la ‘perenne reforma cristiana’<sup>152</sup>. En este contexto la fe no puede ser ofrecida según los parámetros tradicionales sino con un cambio de paradigma, que tiene en cuenta la ‘mouvance’<sup>153</sup> del mundo, que es “la actitud del cristiano de no declararse nunca satisfecho

---

<sup>147</sup> Mons. Montini, ‘Discurso de ingreso en la Diócesis de Milán’. (1954-1963), Brescia-Roma, 1977-1988, 399. Se ha editado una edición crítica de estos Escritos: G.Adornato, *Discorsi e scritti milanesi* prefacio de C.M.Martini, introducción de G.Colombo, edición coordinada por X.Tosni, texto crítico a cargo de G.E.Manconi, Brescia-Roma 1997-1998, 4 vols.

<sup>148</sup> J.Guitton, *Diálogos*, 108.

<sup>149</sup> J.Guitton, *Diálogos*, 105-106.

<sup>150</sup> “Qui, in questa chiesa, abbiamo qualche segno e parte di così ingente ricchezza, dovuta ai Santi Ambrogio e Carlo”. (Pablo VI, homilía en la catedral de Milán el 29.6.1963.

<sup>151</sup> De hecho a Mons. Montini se le va a conocer como el ‘arzobispo de los trabajadores’: “Sí, trataré de ser el arzobispo de los trabajadores”. (*Discorsi e scritti*, 73). Desde la Doctrina Social de la Iglesia el arzobispo tendrá a gala que la Iglesia es la única que los defiende, como a hijos, sin traicionarlos. De hecho el 10 de agosto de 1961 instituye la Oficina Diocesana de Pastoral Social y en julio de 1962 el Centro Diocesano de Inmigrantes. Desde el apoyo a la Democracia Cristiana defenderá lo específico de la inspiración cristiana al mundo del trabajo frente a la propuesta del comunismo y del socialismo.

<sup>152</sup> Una idea-eje, como veremos, de *Ecclesiam suam*.

<sup>153</sup> El estado en gestación permanente del mundo hacia el punto Omega teilhardiano.

con las condiciones en que el mundo vive, porque ese esconde siempre imperfecciones y desgracias (...); y a desear ardientemente la eficacia del bien, la novedad del amor”<sup>154</sup>.

En el bagaje pastoral de G.B.Montini iba “el diálogo como misión”. Así lo reconoce Giselda Adornato: “*La categoría del diálogo, siempre citada en los estudios sobre Montini, no puede ser exaltada de una forma banal, haciendo de él una clave de lectura y acercamiento pastoral general. La exigencia del diálogo para él siempre es a partir de la Verdad con mayúscula inicial: el diálogo se da en el momento en el que hay condiciones para él*”<sup>155</sup>. Dialogar no es ni imponerse al interlocutor, ni rendirse a él sino partir juntos, afianzados en las propias convicciones, a la búsqueda de la verdad y, cuando la hallen –a sabiendas de que siempre se tratará de una aproximación asintótica– propiciar el encuentro, la comunión. El diálogo es la llave maestra que abre todos los ámbitos de la vida societaria e individual, por ello ha sido siempre una de las señas de identidad, la espina dorsal, de toda la vida de G.B.Montini y lo seguirá siendo como Papa: “*el diálogo debe caracterizar nuestro oficio apostólico*”<sup>156</sup>. Por ello no es raro que ocupe un lugar tan destacado en *Ecclesiam suam*, y que lleve a cabo una descripción tan pormenorizada cuando, sorprendentemente, como lo reconoce J.Guitton, ni el propio Sócrates, ‘el inventor del diálogo’, escribió una exposición sistemática sobre el mismo<sup>157</sup>.

Se trataba de encontrarse, sin prejuicios ni complejos, con sus diocesanos allí donde éstos se encontraban. Sincero deseo de aproximación pero sin sacrificar la verdad: “*El diálogo método necesario para el apóstol, no debe acabar con una negación, o un olvido de nuestra verdad, para provecho del error, o de la parcial verdad que se quería redimir*”<sup>158</sup>. Partir a la misión ‘In nomine Domini’. Urgido por la fidelidad al contenido transmitido, en primer lugar testimoniando al Señor, y por la pertinencia de las necesidades reales de los destinatarios. Esto quería lograrlo mostrando la

---

<sup>154</sup> *Discorsi e scritti.*, 188.

<sup>155</sup> Giselda Adornato, *Pablo VI.*, 70.

<sup>156</sup> Es 27.

<sup>157</sup> J.Guitton, *Diálogos*, 255. En esta obra hay todo un capítulo dedicado al tema: “Diálogo sobre el diálogo” (251-283). En ningún otro documento del Magisterio eclesial aparece con esta profusión.

<sup>158</sup> Dice Montini en la Epifanía de 1960 (cf *Discorsi e scritti.*, 3,365). Este criterio es aplicable tanto para el diálogo con los de cerca, como con los alejados, como en los encuentros ecuménicos. Tal será la actitud, que practicará luego, como Papa, y que expondrá magistralmente, y en detalle, en *Ecclesiam suam*.

perenne validez del evangelio, que huye de esnobismos (non nova), en el nuevo lenguaje (sed nove) –eterna juventud–, de cada generación de creyentes<sup>159</sup>. La suya es una “pastoral de la escucha”, como condición necesaria para emitir el diagnóstico sobre la situación y aplicar el remedio adecuado.

A la ‘novedad’ que exhibe el mundo, sobre todo allí donde la eclosión del desarrollo industrial se manifiesta, como es el caso de Milán, hay que dar la réplica de la inmarcesible novedad del evangelio, con humildad pero con determinación, no arredrándose ante la estrategia de negación, que plantea el mundo frente a la Iglesia, como si se tratase de una anti-gualla del pasado: “*Hoy está de moda (...) combatir la Iglesia. Esto resulta además fácil. Es fácil mofarse de la Iglesia; basta con poner en ridículo su aspecto humano. Y nada está más cerca del ridículo que la deformación de lo sublime*”<sup>160</sup>. Por lo cual, especialmente los seglares, deben tener claro y activar, el ‘sensus Ecclesiae’ –una actitud que comienza por exigirse a sí mismo–, para cerrar filas, sobre todo los que militan en la Acción Católica, como ‘acies ordinata’, en torno a la jerarquía, que da unidad y sentido de pertenencia, que garantiza el vínculo con los orígenes de la fe cristiana. “*Es necesario que el ‘sensus Ecclesiae’, tanto en la valoración de su contenido teológico y místico como en la de su necesidad jerárquica y social, renazca en la mentalidad y en las costumbres del cristiano*”<sup>161</sup>. Dice G.B. Montini hablando de S.Carlos Borromeo. La convicción en la fuerza del apostolado seglar le llevará a crear el 6 de febrero de 1962 la Asamblea Diocesana de Apostolado Seglar, que aglutina a los diversos grupos de pastoral seglar existentes en la diócesis. Lo cual evita la dispersión de fuerzas y propicia el trabajo con unos objetivos comunes.

---

<sup>159</sup> Este es el eje vertebrador las ‘Cartas de Cuaresma’, en total nueve, que el arzobispo Montini dirige cada año a sus diocesanos. Ejemplo de ellas son: la de 1955, ‘*Omnia nobis est Christus*’; la de 1957, ‘*Sul senso religioso*’; la de 1962, ‘*Pensiamo al Concilio*’. La misma inquietud reflejan sus cartas, charlas, discursos a sacerdotes y seminaristas (G.B. Montini, *El sacerdocio católico (Alocuciones, discursos y cartas al clero*, Salamanca, 1966). La ocasión se la brindaban las reuniones de formación, los retiros, las celebraciones de ordenación, las eucaristías del jueves santo –con este motivo escribe siete cartas a los sacerdotes–, las visitas pastorales, las visitas ad limina, los congresos, los convictorios... etc. Mientras se halla en visita pastoral, precisamente, le llegan las noticias de la muerte de los dos papas Pío XII y Juan XXIII.

<sup>160</sup> Homilía en la fiesta de Pentecostés de 1955.

<sup>161</sup> Paolo VI, *Discorsi e scritti (481-482)*. Este ‘sensus Ecclesiae’ es una de sus convicciones más profundas, como veremos.

Mención especial, en el itinerario pastoral de Juan Bautista Montini–Pablo VI, merece una de las acciones de mayor envergadura de ‘pastoral directa’, de las que llevó a cabo el flamante arzobispo en esta etapa. Fue la gran **Misión de 1957 en Milán**, donde mostró el gran fuste misionero y evangelizador que sustentaba su vida, como lo reconoce uno de los obispos que le sucedió en la sede milanese: “*Uno de los aspectos, que siempre más fuertemente me ha impresionado en la experiencia del sacerdocio y del ministerio del arzobispo Giovanni Battista Montini y de Pablo VI, es la ‘extraordinaria tensión misionera’ que lo inundó todo y que en él, con el aumento de las responsabilidades en la Iglesia, llegó a fermentar y fructificar con especial abundancia, según las imágenes que Jesús utiliza en su evangelio*”<sup>162</sup>. De ello se hacía eco l’Osservatore Romano, que describía dicha Misión en estos términos: “*Una experiencia pastoral, que constituyó de por sí uno de los acontecimientos más memorables y significativos de la posguerra en el campo del apostolado moderno y de la catequesis, un testimonio vivo de la juventud de la Iglesia y de su capacidad de acción frente a la complicada estructura de las grandes ciudades*”<sup>163</sup>. Experiencia que trascendió los límites de Milán hacia otras diócesis de Italia y fuera de allí. Por ejemplo, aparecieron artículos en Francia, Holanda, Argentina, Bélgica, Austria, Estados Unidos, Alemania, Portugal, España... etc. El enviado especial del periódico *Ya* envió muchas crónicas sobre la Misión, algunos de cuyos títulos fueron: ‘*Mil trescientos heraldos del Evangelio a la conquista de Milán*’; ‘*Medio millón de obreros constituyen, desde el punto de vista religioso, la preocupación del arzobispo*’; ‘*Hostilidad del comunismo a la misión de Milán*’. ‘*Monseñor Montini define el carácter exclusivamente religioso de la predicación*’. ‘*Pleno respeto a la legalidad pública y a la libertad personal*’; ‘*Enorme prestigio de monseñor Montini entre los obreros de Milán*’. ‘*Hoy hablará el papa para Milán*’. ‘*Un cristianismo simpático y atrayente*’. Lo cual sirvió de revulsivo para intentar iniciativas similares en otras partes.

La Misión duró tres semanas, del 5 al 24 de noviembre de 1957. Se habló no sólo en las iglesias, sino en los teatros, en los más diversos espacios públicos, y se convocaba a toda clase de personas. Participaron mil trescientos misioneros entre los que se contaban sacerdotes, religiosos,

---

<sup>162</sup> Dionigi Card.Tettamanzi, arzobispo de Milán, Prólogo en Giselda Adornato, *Pablo VI. El coraje de la modernidad* (Madrid, 2010, 5)

<sup>163</sup> Carlo Chiavazza, ‘La missione di Milano de 1957, capolavoro della moderna pastorale’, en L’Osservatore Romano, 3 de julio de 1963.

seglares, treinta arzobispos y obispos, dos cardenales, no todos los misioneros eran de la diócesis de Milán, también los había extranjeros. Había charlas, celebraciones litúrgicas, pero también encuestas. Así, se les preguntaba, por ejemplo: ‘Según usted, ¿qué defectos, en general, tienen las predicaciones de hoy?’. A principios de año G.B.Montini había enviado a 600.000 familias de Milán un ‘Ritual de la familia’, donde se explicaba lo que iba a ser la Misión. También se dirigió a todos los conventos de Italia para pedir oraciones por el éxito de la Misión. Las calles de Milán exhibían este eslogan: ‘Mil voces os hablarán de Dios’. Es elocuente constatar que en la Misión el centro geométrico es la parroquia, y no los movimientos laicales, aunque haya muchas sedes repartidas por toda la geografía de la diócesis. El trabajo del arzobispo es frenético: charlas, conferencias, entrevistas, homilías...etc.

Este es el objetivo de la Misión tan antiguo y tan nuevo: En el nombre del Señor echar las redes, O expresado en este lema: ‘*presentar un cristianismo simpático y atrayente*’. J.B.Montini, como ya hemos dicho, se remitía frecuentemente, en su vida espiritual y en su acción pastoral, al lema de S.Agustín: ‘*dilatentur spatia caritatis*’<sup>164</sup>, expresado también, por él mismo, en esta formulación: “*Extiende la caridad por todo el orbe si quieres amar a Cristo, porque los miembros de Cristo se hallan esparcidos por todo el mundo*”<sup>165</sup>. Un lema que asumiría como Papa. Así, por ejemplo, en una alocución de 29-VI-1963, en el saludo a unos peregrinos de Brescia, a los pocos días de haber sido elegido Papa, les decía : “*Una de las palabras que he repetido varias veces en la sagrada predicación en la archidiócesis y que ahora veo realizarse de una manera aún más evidente es esa de San Agustín: dilatentur spatia caritatis: que se ensanchen los límites de la caridad, del amor. Hoy para mí los horizontes del amor se han dilatado de tal manera que esas palabras bien pueden señalar un precepto, para mí, de cara al mundo entero, un programa que interesa a todos*”<sup>166</sup>. Lo cual muestra

---

<sup>164</sup> S,Agustín, Serm. 69,1.

<sup>165</sup> In Joan. X, 8.

<sup>166</sup> Otros lugares donde aparece esta expresión: homilía de 17-XI-1963; homilía de 17-V-1964; radiomensaje de 22-XII-1964; alocución de 29-IX-1967. En Pentecostés de 1964 se remitía al mismo texto para decir: “*Palabra de san Agustín: ‘dilatentur spatia caritatis’. Corazón católico significa corazón de dimensiones universales*”. También en una homilía el 17.11.1963; en el radiomensaje del 22.12.1964; en una alocución el 29.9.1967 y en varias otras ocasiones. Con un significado similar decía el 14 de septiembre de 1965, en la inauguración del último periodo conciliar que cuando, en el futuro, se quiera saber qué hacía la Iglesia del Concilio “*la respuesta será: ¡amaba! Amaba con corazón pastoral (...) amaba con*

una línea de continuidad en su espiritualidad y en su acción pastoral; que no hay en Montini/Pablo VI solución de continuidad en los grandes temas y en los planteamientos realizados, tal como estamos intentando mostrar en este trabajo.

El arzobispo Montini plantea la Misión como un ‘diálogo’<sup>167</sup>, como un ‘coloquio’ universal, con los colaboradores, por supuesto, pero también con los destinatarios y especialmente con los alejados: “¿Sabemos presentar la religión bajo sus aspectos auténticos? ¿Cómo nos juzga la gente? ¿Qué ven en nosotros? ¿Cómo haríamos para llegar a todos? Esto es la Misión. El ansia apostólica comienza por aquellos que la quieren compartir: el clero, el pueblo, y especialmente vosotros, carísimos colaboradores. Hemos de preguntar cómo llegaremos a esos ‘otros’, a los cuales, sin nuestro esfuerzo, sin este afán, no llegaría jamás el nombre de Dios. La Misión es una tentativa de coloquio; de diálogo universal. Nosotros, que tenemos la fortuna de poseer la fe, de vivir de la oración, de la gracia, de los sacramentos, quisiéramos llegar a quienes han abandonado todo esto y que llamamos ‘alejados’, para decirles: ‘Dirige también tú la proa hacia Nuestro Señor, trata de rectificar tu camino, da un sentido a tu vida. Verás que todo lo que encierra la existencia no está perdido, sino que tiene un valor precioso. Si hay renunciadas que hacer, merece la pena aceptarlas por la conquista del sumo bien, que es la salvación de las almas y el amor de Dios’<sup>168</sup>. Afirma que no presentarán al Dios aristotélico, Acto puro, ante quien se

---

corazón misionero (...). La Iglesia del Concilio Vaticano II amaba, sí, una vez más, con corazón ecuménico”. Esto es lo que pensaba, dice Tettamanzi, el Papa que eligió el nombre del apóstol misionero, el Papa del amor a la Iglesia, el Papa del diálogo, antes de ‘la encíclica programática’ del pontificado, *Ecclesiam suam*. Tres son las notas que caracterizan su servicio a la Iglesia: cordialidad, coraje y condolencia para participar en la vida de quienes le han sido confiados.

<sup>167</sup> Giselda Adornato habla del ‘diálogo como misión’ para referirse al posicionamiento pastoral de G.B. Montini en Milán (l.c.,68-71). En *Ecclesiam suam* dirá: “La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio” (Es 27).

<sup>168</sup> J.B.Montini, Charla a los seglares sobre el sentido de la Misión, en C.Calderón, *Montini, papa*, 165. “la Misión se propone convertir los corazones. Y esto vale lo mismo para los que están alejados como para los que son practicantes y no necesitan rectificar continuamente su propia vida en la trayectoria que conduce a la salvación” (ibid., 166). “También nosotros queremos conducir a los fieles a los sacramentos. (...). Pero nuestro objetivo principal, como os decía anteriormente, es dar una sensibilidad religiosa al pueblo. (...) “Con la Misión intentamos presentar de nuevo a las almas la esencia de nuestras relaciones con Dios”. (ibid., 167).

rinde el pensamiento, sino la bondad de Dios, al Dios bueno, capaz de acoger, en su infinita misericordia, la confianza del corazón: “*Si nosotros logramos meter en el pueblo este concepto: que Dios es bueno, que es necesario, que nosotros llegamos a Él mediante Cristo, la gente se nos rendirá enseguida, todo estará logrado: la Iglesia, los sacramentos, los preceptos, la necesidad de confesarse y de comulgar vendrán por sí solas, como consecuencia, diría de un feliz trauma espiritual*”<sup>169</sup>. Lo que él llama ‘feliz trauma espiritual’ no es otra cosa que una implosión de conversión, la sacudida de la gracia que afecta las fibras más íntimas de la persona, los asientos más hondos de la personidad. Por tanto –ni entonces, ni ahora, ni nunca– lo prioritario no es llevar a los individuos hacia la práctica sacramental sino afectarlos de tal modo que se produzca en ellos un vuelco existencial y en él experimenten la bondad de Dios. Como en la parábola del hijo pródigo el desencadenante de la conversión y del reconocimiento es la autoconciencia, por la que el hijo menor recapacita sobre su identidad, siendo la palabra, en coloquio, el hilo de Ariadna que lo saca del laberinto de la culpa y posibilita la restauración como hijo y hermano<sup>170</sup>.

G.Montini sabe que ese contacto, esa presentación, ni son automáticos, ni fruto de unos días de Misión. Las acciones deben ser maduras y ponderadas, diversificadas –en caso de cantar el mismo cántico que sea diferente la vibración del alma que lo entona–, practicar el arte inteligente y sutil del discernimiento. Apostar, y no sólo durante la Misión sino en ella y a partir de ella, por la *novedad* de los métodos de apostolado –no se cansará de repetir: ‘non nova sed nove’–, sin que ello signifique menosprecio hacia los métodos tradicionales practicados por venerables hermanos. Es el amor el que impone la novedad: “*Estoy diciendo palabras muy serias, porque hablar de ‘formas nuevas’, cuando tenemos métodos eclesiológicos buenísimos ya experimentados con abundantes resultados por santos y maestros, parece algo irreverente y superficial. Sin embargo el arte del apostolado ha de ser siempre nuevo, porque el arte de amar a las almas no se agota jamás, no es nunca estático. Si el amor es auténtico, se renueva siempre. Y así es el apostolado...*”<sup>171</sup>. Cuando termina la Misión llega la

---

<sup>169</sup> Charla a los seglares, l.c., 170.

<sup>170</sup> Toda esta dinámica, expresada magistralmente en *Ecclesiam suam*, es la puesta en pie de caminos del reconocimiento, tal como los define, más próximo entre nosotros, P.Ricoeur.

<sup>171</sup> Charla a los seglares, l.c., 172. He ahí un criterio interesantísimo para fundamentar la ‘novedad’ de la evangelización: el amor es siempre nuevo.

hora de los balances, pero el arzobispo sugiere que se lleve a cabo en un clima de oración contemplativa, porque el agente principal ha sido Dios. Los misioneros han sido actores pero también espectadores: “*Nos encontramos delante de Cristo, misteriosamente vivo y presente en medio de nosotros, reunidos en asamblea, después de la noble y dura fatiga, que nos ha tenido dispersos, en un trabajo apostólico extraordinario por todo el ámbito de la ciudad*”<sup>172</sup>. Se trata de rendir cuentas ante Jesús, Eterno Sacerdote, Maestro soberano y Amigo fiel “*para deducir sabias reflexiones y buenos propósitos*”. El primer sentimiento es de agradecimiento, porque Dios ha bendecido la Misión y la han patrocinado la Virgen y los santos. Gracias a los que han colaborado con las predicaciones, limosnas y oraciones. El resultado se resume en esta frase: “*Ha sido un trabajo cargado de amor y, por lo mismo, largo, grande, consciente y difícil*”<sup>173</sup>. Se espera que el amplio abanico de los destinatarios hayan captado el mensaje, cada cual en la particularidad de su idiosincrasia, de su mentalidad y de sus circunstancias. Un alimento común diversamente asimilado: “*Los niños habrán aprendido que nuestra religión es una cosa fácil y bonita; los que sufren deben haber entendido que nuestra religión es consoladora y redentora; los profanos y los distraídos se habrán dado cuenta de que nuestra religión es profunda e insuperable; los alejados habrán visto que nuestra religión es algo respetable y atractivo; los buenos habrán entendido que nuestra religión es algo siempre nuevo y dichoso; todos habrán caído en la cuenta de que nuestra religión es verdaderamente un patrimonio espiritual preciosísimo, un optimismo abierto a todas las posibilidades humanas, un cielo cargado de luminoso misterio*”<sup>174</sup>.

La Misión, seguramente, no ha colmado todos los vacíos<sup>175</sup>, ha descubierto nuevos caladeros para la pesca, nuevas superficies de sembradío,

---

<sup>172</sup> G.B.Montini, Discurso del arzobispo al final de la Misión, pronunciado el 1 de diciembre de 1957 en la catedral de Milán, en *Montini, Papa*, l.c., 173. Recuerda el arzobispo que es la misma dinámica seguida por Jesús y el grupo apostólico después de las misiones que les encomendaba: “*entonces, Jesús les llevaba a un lugar solitario y les hacía reflexionar sobre la obra realizada, para que comprendiesen el secreto y trascendente significado de ella y abriesen el espíritu hacia nuevas conquistas religiosas*” (*ibid.*).

<sup>173</sup> Discurso final., l.c., 174.

<sup>174</sup> Discurso final., l.c., 176.

<sup>175</sup> Se puede afirmar que la Misión no ha conseguido su principal objetivo: atraer a los alejados. En realidad, siendo realistas, era previsible, porque era “*una mano que llama, sin insistir, a una puerta que tiene el derecho a permanecer cerrada*” ( L.Santucci, ‘Gracie, Arcivescovo’, en *L’Italia* (24 de noviembre de 1957) 2.

nuevas artes de captura y nuevos métodos de cultivo, nuevos destinatarios y un nuevo estilo de abordarlos y acompañarlos para mejor servirles. Ha descubierto que Milán es todavía cristiano pero tiene ‘una gran necesidad de cultivo espiritual’: *“La Misión ha puesto en evidencia las grandes exigencias pastorales de la ciudad: el mundo de la cultura, el mundo de las fábricas el mundo de los negocios y, especialmente, el mundo de la juventud y el del trabajo, esperan que nos acerquemos a ellos con una atención nueva, amorosa, inteligente, sistemática (...). El clima de contacto y simpatía que ha creado la misión debe desarrollarse en un nuevo diálogo entre la Iglesia y nuestro pueblo”*<sup>176</sup>. Al final de la Misión, como espléndido colofón, el **Papa Pío XII**, en un radiomensaje el 24 de noviembre de 1957, expresaba así lo que esperaba como frutos de la misma: *“Milano dovrà perfezionare ciò che ha iniziato, approfondire ciò che ha intravisto, maturare ciò che ha seminato. La grande Missione non dovrà passare agli annali come un episodio, splendido, ma passeggero, di fervore religioso; bensì segnare la data storica della rinascita spirituale dell’intera città, rimanere come documento dell’impegno che ciascuno di voi ha assunto davanti a Dio ed alla Chiesa”*<sup>177</sup>.

La preocupación principal de la Misión eran los alejados, pero sin desentenderse de los de dentro, los asiduos: *“El objetivo de la movilización es sacudir a los tibios y acercar a los alejados: estos últimos son un reto bastante común para los obispos de la época, pero entendido exclusivamente desde la óptica ideológico-política, cuando no electoralista”*<sup>178</sup>. Es más, la puesta a punto de creyentes practicantes era condición imprescindible, para atraer a los de fuera, como luego pedirá en *Ecclesiam suam*, cuando plantee la toma de conciencia de la propia identidad y la conversión. En esta dinámica de diálogo ‘ad intra’ y ‘ad extra’ Montini no plantea ningún debate *ad hominem*, no es beligerante, sus palabras rezuman

---

<sup>176</sup> Discurso final., l.c., 177.

<sup>177</sup> Pio XII, Radiomessaggio di sua santità Pio PP. XII. A coronamento della straordinaria Missione svoltasi a Milano\*, domenica, 24 novembre 1957. La Misión que termina les ha proporcionado las trazas para la construcción de esa ‘Nueva Ciudad’ que pretenden: *‘Non occorre, del resto, che cerchiate lontano quale sia il disegno della «Città di Dio» che vi proponete di costruire: vi è stato illustrato ampiamente nel corso della straordinaria Missione, mentre la Chiesa, cui Dio ha affidato la guida nell’esecuzione dell’opera, è presente ad ogni istante in mezzo a voi, nei vostri pastori, sempre disposta ad illuminarvi, sorreggervi, difendervi. Riconoscete nei suoi rappresentanti Cristo stesso, e siate docili e fedeli ai loro ammaestramenti.’* (l.c.)

<sup>178</sup> Giselda Adornato, *Pablo VI. El coraje de la modernidad*, 81.

misericordia: “*La Misión tiene un objetivo principal: el de hacer escuchar una auténtica palabra religiosa a los hermanos alejados. ¡Cuánta pena, cuánta espera para quien ama a los alejados como a ‘hijos alejados’ ¿por qué se ha alejado este hermano? ‘Porque no ha sido suficientemente amado (...). Por tanto, si es así, ‘hermanos alejados, perdonadnos (...). Pero escuchadnos (...). Intentad conocernos’*”<sup>179</sup>. El centro de gravedad, para unos y otros era el amor de Dios Padre. En una charla a los seglares, para presentarles la Misión, afirmaba el cardenal Montini: “*El tema general de la Misión es ‘Dios es nuestro Padre’. Lo cual quiere decir que nos remontamos a la predicación misma de Cristo.*” (...) “*Jesús encontró la ausencia de Dios en el mundo farisaico, que reducía la religión a una expresión de obsequio formal. Con su predicación denunció esta hipocresía: vosotros olvidáis la justicia, la misericordia, la fe, sabéis filtrar los mosquitos y, en cambio, no encontráis el fundamento de la vida moral y religiosa. También hoy la más grave situación que tenemos ante nuestros ojos es el vacío real de Dios. Siempre la misma necesidad, necesidad de Dios vivo y verdadero*”. Lo que pretendía con la Misión era, como se lo prometía al Papa en el mensaje que le envió al final de la misma, edificar en Milán la moderna ciudad de Dios.

Y estando así las cosas fallece Pío XII (1958) y es elegido Juan XXIII (1958), quien trae a la Iglesia y al mundo aires de cambio. Al cardenal Juan Bautista Montini le sorprendió –en el pleno sentido del término–, como a otros muchos, el anuncio y la convocatoria del Concilio, enfascado en plena efervescencia pastoral en la diócesis de Milán. Aunque pertenecía al círculo de las personas próximas a Juan XXIII<sup>180</sup>, y ser uno de sus más apreciados colaboradores, recibió la noticia como una auténtica novedad. Rápidamente<sup>181</sup> sintonizó con la iniciativa y supo ver, desde el

---

<sup>179</sup> Pablo VI, *Discorsi e scritti.*, 1, 753. Des este texto reimprimen 30.000 ejemplares que se distribuyen en todas las partes. Como luego lo practicará en los debates conciliares, no se trata de ‘vencer’ sino de ‘convencer’.

<sup>180</sup> Abonan esta preferencia las 31 audiencias documentadas en los 54 meses del pontificado de Juan XXIII. En 1961 el Papa dirige a G.B. Montini una felicitación en estos términos: “*Debería escribir a todos, obispos, arzobispos y cardenales del mundo (...). Pero para comprender a todos, me contento con escribir al arzobispo de Milán, porque con él los llevo a todos en el corazón así como él los representa a todos para mí*” (L.F.Capovilla, *Giovanni e Paolo. Due papi. Saggio di corrispondenza (1925-1962)*, Brescia-Roma 1982,126.

<sup>181</sup> El 26 de enero de 1959, antes de las veinticuatro horas del anuncio del Concilio, el cardenal Montini decía a sus diocesanos de Milán: “*Tenemos que comprender inmediatamente la hora de Dios*” (*Discorsi e scritti*, 2,550). Pide oraciones, da charlas, escribe car-

primer momento, que se trataba de una gracia muy especial y así se lo trasladó al papa<sup>182</sup> y a sus diocesanos<sup>183</sup>. Desde el comienzo fue requerida su competencia para prestarle este servicio a la Iglesia<sup>184</sup>, una Iglesia que había estado siempre, no sólo en punto el de mira de su acción, sino de su afecto pastoral. Llevar a término el Concilio, que él no había concebido, y guiar la aplicación de las decisiones conciliares constituyeron indiscutiblemente su prioridad. Como quedó claro desde sus primeras alocuciones y que ratificó en el discurso de apertura de la segunda sesión en septiembre de 1963. Sus intervenciones, dentro y fuera del aula, siempre fueron respetuosas –dejando que las discusiones ahondasen en los temas–, lúcidas, buscando el consenso –incorporando a las conclusiones el mayor número posible de opiniones, lejos de las ‘lógicas parlamentarias’ de las mayorías/minorías. No había que aspirar a vencer sino a convencer<sup>185</sup>.

Mención especial merecen otros dos rasgos en la personalidad de Mons. Montini: por un lado la **sensibilidad ecuménica**<sup>186</sup>, que posee ya

---

tas –especialmente en la cuaresma de 1962: Pensiamo al Concilio–, para acoger y desarrollar esta ‘second spring’ de la Iglesia (*Discorsi e scritti*, 5.001. Sus reflexiones asumen los dos fines programados por Juan XXIII: la reforma interna de la Iglesia y el ecumenismo. Comenta G.B.Montini: “*El Concilio ofrece a la Iglesia el espejo en el que reconocerse y contemplarse. La palabra más esperada del Concilio es, como todos saben, sobre la Iglesia misma (...). El Concilio infundirá una nueva conciencia en la Iglesia, una nueva energía, un nuevo compromiso, una nueva caridad (...). Pero este efecto no dependerá sólo del Concilio; (...) dependerá también de nosotros, de cada uno de nosotros*” (Paolo VI, *Discorsi e Scritti*, 4.920-49,927).

<sup>182</sup> Es de los pocos que escribe al Papa, a través del Secretario de Estado, agradeciéndole esta iniciativa.

<sup>183</sup> Cf. C.Calderón, carta a sus diocesanos sobre la convocatoria del Concilio

<sup>184</sup> Desde el primer momento formó parte del grupo de coordinación de los trabajos preparatorios junto con los cardenales Suenens y Lercaro.

<sup>185</sup> Según los especialistas muchas veces los textos conciliares se resienten con esos compromisos. A veces se yuxtaponen los diferentes puntos de vista sin establecer un verdadero vínculo interno entre ellos. Dice el profesor protestante O.Cullmann, observador en el Concilio, que, sin embargo, es optimista con los resultados de los textos: “*Se pretende que ninguna puerta quede cerrada, y de tal modo que no va a constituir ningún obstáculo para la discusión futura entre los católicos, ni para el diálogo con los no católicos*” (H.Fesquet, *Diario del Concilio*, Barcelona, 1967,583). Dice este periodista, corresponsal del periódico francés *Le Monde* que se atribuye a Pio IX esta sentencia: “*En un Concilio hay tres tiempos: el del diablo, que intenta demolerlo todo; el de los hombres, que se esfuerzan en enredarlo todo; el del Espíritu Santo, que acude para aclararlo todo*” (ibid., 455).

<sup>186</sup> AA.VV., *Paolo VI el ecumenismo*, Colloquio Internazionale di Studio (Brescia 25-27 de septiembre de 1998), Brescia – Roma 2001.

desde sus años juveniles y, por otro, su preocupación por la paz. Bien es cierto que en este, como en otros aspectos, se produce en él una evolución. Al comienzo, piensa que la unidad de la Iglesia se conseguirá, cuando los separados ‘retornen’ al lugar de donde se alejaron. Pero poco a poco experimenta que los planteamientos teológicos tradicionales son insuficientes: “*Quizá nuestro engreimiento por la sintética e íntegra afirmación de la intransigencia dogmática no ha estado exento de pasión, y por ello ha resultado antipático y no beneficioso (...). Incluso separados de la roca inmóvil y gloriosa de la verdad católica, los heterodoxos llevan aún una indeleble marca cristiana que les hace ser no sólo dignos de nuestro amor, sino incluso de nuestra veneración*”<sup>187</sup>. Monseñor Montini, durante sus años de diplomático, y luego como arzobispo de Milán, irá abriéndose a un espíritu menos beligerante y más conciliador. Irá poniéndose a punto, dando los primeros pasos en ese camino de encuentro al que hará, como Papa, contribuciones muy sustanciales<sup>188</sup>. Buena prueba de ello serán los encuentros que propicia con Louis Boyer, Yves Congar, entre los católicos, y con el hermano Roger Schutz, fundador de la comunidad de Taizé. De una entrevista en 1949, entre Montini, Schutz y él mismo, Max Thurian –posteriormente convertido al catolicismo y ordenado sacerdote en 1987, pero entonces superior de la comunidad–, reporta estas palabras de Montini<sup>189</sup>: “*La Iglesia está edificada sobre Pedro y esta piedra a veces es dura (...). Esta sobre todo debe reconocer los errores de sus miembros en la historia y en el presente. La verdad se ofrece a todos, no es propiedad de Roma y del Papa. Hay un error en el no saber hacer comprender la verdad, en hacerla ama-*

---

<sup>187</sup> G.B.Montini, ‘La Chiesa: una’, en *Sapienza* 2 (1927) 1. Es la época de la encíclica ‘*Mortalium animos*’, que impide a los católicos participar en el movimiento ecuménico. En dicho documento se afirman cosas como ésta: “*Desgraciadamente los hijos abandonaron la casa paterna (...). Que regresen, pues, al Padre común; (...) si imploran la luz celestial, sin lugar a dudas reconocerán a la verdadera Iglesia de Cristo y finalmente entrarán en ella*”. Esta es la posición oficial de la Iglesia hasta el decreto conciliar *Unitatis redintegratio* de 1964. G.B.Montini ya en *Ecclesiam suam* anticipará un cambio de actitud, algo que ya formaba parte de su patrimonio teológico, pastoral y espiritual en los años 60 siguiendo los pasos de Couturier y de Congar. Juan XXIII instituye el Secretariado para la unidad de los cristianos.

<sup>188</sup> Inolvidable fue su encuentro con Atenágoras en 1964, durante su viaje a Tierra Santa, que el Papa Francisco ha conmemorado como señero durante su viaje –el primero al exterior y también a Tierra Santa precisamente este año de 2014. Nuevo signo que ensambla a ambos pontífices.

<sup>189</sup> *Paolo VI e l’ecumenismo*. Colloquio internazionale di Studio, Brescia 25.27 de septiembre de 1998, Instituto Paolo VI, Brescia - Roma 2001, 72.

ble”. Y comenta Max Thurian, a la sazón prior de Taizé: “*Mgr Montini parlant de la responsabilité de l’Église catholique fait preuve d’une humilité très grande et réelle, impressionante pour les protestants dans le Vatican*”. En 1956 acoge a un grupo de pastores anglicanos, a los que aloja en la diócesis. El motivo de la visita es informarles de cómo se vive la fe en la Iglesia Católica. Visitan parroquias, conventos, colegios, instituciones eclesiales. A veces acompañan al arzobispo Montini durante alguna actividad suya. Al final de la visita el Rev.Gage-Brown reporta: “*Hemos tenido la impresión de que no había ningún segundo fin detrás de tanta hospitalidad, sino que él (Montini) estaba realmente deseoso de promover contactos amigables. A nuestra petición de si era posible hablar en Inglaterra de nuestra visita, respondió que que podíamos decir que había sido simplemente una visita de amigos, lo cual era efectivamente verdad (...). Ha surgido de forma natural no poner el acento en nuestras diferencias, sino gozar de su amistad sin segundas intenciones*”<sup>190</sup>. Uno de sus invitados, el Rev.Bernard C.Pawley, formará parte del grupo de ocho observadores durante el segundo periodo conciliar. Por otra parte conseguirá del Santo Oficio que el profesor Oscar Cullmann pueda venir a hablar a Milán. Estos gestos llevan a los protestantes a decir que Milán está a la cabeza del **Ecumenismo**. El propio arzobispo, en su discurso durante el Congreso para el Apostolado de los Laicos, formulará su actitud respecto a los hermanos separados, que no es otra cosa sino una aplicación de su lema ‘**dilatentur spatia caritatis**’: “*Amaremos a los católicos, amaremos a los cismáticos, a los protestantes, a los anglicanos, a los indiferentes, a los musulmanes, a los paganos, a los ateos*”<sup>191</sup>.

En lo que concierne a su **preocupación por la paz** también hay que señalar que le acompañó desde su juventud. Trabajó en ella durante su estancia en Milán y luego como Papa<sup>192</sup>. Hay que destacar en este campo lo que se conoce como su **Ostpolitik**<sup>193</sup>, que comenzaba por sus contactos

---

<sup>190</sup> **Paolo VI e l’ecumenismo**, Coloquio Internazionale di Studio ( Brescia , 25-27 de septiembre de 1998, Brescia - Roma 2001, 79.

<sup>191</sup> En Roma durante el Congreso para el apostolado de los laicos, cf. *Discorsi e Scritti*, 1.683.

<sup>192</sup> Además de otras muchas iniciativas a Pablo VI se debe la instauración de la Jornada por la Paz en 1968. En 1967 había instituido la Comisión ‘Justicia y Paz’. En su encíclica *Populorum progressio* (26.3.1967) había escrito: “El desarrollo es el nuevo nombre de la paz”: “*La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres*” (PP 76).

<sup>193</sup> Barberini, G., *L’Ostpolitik Della Santa Sede. Un diálogo lungo e faticoso*, Bolonia, 2007. Casaroli, A., *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e il paesi comunisti (1963-1989)*,

durante sus misiones diplomáticas y con el partido comunista italiano, cuando era arzobispo de Milán. Iniciativas que desarrolló luego siendo Papa, como lo puso de manifiesto al aceptar la invitación del Secretario General de la ONU ( 4.10.1965) y llevar a cabo la visita en la que pronunció aquella potente declaración: *‘la Iglesia experta en humanidad’*; y al recibir a dirigentes de los países del Este como Nikita Krushev. Por experiencia sabía que, a través de la política y de la diplomacia, se podía muy bien allanar el camino para la misión y crear las condiciones oportunas para la vivencia de la fe cristiana<sup>194</sup>.

Por tanto, reforma, diálogo, ecumenismo y paz son el bagaje principal de sus etapas anteriores, que trae a Roma, la Iglesia madre de todas las iglesias, junto con la firme determinación de servir en ella como obispo a todos los hermanos que el Señor, de quien tanto se ha fiado, le confía. Siempre urgido por el amor hará un hueco en su corazón para acoger, junto a los que ya se cobijan en él, a la multitud de hijos que le han nacido con la nueva responsabilidad: *“Una delle parole da me varie volte ripetute nella sacra predicazione all’arcidiocesi, e che adesso vedo realizzarsi in una maniera ancora più evidente, è quella di S. Agostino: **Dilatentur spatia caritatis**: si allarghino i confini della carità, dell’amore. Per me, oggi, gli orizzonti dell’amore si sono talmente dilatati che quelle parole ben possono indicare un precetto, per me, nei confronti dell’intero mondo, un programma di sollecitudine generale”* <sup>195</sup>. Y piensa que el suyo, como el corazón de una madre, va dando cabida a los *nuevos hijos* sin desalojar a los otros: *“E come una madre non attenua l’amore al figlio quando altri se ne aggiungono, fratelli del primo, così io spero fermamente che sarà della mia carità verso di voi. Continuerò ad amarvi come figli, direi primogeniti, mentre l’intera, immensa famiglia cattolica si unisce a voi e mi obbliga ad*

---

edición preparada por C.F.Casula – G.M Vian, con la introducción de A.Silvestrini, Turín, 2000. La Iglesia del silencio la tuvo siempre muy dentro de su corazón. En el radiomensaje que dirigió al mundo, el 22 de junio de 1963, al día siguiente de su elección decía: *“En particular, deseamos que los hermanos y los hijos de las regiones donde la Iglesia no puede hacer uso de sus derechos nos sientan muy cerca de ellos”*. De esta Ostpolitik decía el cardenal Villot, secretario de Estado, que más que un *‘modus vivendi’* era un *‘ars non moriendi’*.

<sup>194</sup> Así lo puso de manifiesto en sus alocuciones y escritos. Como, por ejemplo, *Octogesima adveniens* ‘Los cristianos en la política. Carta al cardenal Roy con motivo del 80º aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* (1891)’, Roma, 1971. De hecho, gracias a esas gestiones, muchos obispos, entre ellos Karol Wojtyla, podrían asistir al Concilio Vaticano II y se incrementase la permeabilidad del ‘telón de acero’. Obra que se ha propuesto continuar decididamente el Papa Francisco.

<sup>195</sup> Pablo VI, homilía en la catedral de Milán 29.6.1963.

*allargare il cuore, la preghiera, la visione, i pensieri: e vi considererò sempre vicini in questo diffondersi del mio apostolato e del mio amore*". Y les invita a ellos a que hagan como él con sus *nuevos hermanos*, con 'sentido de Iglesia', sin tener una mentalidad de campanario: "*La medesima cosa, ritengo, dovete fare anche voi. Non sia il vostro cuore chiuso ed esclusivo, quasi campanilistico, ma si comporti, in ogni circostanza, con il sensus ecclesiae*"<sup>196</sup>. Así, como en un ritornello, vuelve a sonar incesantemente la misma melodía.

### **Conclusión (provisional):**

En esta Primera Parte de nuestro trabajo nos hemos esforzado en mostrar cómo los tres grandes temas, que aparecen en *Ecclesiam suam* –identidad de la Iglesia, conversión/reforma, diálogo con el mundo–, completados por los del ecumenismo, la paz y la justicia, no son meteoritos 'montinianos' que caen esporádica e inopinadamente sobre la Iglesia y el Mundo en su momento, sino que tienen antecedentes, son el resultado de una lectura cuidadosa y lúcida, por su parte, de la historia de la fe y de los signos de los tiempos, en diversos momentos de su vida en la vida de la Iglesia; son constantes y líneas de fuerza a lo largo de toda su existencia. Semillas que están presentes en cada una de las etapas anteriores de la vida de Juan Bautista Montini y que se desarrollarán, con el paso del tiempo, hasta formar un árbol, '*da semine al albero*', según una expresión suya. En una Segunda Parte nos centraremos en la primera etapa de su pontificado, la que coincide con la publicación de *Ecclesiam suam*, y con las etapas segunda, tercera y cuarta del Concilio, buscando también cómo aparecen esos temas, para verificar la hipótesis de que estamos verdaderamente ante un texto medular, que hunde sus raíces en las más íntimas convicciones de Pablo VI.

Una Tercera Parte, aún por concretar, debería hacerse cargo del último tramo de su vida, tan dolorida y angustiada, flanqueada por la amarga experiencia, que supuso el comprobar cómo se le caían por tierra los grandes planes que él tenía para la-Iglesia-en-el-mundo, su interlocutor preferente, cuando redactó *Ecclesiam suam*; cómo daban al traste con sus propuestas los mismos que le jalearon en un primer momento y cuyos elogios él nunca se tomó en serio; cómo, ante las contrariedades sin cuartel, hubo de replegarse y ensimismarse; cómo los grandes temas que estructuraban

---

<sup>196</sup> Ibid., los subrayados son míos.

su vida y su praxis pastoral se transmutaban en directrices alambicadas y exangües, viéndose obligado a cambiar el diseño y el programa esbozados en su primera encíclica. Con ello cerraríamos el círculo, que abrimos recordando aquel escrito emblemático y programático del ‘Papa transfigurado’ –*Ecclesiam suam (1964-2014)*– quien finalmente, como él intuyó, tuvo su Tabor y su Getsemaní, viviendo y muriendo en entrañable coloquio: *Pater noster ... fiat voluntas tua!*

(continuará)

## El quiasmo en el *Praeceptum* de san Agustín (IV)\*

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO

**SUMARIO:** En el presente artículo, el autor presenta de forma sintética conclusiones que cabe extraer del análisis de los quiasmos detectados en el *Praeceptum* agustiniano.

**ABSTRACT:** In this article, the author presents in a synthetic way the conclusions that can be drawn from the analysis of the *quiasmus* found in the *Praeceptum* of Augustine.

Analizado ya el conjunto de quiasmos detectados en el *Praeceptum* agustiniano, llega el momento de hacer síntesis y extraer conclusiones. Varios son los aspectos que reclaman consideración.

### *I. El dato numérico*

Sorprende la abundancia de quiasmos detectados en el código monástico agustiniano. Considerada su reducida extensión, los 24 (26) ejemplos de quiasmo parecen una cantidad elevada. Pero, además del simple dato numérico, es útil considerar otros. Uno, que el proceder de san Agustín no es idéntico en todos los capítulos del texto. Así, los capítulos primero, segundo, tercero y séptimo constituyen en su totalidad una estructura quiásmica; una estructura quiásmica se detecta también en los capítulos cuarto y sexto, pero de ella queda excluida la parte inicial del

---

\* Para los tres artículos precedentes, consúltese *Estudio Agustiniano* 47 (2012) 427-448; 48 (2013) 191-217; 49 (2014) 525-551.

capítulo; el capítulo quinto carece de ese quiasmo globalizante, pero no faltan otros de menor extensión; el capítulo octavo es el único en el que no hemos advertido ninguno. Un segundo dato es que la existencia de un quiasmo que abarca la totalidad o casi del capítulo no impide la existencia en él de otros quiasmos, resultando una frecuente imbricación de los respectivos miembros.

## II. Las formas

Los quiasmos contenidos en el *Praeceptum*, lejos de seguir un único modelo, ofrecen variedad de formas.

A) Si nos fijamos en la estructura, en el *Praeceptum* encontramos quiasmos de estructura concéntrica –sólo dos– y de estructura no concéntrica –los restantes–.

La estructura quiásmica habitual en el *Praeceptum* no es la que prefieren los autores bíblicos, en los que predomina la estructura concéntrica: los miembros exteriores apuntan a un miembro o miembros céntricos en el que o en los que el lector encuentra el núcleo de lo que el autor quiere transmitir. En el código monástico agustiniano, sólo dos quiasmos tienen una estructura concéntrica. Como tales podemos considerar los quiasmos nº 6 y 18, ambos con cinco miembros. En realidad el quiasmo nº 6 no encaja perfectamente en la categoría porque sus miembros exteriores son, sí, paralelos, pero no de paralelismo invertido; en vez del modelo ABCB'A' sigue el modelo ABCA'B'. Los demás quiasmos, de estructura no concéntrica, tienen sólo cuatro miembros (estructura ABB'A'), a excepción del nº 14 que consta de seis (estructura ABCC'B'A'). Cabe señalar todavía otras peculiaridades. La primera, propia del quiasmo nº 1, es el hecho de que cada uno de sus miembros es bimembre, si se acepta esta forma de hablar. La segunda es que los miembros exteriores de un mismo quiasmo constituyen en sí mismos otro quiasmo: es el caso del quiasmo nº 4, constituido por los miembros exteriores del quiasmo nº 1. Un caso parecido lo encontramos en el quiasmo nº 17. Sólo parecido porque en este último no sólo sus miembros exteriores, sino también sus miembros interiores constituyen otros quiasmos (nº 17a y 17b). Como característica se puede señalar también la frecuente desigualdad, por lo que a extensión se refiere, de sus miembros y la carencia habitual de simetría entre ellos. Otra peculiaridad del *Praeceptum* es incluir, dentro del texto que constituye la estructura quiásmica, otras estructuras paralelas, predominantemente antitéticas. De igual manera, a veces el quias-

mo va precedido o seguido de una frase o simple sintagma, equivalente a la anacrusis en el ámbito musical <sup>1</sup>.

B) Si nos fijamos en los elementos que aparecen invertidos, estos pueden ser de naturaleza gramatical o de naturaleza conceptual.

Al hablar de naturaleza gramatical, nos referimos a las palabras en sus diversas morfologías y en sus distintas ordenaciones sintácticas. Al hablar de base conceptual nos referimos a cualquier concepto, ya sea considerado en abstracto, ya concretado en alguna realidad. Aplicada la distinción al *Praeceptum*, hay que decir que en él el paralelismo invertido tiene siempre una base conceptual, pero pocas veces sólo conceptual; que la base ordinaria es conceptual y gramatical a la vez, pero nunca sólo gramatical. Dicho en otros términos: lo que permite detectar el quiasmo es, en algunos casos, la inversión en paralelismo de determinados conceptos; de ordinario, ese paralelismo invertido de conceptos aparece también como inversión de formas gramaticales; pero ningún quiasmo se queda solo en pura floritura verbal sin un aporte de significado. En la elaboración del quiasmo tienen más peso los conceptos que su envoltura literaria. Sin que falten casos en que la inversión se lleve a cabo en parte con elementos gramaticales y en parte con elementos conceptuales.

### 1) *Componentes del quiasmo*

Estos son de diverso signo: oración a y b/oración c y d – oración d y c/oración b y a (nº 1); sintagma preposicional/verbo – verbo/sintagma preposicional (nº 2); oración de relativo+sintagma preposicional/ oración de relativo+adverbio – oración de relativo+adverbio/oración de relativo+sintagma preposicional (nº 3); oración/ sustantivos+adjetivos – adverbios [del mismo campo semántico que los sustantivos+adjetivos anteriores]/ oración (nº 4); verbo en plural/verbo en singular – verbo en singular/verbo en plural (nº 5); concepto a/verbo – concepto b – concepto a/ verbo (nº 6); concepto/adjetivo comparativo – adjetivo comparativo/concepto (nº 7); verbos/adjetivo – adjetivo/verbos (nº 8); sustantivo+verbo en activa/verbo en pasiva – verbo en pasiva/verbo en activa+sustantivo (nº 9); sustantivo+adjetivo/sustantivo+adjetivo [pl.] – adjetivo+sustantivo/adjetivo+ sustantivo [sing.] (nº 11); verbos/verbo – verbo/verbos (nº 12); verbo/ verbo – verbo/verbo (nº 13); sustantivo a/sustantivo b/sustantivo c – sustantivo c/

---

<sup>1</sup> Pueden verse los quiasmos nº 1, 2, 4, 6, 7, 9, 13, 16, 17, 22, 23.

sustantivo b /sustantivo a (nº 14); verbo/sustantivo – sustantivo/verbo (nº 15); adjetivo a /adjetivo b – adjetivo b/adjetivo a (nº 16); concepto/sustantivo – sustantivo/concepto (nº 17a); verbo a/verbo b – verbo c– verbo b/verbo a (nº 18); verbo/oración de relativo – oración de relativo/ verbo (nº 19); sustantivo a+verbo/sustantivo b+verbo – sustantivo b+ verbo/sustantivo a +verbo (nº 20); oración/sintagma preposicional – sintagma preposicional/oración (nº 22); sintagma preposicional/oración – oración/ sintagma preposicional (nº 23); verbo/concepto – concepto/verbo (nº 24).

## 2) *Conceptos*

Como puede verse, los componentes que aparecen invertidos en los quiasmos del *Praeceptum* son variados. Y más si se tiene en cuenta que el afán de simplificación nos ha impedido señalar todos los particulares, por ejemplo recurriendo a la categoría de concepto cuando el autor se sirve de términos o expresiones sinónimas que son también categorías gramaticales. Pero en los quiasmos del *Praeceptum* no hay solo inversión de elementos gramaticales, sino también, y sobre todo, de conceptos. De hecho, aquellos pueden faltar, como hemos indicado, pero estos nunca.

Ante todo cabe señalar su gran variedad, indicadora de la riqueza de aspectos que el legislador considera implicados en la vida monástica. Primero señalamos aquellos pares de conceptos presentes en la primera secuencia que, al aparecer invertidos en la segunda, constituyen el quiasmo; en un segundo momento, añadimos otros pares de conceptos que, presentes en el texto del quiasmo, constituyen simples paralelismos; sin duda son de ayuda para conocer el pensamiento del autor del *Praeceptum*. Al precio de no multiplicar las divisiones, la clasificación que ofrecemos puede pecar de imprecisa en más de un caso.

a. Conceptos contrapuestos de forma especular, constitutivos del quiasmo, según ámbitos de pensamiento:

– *Ámbito cosmológico*: tiempo y espacio (nº 3); lugar y modo (nº 4).

– *Ámbito antropológico*: alimento físico y alimento espiritual (nº 6); sentimiento y razón (nº 7); interioridad y exterioridad (nº 11); lo común y lo personal (nº 16); decisión y consejo (nº 17); subjetividad y objetividad (nº 18); voluntad e inteligencia (nº 18); deseo y realidad (nº 8); conocimiento y ocultamiento (nº 12); salud espiritual y salud física (nº 17).

– *Ámbito ético-moral*: objetivo y medio (nºs 1 y 2); acción y pasión (nº 9); acción y omisión (nº 13); lo conveniente y lo nocivo (nº 18); lo conve-

niente y lo placentero (nº 19); objetivo y condición (nº 20); el mal/antídoto y su origen (nº 22).

– *Ámbito sociológico*: grupo e individuo (nº 5); totalidad y parte (nº 8); autoridad jurídica y autoridad profesional (nº 17); destinatario y acción (nº 23); obediencia y ejercicio de la autoridad (nº 24).

– *Dualidad de opciones*: sujeto a y sujeto b (nºs 3 y 21); cauce a y cauce b (nº 10); autoridad a y autoridad b (nº 14); acción a y acción b (nºs 15 y 21); circunstancia a y circunstancia b (nº 21).

b. Conceptos contrapuestos en simple paralelismo en las secuencias:

– *Ámbito metafísico/cosmológico*: modelo y copia (nº 1); realidad e ideal (nº 2); diferencia e igualdad (nº 3); partes y totalidad (nº 6); tiempo y acción (nº 6); negación y afirmación (nº 7); plural y singular (nº 11); hecho y causa (nº 11); pasado y presente (nº 22).

– *Ámbito antropológico*: exterioridad e interioridad (nºs 3, 5, 23 y 24); objetividad y subjetividad (nºs 3, 7, 13 y 24).

– *Ámbito ético-moral*: medio y objetivo (nº 2); obligatoriedad y libertad (nº 5); lo agradable y lo eficaz (nº 7); sujeto y *concupiscentia* (nº 9); fuente del pecado y manifestación del pecado (nº 10); efecto y aspecto (nº 13); principio y aplicación (nº 4 y 15); pecados (a y a') y criterio (nº 14); lo ideal y lo aconsejable (nº 15); lo positivo y lo negativo (nº 16 y 20); casuística/ razón y precepto (nº 18); lo relativo (no exigido) y lo absoluto (exigido) (nº 23).

– *Ámbito religioso*: sujeto a y sujeto b (nº 12).

c. Conceptos contrapuestos de forma paralela en los dos miembros de una misma secuencia:

– *Ámbito antropológico*: objetividad y subjetividad (nº 22).

– *Ámbito jurídico-moral*: medio y objetivo (nº 4); pecados a y pecados b (nº 10); lo positivo y lo negativo (nº 13); objetivo y condición (nº 20); trasgresión y sanción (nº 20).

– *Ámbito sociológico*: grupo a y grupo b (nº 6).

d. *Otros conceptos contrapuestos*

En el segundo miembro de la primera secuencia y el primer miembro de la segunda secuencia: interioridad y exterioridad (nº 2).

En el primer miembro de la primera secuencia y el segundo miembro de la segunda secuencia: subjetividad y objetividad (nº 12); ilusión trunca a e ilusión truncada b (nº 12).

C) Si nos fijamos en el significado, todos ofrecen alguna aportación al respecto; no se encuentra ninguno que sirva únicamente a la estética del texto.

Una figura retórica –y el quiasmo es una entre otras muchas– es un recurso utilizado por el *rhetor* para llegar mejor al oyente o lector. Y, cuando el objetivo es enseñar, para hacerle llegar el mensaje que desea transmitirle. Estudiar los quiasmos del *Praeceptum* es, por tanto, más que un simple ejercicio literario; significa abrir una vía que, junto a otras, facilite el acceso a una más plena interpretación de un texto <sup>2</sup>. La misma estructura quiásmica sirve retóricamente a ese fin.

Un recurso que facilita la retención en la mente es la asociación de conceptos opuestos, que a menudo son al actuar como dos despertadores a la vez, dado que uno llama de forma espontánea al otro. Ahora bien, por definición, es propiedad inherente al quiasmo el yuxtaponer conceptos o correlativos contrapuestos. Por otra parte, el quiasmo facilita la ubicación de los conceptos en lugares estratégicos suscitando la atención y facilitando la retención. La fuerza del quiasmo radica precisamente en la posibilidad que da al autor para ubicar sus conceptos en los lugares que la psicología considera estratégicos. Por su función estructurante, el quiasmo tiene aptitudes expresivas que le son propias. Es sabido que la capacidad retentiva de la memoria guarda relación con la atención de la mente. Con el fin de despertar esa atención, el *rhetor* tiene en cuenta constataciones de índole psicológica. Si lo primero con que entramos en contacto nos impacta, es probable que ello reclame nuestra atención, quedando particularmente grabado en la mente; de igual manera, si lo último que percibimos es más impactante que lo anterior, lo más probable es que sea eso lo que mejor retenga nuestra memoria o, quizá, lo único <sup>3</sup>.

Dejamos ya el planteamiento teórico para pasar a presentar el modo de actuar de san Agustín al respecto. Por su importancia semántica, destacamos tres tipos de relaciones internas: a) la relación entre los miembros

---

<sup>2</sup> Según J. Breck, advertir el quiasmo representa ya un primer nivel de interpretación (*Chiasmus as a Key of Biblical Interpretation*, p. 267).

<sup>3</sup> Ambas constataciones están recogidas, respectivamente, en estos dos refranes españoles “el que da el primero da dos veces” y “el que ríe el último ríe dos veces”. El primero de ellos puede ponerse en relación con el primer miembro exterior del quiasmo, y el segundo, con el segundo miembro exterior. Los miembros exteriores representan, a la vez, lo primero y lo último con lo que se entra en contacto; lo que, por consiguiente, es probable que quede más grabado en la mente. Pero cuando, dentro de una identidad básica, hay variantes entre los dos términos exteriores, el refrán aplicable es el segundo: la idea que vale, aquella con la que hay que quedarse, es la última; la primera ha servido sólo de introducción necesaria.

exteriores y los interiores; b) la relación entre los dos miembros exteriores; c) la relación entre la primera y la segunda secuencia.

1) *Relación semántica entre los miembros exteriores y los interiores*

Desde el punto de vista semántico, el legislador otorga más entidad a los miembros exteriores que a los interiores. Es característica bien perceptible en el *Praeceptum*. Es a los primeros a los que hay que dirigir la mirada para conocer lo que domina la mente del legislador. En ellos ubica aquello a lo que asigna más importancia y lo que desea inculcar a los monjes, ya sea en positivo, tratando de promoverlo, ya sea en negativo, tratando de desterrarlo. Los miembros interiores los reserva generalmente para señalar diversas circunstancias relacionadas con el objetivo, positivo o negativo, que pretende alcanzar. Prueba de lo afirmado son los abundantes ejemplos que ponemos a continuación, en los que el primer dato se encuentra en los miembros exteriores y el segundo <sup>4</sup> en los interiores:

– Los miembros exteriores señalan los *objetivos* –mayor entidad–, y los miembros interiores, los *medios* –menor entidad–: unidad de almas y corazones (casa/templo) – tener todo en común y distribución según necesidad (nº 1); *in unum/in Deum* – habitar juntos/habitar en unidad de alma y corazones (nº 2).

– Los miembros exteriores contemplan la categoría *tiempo* –más significativa en un marco histórico-salvífico–; los interiores, la categoría *espacio* –menos significativa– (nº 3).

– Los miembros exteriores señalan la *acción* –psicológicamente más valorada– y los miembros interiores, la *pasión* –menos valorada–: ver/desear mujeres – ser deseado por ellas (nº 9); corregir – perecer (aquí con distintos sujetos) (nº 13).

– Los miembros exteriores señalan la *interioridad* –el valor– y los miembros interiores, la *exterioridad* –el contravalor–: alma/corazón puro – ojo impuro (nº 11).

– Los miembros exteriores señalan el *descubrimiento* –formulación en positivo– y los miembros interiores, la *no ocultación* –formulación en negativo– la mirada lasciva es descubierta – no queda oculta (nº 12).

– Los miembros exteriores señalan la *acción* –lo positivo– y los miembros interiores, la *inacción* –lo negativo–: delatar la falta – silenciarla (nº 13).

---

<sup>4</sup> Nos referimos a los datos separados por guión (–), no por barra (/).

– Los miembros exteriores señalan *lo común* –el valor– y los miembros interiores, *lo particular* –el contravalor–: preferencia a los bienes comunes – preferencia a los bienes particulares (nº 16).

– Los miembros exteriores señalan la *decisión* –más eficiente– y los miembros interiores, el *consejo* –menos eficiente–: la decisión del prepósito – el consejo del médico (nº 17).

– Los miembros exteriores señalan *lo conveniente* –el valor– y los miembros interiores, *lo placentero* –aquí el contravalor–: la conveniencia de ir a los baños – el solo placer de ir a ellos (nº 19).

– Los miembros exteriores señalan el *objetivo* –mayor entidad– y los miembros interiores, la *condición* –menor entidad–: recibir los códigos – respetar el horario (nº 20).

– Los miembros exteriores señalan *el tiempo* del perdón –más importante–, los miembros interiores, *el modo* –menos importante– (nº 21) <sup>5</sup>.

– Los miembros exteriores señalan la *obediencia* –el objetivo– y los miembros interiores, la *autoridad* –el medio–: ejercicio de la obediencia – ejercicio de la autoridad (nº 24) <sup>6</sup>.

Asimismo, cuando se trata de dos acciones concretas, los miembros exteriores señalan la acción más valorada por el legislador, y los miembros interiores, la menos valorada por él.

– Los miembros exteriores se refieren a la *oración en común*; los interiores, a la *oración individual* (nº 5) <sup>7</sup>.

– Los miembros exteriores ordenan *poner la ropa a disposición de todos*; los miembros interiores, *su cuidado común* (nº 15) <sup>8</sup>.

– Los miembros exteriores miran por la *salud moral*; los interiores, por la *salud física* (nº 17) <sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Tras haber afirmado que la ira puede degenerar en odio, al legislador urge ante todo la inmediatez del perdón.

<sup>6</sup> Hay autores que consideran propio de san Agustín haber dado más relieve al ejercicio de la autoridad que al de la obediencia. Si nos atenemos al criterio señalado, la verdad sería lo contrario.

<sup>7</sup> Para el legislador, la oración común es prioritaria respecto a la oración privada (en el oratorio), que sin duda promueve, pero que supedita a ciertas condiciones.

<sup>8</sup> El ponerla a disposición de todos indica un nivel mayor de compromiso con la comunidad que el simple aceptar que el cuidado de la misma sea común.

<sup>9</sup> El interés principal del prepósito es la salud moral-espiritual de los monjes, mientras que el médico sólo se ocupa de la salud física.

– Los miembros externos ordenan *pedir perdón*; los interiores, *perdonar* (nº 21) <sup>10</sup>.

– Los miembros exteriores se centran en la *entrega de los códices*, los interiores, en el *respeto del horario* (nº 20) <sup>11</sup>.

Lo mismo sucede cuando se trata de dos sujetos; en este caso los miembros exteriores señalan el más valorado por el legislador, y los miembros interiores, el menos valorado por él:

– Los miembros exteriores se ocupan del *monje “rico”* –más valorado–, y los interiores, del *monje pobre* –menos valorado– (nº 3) <sup>12</sup>.

– Los miembros exteriores se fijan en el *monje* (sus sentimientos); los miembros interiores en el *legislador* (sus razones) (nº 7) <sup>13</sup>.

– Los miembros exteriores aluden a los *sujetos*; los interiores, a su *número* (nº 8) <sup>14</sup>.

– Los miembros exteriores señalan la *autoridad propia* del monasterio: el prepósito; los miembros interiores, una *autoridad adjunta*: el presbítero (nº 14); o, respectivamente, a la *autoridad propia*: el prepósito, y al *consejero* en asuntos de salud: el médico (nº 17); o a los *monjes*, y a la *autoridad* (nº. 24) <sup>15</sup>.

– Los miembros exteriores se refieren al ofensor –más problemático–, y los interiores, al ofendido –menos problemático– (nº 21) <sup>16</sup>

---

<sup>10</sup> En este caso, no se trata de que el pedir perdón sea más valorado y el concederlo, menos, sino de que el legislador, por las razones que sean, insiste más en la dificultad y necesidad de pedir perdón que en la de concederlo, de lo que es prueba también la extensión dedicada a una y otra acción.

<sup>11</sup> Está claro que lo importante es la entrega y recepción de los códices; respetar el horario es sólo una condición.

<sup>12</sup> El legislador puede haberse atendido a la valoración social, pero también a una valoración religioso-monástica. Al santo el rico le ofrece más garantías vocacionales que el pobre. La razón: al primero el ingreso en el monasterio le significó renunciar a algo; no así al segundo que al que, posiblemente, le significó adquirir algo que no poseía (cf. *op. mon.* 22,25; 25,33).

<sup>13</sup> Lo importante son los monjes; el legislador aparece en función de ellos.

<sup>14</sup> Obviamente, lo valioso son las personas, independientemente de su número.

<sup>15</sup> En el primer caso, el legislador pone delante al prepósito, en cuanto autoridad que rige el monasterio, mientras que el presbítero solo ha de intervenir en casos específicos (cf. *Praec.* nº 45); en el segundo caso antepone de nuevo al prepósito, en cuanto autoridad que rige el monasterio, mientras que el médico es un simple consejero. En el tercer caso, en cambio, son los monjes quienes son antepuestos al prepósito, la autoridad del monasterio, porque esta existe en función de aquellos y no al revés.

<sup>16</sup> Véase lo dicho antes (nota 10) a propósito del pedir y conceder el perdón.

– Los miembros exteriores se centran en el *destinatario*: monje/Dios; los interiores, en la *acción*: pedir perdón (nº 23) <sup>17</sup>.

2) *Relación semántica entre el primer miembro y el segundo miembro exteriores*

Hemos visto el mayor valor que en los quiasmos del *Praeceptum* representan los miembros exteriores respecto de los interiores. Un dato que ha de ser completado con este otro: comparados los dos miembros externos, el segundo es privilegiado respecto al primero. Aquel suele representar un peldaño más en la escala del valor propuesto en el primero. En los ejemplos que siguen a continuación los ordinales “primero” y “segundo” se refieren siempre a los miembros exteriores del quiasmo.

- El primero habla de *casa*, el segundo, ya de *templo* (nº 1 y 4) <sup>18</sup>.
- El primero habla de *in unum*, el segundo de *in Deum* (nº 2) <sup>19</sup>.
- El primero habla de *congregari*, el segundo de *honorare* (nº 4) <sup>20</sup>.
- El primero expresa un *sentimiento negativo*; el segundo, uno *positivo* (nº 7) <sup>21</sup>.
- El primero expresa el *deseo*; el segundo, la *realidad* (nº 8) <sup>22</sup>.
- El primero emplea el término *animus*, el segundo *cor* (nº 11) <sup>23</sup>.
- El primero se refiere *al ver del hombre*; el segundo, *al ver de Dios* (nº 12) <sup>24</sup>.
- El primero indica quién aporta el *criterio*; el segundo, quién toma la *decisión* (nº 17) <sup>25</sup>.

---

<sup>17</sup> Al aparecer Dios por medio, es lógico que obtenga el lugar preferente y, con él, el hombre, receptor, como él, de la acción.

<sup>18</sup> El legislador pasa de la casa como edificio material o como realidad social a la casa de Dios, el templo, que son los monjes mismos.

<sup>19</sup> Según el legislador, los monjes pasan de tener en su mente la unidad dentro del grupo humano a tener a Dios, fundamento de una unidad superior.

<sup>20</sup> Según el legislador los monjes han de pasar de un simple estar reunidos físicamente a un estar juntos que implica honrar a Dios los unos en los otros.

<sup>21</sup> El legislador propone a los monjes pasar de la sensación de ser víctimas de un atropello y una injusticia a ver en la misma realidad un motivo del que congratularse.

<sup>22</sup> El legislador pasa del deseo de unos monjes a la realidad que viven otros.

<sup>23</sup> El legislador pasa de un término de la tradición filosófica –el primero– a uno de la tradición bíblica –el segundo–.

<sup>24</sup> El legislador pasa del hombre a Dios: aquel no ve la falta ajena, a este no se le oculta.

<sup>25</sup> El legislador contempla al prepósito en dos momentos: primero, como capacitado para decidir –suyo es el criterio–; luego, habiendo tomado ya la decisión.

- El primero se refiere a la *voluntad*; el segundo, a la *inteligencia* (nº 18)<sup>26</sup>.
- El primero habla de *palabras*; el segundo, de *medicamentos* (nº 22)<sup>27</sup>.
- El primero se refiere al *mal*; el segundo, al *antídoto* (nº 22)<sup>28</sup>.
- El primero se refiere al *hombre*; el segundo, al *Señor* (nº 23)<sup>29</sup>.

### 3) *Relación semántica entre la primera y la segunda secuencia de los quiasmos*

Entre la primera secuencia y la segunda hay una relación, que no siempre se manifiesta de la misma manera. La relación es de dependencia de la segunda respecto de la primera. Pero esa dependencia responde a las diferentes “lógicas” que a continuación señalamos.

- La que va del modelo a la copia (nº 1).
- La que va del hecho a la finalidad del mismo (nº 2).
- La que pasa de una realidad objetiva/exterior a una realidad subjetiva/interior (nº 3, 13, 24).
- La que pasa de lo que diferencia a lo que unifica (nº 3).
- La que va del principio a su aplicación (nº 4 y 15).
- La que va de lo general a lo concreto (nº 5).
- La que va de la causa al efecto o del efecto a la causa (nº 11 y 18).
- La que pasa de lo referente al hombre a lo referente a Dios (nº 12, 23).
- La que pasa de lo menos grave a lo más grave (nº 14).
- La que va de lo ideal a lo factible (nº 15).
- La que pasa de la prescripción a la prohibición (nº 16 y 20).
- La que pasa de lo pretérito a lo presente (nº 22)
- La que pasa de la libertad a la obligación (nº 23).

Gramaticalmente la relación de la segunda secuencia con la primera se expresa a veces con conjunciones de subordinación: final (*ut*: nº 1); causal (*quia*: nº 11); condicional (*si*: nº 13), o de coordinación: adversativa

---

<sup>26</sup> El legislador contempla primero lo que quiere el monje y luego lo que él –erróneamente (*creditor*)– entiende, razón de que quiera lo que quiere. La voluntad sigue a la inteligencia.

<sup>27</sup> El legislador transforma las palabras (*uerba emittere*) en medicamentos (*medicamenta proferre*).

<sup>28</sup> El legislador pasa del mal, las palabras ofensivas, a lo que lo cura, palabras que solicitan el perdón.

<sup>29</sup> El legislador pasa del pedir perdón al hombre a pedirselo al Señor.

(*tamen*: n° 14; *sed*: n° 23; *uero*: n° 24). O también con un pronombre interrogativo (*quid*: n° 12).

Diverso es el caso en los pocos quiasmos de estructura concéntrica. En ellos, la mirada no ha de dirigirse a los miembros externos, sino al miembro central para descubrir el valor que más potencia el legislador o el vicio que desea desterrar.

– La recomendación del alimento espiritual –la escucha de la palabra de Dios– va precedida y seguida de las prescripciones referentes al alimento físico (n° 6).

– La recomendación de no obedecer a la *cupiditas* va precedida en los miembros interiores de la referencia a lo que se cree que conviene (*expedit*) y seguida de la referencia a lo que objetivamente daña (*noceat*) y en los miembros exteriores de la referencia a la voluntad (*uelit*) y a la inteligencia (*creditur*) (n° 18).

### III. Función del quiasmo

El recurso al quiasmo en un texto puede obedecer a razones estructurales o estéticas, o a ambas a la vez. Efectivamente, no cabe dudar de las posibilidades que brinda el quiasmo para estructurar un texto. En sí mismo es ya una estructura literaria. De hecho, por simple *variatio*, hemos venido sustituyendo el sustantivo “quiasmo” por el sintagma “estructura quiásmica”. Pero una estructura con unas características específicas en cuanto al orden que se ha de seguir en la exposición de las ideas o de las palabras mismas. Justamente por esto, aporta siempre un “tinte retórico”<sup>30</sup>. Tampoco cabe duda de que el quiasmo contribuye al ornato del discurso hablado o escrito. Esa contribución puede consistir en introducir la variedad que evita la monotonía, en proporcionar la brevedad que sorprende el hastío, en favorecer la contraposición de dos o más puntos de vista. Por otra parte, el quiasmo facilita el yuxtaponer términos en contraste o el asociar términos correlativos. El quiasmo se constituye en medio de transmisión de ideas alternativo a la palabra. Lo que en el discurso hablado puede ser expresado mediante el lenguaje del cuerpo, un ademán, un gesto o el tono de la voz, en un texto escrito puede hallar expresión en el

---

<sup>30</sup> R. B. Steele. Dato tomado de J. W. WELCH, *Chiasmus in Ancient Greek and Latin Literatures*, p. 259.

quiasmo; dígase lo mismo de los silencios o énfasis. Aunque sirviéndose de palabras, cabe entenderlo como un lenguaje metaverbal.

Pero volvamos al texto agustiniano. La función que en él tiene el quiasmo es esencialmente estructurante, no estética, aunque no falten ejemplos que encajan también dentro de esta categoría. Como ya indicamos, estructura determinados capítulos del *Praeceptum* en su totalidad, en buena parte otros, además de unidades de texto menores dentro de los diversos capítulos. El quiasmo permite al legislador exponer sus ideas en determinado orden, elegido por él. Eso es lo que le importa. Asegurado ese orden de ideas por medio del quiasmo, se desinteresa de otros aspectos que podrían considerarse como estéticos, tales como la desproporción y falta de simetría entre los diversos miembros. De hecho, de ninguno de los quiasmos del texto agustiniano se puede afirmar que obedezca exclusivamente al ornato del texto. Tal intención en el autor exigiría una forma más inmediatamente perceptible, aunque no deje de tener su encanto descubrir una figura retórica encubierta. No obstante su función estructurante, el quiasmo agustiniano no se identifica con el *hysteron proteron*; es más que simple orden de exposición temática; el quiasmo es ámbito literario dentro del cual se desarrolla el pensamiento agustiniano.

El quiasmo permite al legislador focalizar el núcleo de su pensamiento y, al mismo tiempo, dotar de dinamismo a sus propuestas. La figura retórica aparece así como el recurso literario elegido por el legislador para mostrar diversas etapas en el caminar espiritual de los monjes.

#### IV. ¿Espontaneidad o artificio?

John W. Welch considera el quiasmo como una de las estructuras profundas de que hablan los estructuralistas <sup>31</sup>. Nosotros, pensando sólo en san Agustín y juzgando únicamente por el *Praeceptum*, nos limitamos a sostener que el quiasmo es una estructura literaria bien asentada en su mente. La pregunta de si el recurso tan frecuente al quiasmo es fruto de la espontaneidad o resultado de un artificio literario no creemos que halle

---

<sup>31</sup>*Chiasmus in Ancient Greek and Latin Literatures*, en JOHN W. WELCH (ED.), *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, Research Press Reprint Edition, Provo, UTA 1998, 250-268: 255. Hablando más en concreto del paralelismo concéntrico, J. Breck lo considera una “estructura profunda de la mente humana” (*Chiasmus as a Key of Biblical Interpretation*, en SVTQ 43 [1999] 249-267:267).

la respuesta adecuada en clave disyuntiva. Si aplicamos el criterio propuesto por J. W. Welch –“cuando un pensamiento o una corta sentencia aparece plenamente encerrada en un quiasmo, la figura se considera natural y no afectada”<sup>32</sup>– los quiasmos agustinianos del *Praeceptum*, caen en su gran parte en la categoría de artificiales. El artificio lo prueban también algunas constantes detectadas en relación con sus contenidos doctrinales, ya indicadas. Tal constancia permite suponer cierto nivel de elaboración consciente. Pero, contra el criterio de J. Welch, podemos considerar como prueba de la falta de artificio la frecuencia y la desigualdad de los miembros, así como la falta de simetría. El proceder de san Agustín podemos resumirlo en estos términos: el artificio se manifiesta principalmente en el ámbito conceptual, no en el formal.

### V. Conclusión

Ponemos término al estudio de los quiasmos en el *Praeceptum* agustiniano con dos conclusiones que son como dos caras de una misma moneda. Una formulada en relación al texto; otra, en relación al autor.

Un texto, aunque no aparezca como especialmente cualificado, cuando su autor lo es, siempre oculta más riqueza de la que manifiesta. Salvadas las diferencias, se puede aventurar un juicio semejante al que hace Agustín sobre la Escritura: “de entrada humilde, de interior sublime” (*Conf.* 3,5,9). No nos referimos, por supuesto, ahora al ámbito semántico, sino al literario. La retórica había alimentado a Agustín; primero su espíritu en la época de estudiante y luego incluso su cuerpo porque, como profesor, vivía de ella. Y la retórica impregnó siempre y todo cuanto salía de sus manos, si no de una forma, de otra; si no siempre impresiona al que solo mira, sí sorprende al que también busca. Tal ha sido el caso del *Praeceptum* agustiniano en relación con el quiasmo. Sin olvidar nunca que, en san Agustín, la retórica nunca es pura exhibición de habilidades específicas; es también servicio a la verdad.

Un autor, y más si es especialmente cualificado, sabe siempre encontrar nuevos medios para expresar su pensamiento. El escritor no cuenta, como el orador, con el poder de comunicación de los ademanes, gestos, y tono de voz, pero su arte le permite aprovechar otros recursos. Así, mediante una estratégica ubicación en la frase o una calculada asociación

---

<sup>32</sup> Cf. *Chiasmus*, p. 159.

entre ellas puede hacer que las ideas ganen o pierdan rango en la percepción del lector. Las palabras mismas pueden adquirir un plus de significado, siempre puntual, sin necesidad de que cambie su semántica. Por significado no se entiende solo lo que comunican, sino también la fuerza con que lo comunican. Todo es realidad a la que sirve el quiasmo. Y es lo que hemos querido mostrar en las páginas que preceden.

## **Sobre el aumento y la disminución de la fe. A propósito del comentario de Pedro de Aragón (1584) sobre la doctrina de Santo Tomás de Aquino**

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

**RESUMEN:** Sobre el desarrollo de la fe, Santo Tomás de Aquino piensa que todo lo que los cristianos creen hoy estaba ya implícito en la fe de los primeros creyentes. Pero algunas cosas están más desarrolladas y mejor explicadas que al principio. Pedro de Aragón no fue un profesor en Salamanca tan famoso como sus hermanos Fr. Luis de León o Juan de Guevara pero tiene el mérito de haber publicado dos volúmenes de *Comentarios a la Secunda Secundae* (1584) de Santo Tomás que aquí estudiamos.

**PALABRAS CLAVE:** Desarrollo de la fe, Tomás de Aquino, Pedro de Aragón.

**ABSTRACT:** Regarding the development of faith, Aquinas think that everything Christians believe today, was already also in the faith of the early believers. But some questions are developed further and better explained than they are before. Pedro de Aragón was not as famous a professor at Salamanca as his brothers Fr. Louis de Leon o Fr. John the Guevara, but it has he merit of having publishing two volumes of *Commentaries on St. Thomas Secunda Secundae* (1584) that we study here.

**KEY WORDS:** Development of faith, Aquinas, Peter of Arago.

Mérito sobresaliente de fray Pedro de Aragón<sup>1</sup> fue el haber publicado un día mediante la imprenta sus propios comentarios a las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae* de la Suma Teológica de Santo Tomás

---

<sup>1</sup> Sobre la biografía de Pedro de Aragón, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI*. Madrid 1996. Si se desea una biografía más reducida, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Autoridad de la Iglesia y autoridad de la Sagrada Escritura. Textos salmantinos* (Guadarrama-Madrid 2007) 35-40.

de Aquino († 1274). Aunque este agustino fue profesor de la Universidad de Salamanca, verdad es que él no tuvo la oportunidad de explicar la teología en este centro académico desde una cátedra mayor (Prima o Vísperas) o menor (de Santo Tomás, de Duns Escoto o de Durando de San Porciano). No tuvo entonces la oportunidad fray Pedro de seguir en este camino a fray Luis de León, el cual expuso la teología en la Universidad de Salamanca, tanto en la cátedra menor de Durando como en un partido de teología tras abandonar su encarcelamiento. Asimismo, tampoco pudo él seguir el camino del agustino Juan de Guevara, el cual estuvo más de tres décadas impartiendo diariamente las lecciones de teología común desde la cátedra de Vísperas. De todas formas, legó él a aquellos sus dos volúmenes de *Comentarios sobre la Secunda Secundae* que editó en Salamanca (1584). Confesó él, en un gesto que le honra de veras, haber tomado algunas cosas de otros; sobre todo, de fray Luis de León y de fray Juan de Guevara.

## I. INTRODUCCIÓN

Aquí se va a ofrecer al lector un comentario concreto de fray Pedro de Aragón sobre una cuestión de actualidad en el siglo XVI, la de si admite la fe cambio, concretamente aumento o disminución en el que posee y mientras la posee. No se trata de hablar en este momento de si ella puede perderse o no puede. Esto es algo que ningún católico niega. De todas formas, esto es del todo rechazado por aquellos nuevos cristianos del siglo XVI; es decir, por Martín Lutero y sus inmediatos o mediatos seguidores. Concebían éstos la fe como algo que Dios da a quien quiere y, una vez entregada, permanece mientras uno es de este mundo y alcanza la gloria del cielo. En la fe nada tiene que ver, así las cosas según ellos, la actuación divina a favor o en contra del hombre. Cierto es que los protestantes admiten siempre al lado de la fe la presencia de la caridad. No confunden una y otra virtud. Las consideran distintas. Ahora bien, jamás ven a la una ni a la otra como algo en lo que el hombre toma parte activa, sea para bien o sea para mal, para aumentarlas o para disminuirlas, incluso para perderlas del todo.

Extraño es para los seguidores del profesor de Wiitenberg que el hombre merezca o desmerezca con sus obras, debido a que niegan de plano la libertad del hombre. También es verdad que jamás se dice en el catolicismo que el hombre merece ante Dios desde sus solas obras naturales, ya que, para ello, han de estar unidas ella a la ayuda sobrenatural que Dios concede. Es, sin embargo, del todo cierto que Dios le da al hom-

bre, obediente a su gracia (fe y caridad), hallar verdadero agrado por sus actos en la bondad divina.

Santo Tomás de Aquino se preguntaba, en pleno siglo XIII y en la Suma Teológica, al principio de su exposición sobre las virtudes teologales si podía aumentar la fe durante el paso del tiempo. Y ésta fue su respuesta concreta: “*Se ha de decir que, en cuanto a la sustancia de los artículos de fe, no se hizo aumento de ellos a causa del sucederse de los tiempos, ya que todas las cosas que creyeron los posteriores se contenían en la fe de los padres que los precedieron, aunque se contuvieran implícitamente. De todas formas, creció en cuanto a la explicación el número de los artículos, debido a que conocieron explícitamente los posteriores todas las cosas, las cuales los anteriores no conocían explícitamente*”<sup>2</sup>. Es que mantenía este santo doctor que la fe se encontraba del todo apretada en las dos primeras realidades que todos han de creer; es decir, en las verdades de que Dios existe y es remunerador de los que le buscan (cf. Heb 11,6). Entre Adán y Cristo quedó esa sustancia de la fe existente desde el principio progresivamente desarrollando o desarrollando gracias a continuas revelaciones de Dios hasta que se llegó un día al tiempo de la plenitud en Cristo, de modo que no pudiera ya expresarse o desarrollarse ella más.

Cuando se habla en este sencillo trabajo aquí del aumento o de la disminución de la fe, se deja aparte esta problemática del artículo de fe. Se mira en él a la fe como virtud sobrenatural e infusa por supuesto, realidad que Dios dona al hombre. Ahora bien, se reconoce que ese don donado gratuitamente por Dios es entregado en orden a que éste trabaje con ella y produzca sus correspondientes frutos; es decir, pudiendo hacerse más robusta y fuerte o más débil y pequeña. No ha de confundirse aquí al hablar de los méritos de la fe con el que realiza la misma fe mediante la caridad. Hay que tener en cuenta en este momento que la caridad no existe en el creyente o fiel que está en pecado mortal cuando éste no es el de la herejía. Ahora bien, queda entonces el pecador como creyente y puede realizar actos mayores o menores de pura fe. En este sentido no está la fe muerta en realidad. Tampoco carece ella de forma. Ella tiene su propia forma.

Dios no abandona jamás al pecador y no hay duda de que al mismo acudirá para proteger y aumentar la fe que le lleve a él hasta alcanzar la

---

<sup>2</sup> “Dicendum est quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explanationem crevit numerus articulorum; quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite”. SANTO TOMÁS, II-II, q. 1, a. 7c.

caridad. No es la misma la situación ciertamente del fiel pecador que la del hereje. Es que éste carece de fe al haberla perdido por haber negado pertinazmente al menos un solo artículo de fe. De todas formas, el hereje puede llegar desde la penitencia y la misericordia de Dios a obtener nuevamente la fe.

El texto de Santo Tomás de Aquino, el que comentó por escrito Pedro de Aragón relativo al aumento o a la disminución de la fe, se halla en las páginas 212b-215a, que son sobre la *Secunda Secundae*, q. 5, a. 4, es el publicado por este autor salmantino del siglo XVI. Tal es la obra exacta: FRATRIS PETRI DE ARAGON, ORDINIS EREMITARUM SANCTI AUGUSTINI, ARTIUM ET SACRAE THEOLOGIAE MAGISTRI, ET IN SALMANTICENSI ACADEMIA PUBLICI PROFESSORIS, *In Secundam Secundae divi Thomae doctoris Angelici commentariorum*. Tomus primus [...]. Salmanticae. Excudebat Joannes Ferdinandus. MDLXXXIII. Por supuesto, de esta obra se ofrece aquí a continuación en dos columnas, tanto el texto original (columna de la izquierda) y la traducción española<sup>3</sup> (columna de la derecha).

## I. EL TEXTO Y SU TRADUCCIÓN

[212b] [...] Circa istum articulum est advertendum, quod conclusiones D. Tho. sunt certae, et indubitabiles, si intelligantur de actu fidei. Certum est enim, quod vnus homo potest actu plura explicite credere, quam alius, atque etiam firmius, et promptius ex parte subiecti: quod satis est ad hoc, vt actus fidei augeri possit, tum ex parte obiecti materialis, tum etiam ex parte subiecti, vt dicit D. Thom. in conclusionibus. Sed si conclusiones intelligantur de habitu fidei maiorem continent difficultatem.

Alrededor de este artículo ha de advertirse que son ciertas e indudables las conclusiones de Santo Tomás si se entienden del acto de fe. Es cierto por supuesto que un hombre puede creer de hecho muchas más cosas explícitamente que otro, incluso con más firmeza y prontitud de parte del sujeto. Es esto suficiente para que pueda quedar aumentado el acto de fe, ya sea de parte del objeto material, ya sea también de parte del sujeto. Así lo dice Santo Tomás en las conclusiones. Ahora bien, si

---

<sup>3</sup> La traducción al español es privada, propia del autor de este artículo.

Abulensis enim super c. 17. Matth. q. 165. dicit, habitum fidei esse aequale in omnibus: nec posse intendi aut remitti. Quae quidem sententia vera est, si intelligatur de habitu fidei ex parte obiecti, siue formalis, siue materialis: quia cum habitus fidei sit qualitas quaedam infusa a Deo in animis nostris, quae quantum est ex se omnes, quibus inest, aequaliter inclinatur ad easdem res credendas, et propter easdem rationes, fieri non potest, vel ex parte obiecti, siue materialis siue formalis, sit maior in uno, quam in alio, et si unus alio pauciora credit explicitè, id non provenit ex parte habitus, sed ex parte subiecti, quia non sunt illi, qui pauciora credit, plura proposita.

Tunc si sententia Abulensis intelligatur de habitu fidei ex parte subiecti, proculdubio est falsa, et periculosa. [213a] Certum est enim, quod habitus fidei ex parte subiecti potest augeri, et esse maior in uno, quam in alio iuxta proportionem intensiónis, quam in singulis habet, ut probat D. Hieronymus li. 2. contra Rufinum. Et ad id adducit multa testimonia sacrae scripturae. Primum est illud Matth.

se entienden las conclusiones del hábito de la fe, encuentran ellas una dificultad mayor.

Dice de hecho el Abulense en la cuestión ciento sesenta y cinco *sobre Mateo*, en el capítulo diecisiete, que el hábito de la fe es igual en todos. Ni puede ella extenderse ni acortarse. Esta sententia es por supuesto verdadera si se entiende del hábito de fe de parte del objeto, sea del formal o del material. Porque al ser el hábito de fe una cierta cualidad infundida por Dios en nuestras almas que, en cuanto es de suyo, inclina a creer las mismas cosas igualmente a todos en los que está, no puede dar el resultado de que sea mayor en uno que en otro, por las mismas razones de parte del objeto, ya material o formal. Y si uno cree menos cosas explícitamente que otro, ello no proviene de parte del hábito, sino de parte del sujeto, por no habersele propuesto más cosas al que cree menos cosas.

Si se entiende entonces la sententia del Abulense del hábito de la fe de parte del sujeto, es falsa sin duda alguna y peligrosa. Es de veras cierto que puede ser aumentado el hábito de la fe de parte del sujeto y ser mayor en uno que en otro, según la proporción de la intensidad que tiene en cada uno. Así lo prueba San Jerónimo en el libro segundo *Contra Rufino*, aduciendo para ello muchos testimo-

14: Modicae fidei, quare dubitatis. Ex quibus verbis aperte significatur, posse esse magnam, et parvam fidem. Et Matth. c. 17.<sup>1</sup> dicit Christus, Si habueritis tantam fidem, sicut granum sinapis, et Lucae cap. 17. dicebant Apostoli, Domine adauge nobis fidem: et D. Paul. 2. ad Corint. 10. Peruenimus ad vos, spem habentes crescentis fidei vestrae, etc.

Et ratio est manifesta: nam reliqui habitus, tam naturales, quam supernaturales possunt auferri per ordinem ad subiectum, ergo et fides. Consequentia tenet ex paritate rationis. Et confirmatur: quia experientia constat, quod fideles ex frequentia actuum fidei redduntur promptiores ad credendum, signum ergo est, quod habitus fidei augetur in illis.

Et dictis inferitur, quod habitus fidei nunquam augetur extensiuè: sed quantum ad hoc est idem, et

nios de la Sagrada Escritura. El primero es aquél del catorce de Mateo: Hombres de poca fe, por qué dudáis (cf. Mt 14,31). Desde estas palabras se significa claramente que puede darse una fe grande y una fe pequeña. Y dice Cristo en el capítulo diecisiete de Mateo lo de si hubierais tenido una fe tan grande como un grano de mostaza (cf. Mt 17,20). Y decían los Apóstoles en el diecisiete de Lucas: Señor, aumenta nuestra fe (cf. Lc 17,5). También Pablo, en el décimo de la segunda a los Corintios: “*Llegamos a vosotros [...] esperando que, creciendo vuestra fe, etc.*” (2 Cor 10,14-15).

Y la razón es clara, ya que los restantes hábitos, tanto los naturales como los sobrenaturales, pueden aumentarse respecto al sujeto. Por tanto, también la fe. Se mantiene la consecuencia desde la paridad de la razón. Y se confirma por constar desde la experiencia que se hacen más prontos para creer los fieles desde la frecuencia de los actos de fe. Es señal por tanto ello de que queda aumentado allí el hábito de la fe.

Y se infiere de las cosas dichas que nunca se aumenta el acto de fe por la extensión. Al contrario, es

---

<sup>1</sup> Texto: 16.

aequalis in omnibus: quia semper inclinatur ad easdem res credendas. Augetur tamen intensius secundum quod hunc magis, et hunc minus inclinatur ad credendum, iuxta proportionem intensificationis, quam habet in subiecto.

Sed dubium est de modo, quo habitus fidei augetur? Nolumus examinare, utrum augetur per additionem gradus ad gradum, an vero per maiorem radicacionem in subiecto? Nec etiam, utrum augetur per quemcumque actum meritorium, etiam remissum, vel potius per solos actus intensiores? Nam de hoc disputat D. Tho. 1. 2. q. 52. et 2. 2. q. 24. quo loco nos de hac re plura dicemus. Sed quod quaerimus est, utrum habitus fidei augetur per omnes actus meritorios cuiuscumque virtutis sint, an vero tantum per actus proprios elicitos ab eodem habitu fidei. De qua re est sententia quorundam asserentium, quod habitus fidei augetur per actus meritorios cuiuscumque virtutis: quod et affirmant de alijs virtutibus, et habitibus infusis. Et ratio est, quia, cum habitus infusus augeatur non effectiue, sed meritorie per actus, fit consequens, ut per omnes actus meritorios, cuiuscumque virtutis possint auferri, cum non sit maior ratio de uno, quam de alio.

en cuanto a esto el mismo e igual en todos, por inclinarse siempre a las mismas cosas que han de creerse. De todas formas, se aumenta por intensidad, según inclina a creer más a éste y menos a aquél, en conformidad con la proporción de la intensidad que tiene en el sujeto.

La duda está entonces sobre el modo por el que queda aumentado el hábito de la fe. No queremos examinar si aumenta por una adición de grado a grado o, por el contrario, por un mayor enraizamiento en el sujeto. Tampoco, si se aumenta por cualquier acto meritorio, incluso remiso, o más bien por actos más intensos. De hecho disputa sobre esto Santo Tomás en la *Prima Secundae*, cuestión cincuenta y dos, y en la *Secunda Secundae*, en la cuestión veinticuatro. Tal es el lugar donde hemos de decir nosotros muchas cosas. Pero preguntamos si queda aumentado el hábito de fe por actos propios meritorios desde el mismo hábito de fe. Sobre este asunto está la sentencia de algunos que afirman que el hábito de fe queda aumentado por los actos meritorios de una virtud cualquiera. Esto lo afirman también de las otras virtudes y hábitos infusos. Y la razón es debida a que resulta consecuente que puedan aumentarse por todos los actos meritorios de cualquier virtud al no haber mayor razón sobre el uno que sobre el otro.

Et confirmatur. Habitus charitatis augetur singulis actibus meritorijs cuiuscumque virtutis [213b] sint, ergo et fides. Consequentia tenet ex paritate rationis, quia vterque habitus est supernaturalis, et a Deo infusus. Antecedens vero probatur: nam singulis actibus meritorijs augetur gratia, ergo et singulis augetur charitas. Probo consequentiam: quia gratia, et charitas sunt semper simul et pari passu currunt. De hac re disputant doctores in 3. dist. 36. et 37.

Hoc tamen non obstante sit conclusio, quod habitus fidei augetur tantum per proprios actus, quod elicit. Et probatur primo: nam virtutes, quae vsu, et ex exercitio actuum naturalium acquiri possunt non augentur, nisi illis actibus, quos eliciunt, vt constat experientia, et ex communi sententia philosophorum, ergo idem dicendum est de habitibus infusis. Probo consequentiam, tum ex paritate rationis, tum etiam ex suavi Dei dispositione, ad quam spectat, vt in rebus supernaturalibus augendis, et conseruandis illum ordinem seruet, quem seruat in naturalibus.

Y se confirma. El hábito de la caridad se aumenta por los actos singulares meritorios, independientemente de la virtud que sean ellos. Por tanto, también la fe. La consecuencia está en pie desde la paridad de la razón, por ser ambos hábitos sobrenaturales e infundidos por Dios. De todas formas, se prueba lo que antecede. Es que se aumenta la gracia por cada acto meritorio. Por tanto, por cada acto se aumenta también la caridad. La consecuencia la pruebo por estar siempre al mismo tiempo la gracia y la caridad, y correr con igual paso. Disputan de esto los doctores *Sobre el Tercero*, en las distinciones treinta y seis y treinta y siete.

A pesar de todo, debe poner son todo la conclusión de que se aumenta el hábito de fe por los actos propios que él hace surgir. Y se prueba ello, debido en primer lugar a que no se aumentan las virtudes que pueden ser adquiridas desde el uso y desde el ejercicio de los actos naturales, sino por aquellos actos que ellos hacen salir. Consta así por la experiencia y desde la sentencia común de los filósofos. Lo mismo ha de decirse por tanto de los hábitos infusos. Pruebo la consecuencia, sea desde la paridad de la razón, o sea también desde la disposición suave de Dios. A ésta le corresponde guardar aquel orden en el aumento y

Item secundo, Si habitus infusi auferentur singulis actibus meritorij cuiuscumque virtutis, sequeretur, quod omnes virtutes infusae haberent eandem intensionem: consequens autem est falsum, ergo. Sequelam concedunt autores contrariae sententiae. Sed probo falsitatem consequentis, primo: nam experientia constat, e hominibus sanctis, alios in aliquo alios excelluisse, vt Iob in patientia, Abraham in fide etc. Secundo, quia alias sequeretur habitum fidei posse diminui, quod est contra communem theologorum sententiam, vt statim dicemus.

Sed, quod sequatur probo, supposito prius, opinionem D. Tho. qua dicit, quod peccator non resurgit semper ad aequalem gradum gratiae, quem antea habebat, sed interdum ad maiorem, interdum ad minorem, et interdum ad aequalem, esse veram. Quo supposito sit casus, quod Petrus verbi gratia, habet gratiam, vt viginti, e fidem, vt viginti (nam secus sententia omnium istorum doctorum omnes virtutes infusae sunt aequales) et pec-

en la conservación de aquellas cosas que guarda en las naturales.

Asimismo y en segundo lugar, si se aumentaran los hábitos infusos con cada uno de los actos meritorios de una virtud cualquiera, se seguiría que tendrían todas las virtudes infusas la misma intensidad. Ahora bien, es falso lo que sigue. Por tanto. El seguimiento lo conceden los autores los autores de la sentencia contraria. Pruebo yo, con todo, la falsedad de lo que sigue. En primer lugar, porque hay constancia por la experiencia y desde los hombres santos que unos sobrepasaron a otros en algo. Así Job, en la paciencia; Abrahán, en la fe, etc. En segundo lugar, porque se seguiría en otro caso que podría quedar disminuido el hábito de la fe, lo cual está en contra de la sentencia común de los teólogos, como lo diremos al instante.

Ahora bien, pruebo yo lo que sigue desde haber supuesto que es verdadera la opinión de Santo Tomás por la cual dice el mismo que no se levanta siempre el peccador en el mismo grado de gracia que tenía antes, sino que, alguna vez, lo hace a uno mayor, alguna vez a uno menor, y alguna vez a uno igual. Supuesto esto, se supone el caso por ejemplo de que Pedro posee la gracia como veinte y la fe como veinte (es que, según la sen-

cet Petrus, et resurgat a peccato per charitatem, vt decem. Et tunc sic argumentor, et quaero, vtrum Petrus resurgens a peccato habeat fidem, vt viginti, an vero, vt decem. Si vt decem, ergo diminuta fuit fides illius, quae antea erat, vt viginti, et modo vt decem. Si autem dicatur quod fides est vt viginti, ergo potest contingere, quod charitas Pedri sit, vt decem, et fides, vt viginti, quod etiam est contra ipsorum sententiam. Dicendum est ergo, quod [214a] fides non augeatur singulis actibus meritorijs sed tantum per actus a se elicitos.

Ad argumentum in contrarium factum respondetur, quod actus fidei proprie loquendo non augeat habitum, meritorie aut effectiue sed dispositiue ad hunc sensum; quod Deus ad praesentiam nostrorum actuum augeat fidem, qui quidem actus interdum merentur augmentum, et interdum non merentur, sed tantum disponunt ad illud, vt contigit in peccatoribus, in quibus certum est, quod habitus fidei augeatur, quando ex auxilio speciali ipsi peccatores frequentant actus credendi, quidquid dicat Victoria. Nam, cum in peccatoribus videamus quod saepe in-

tencia de todos estos doctores son iguales las virtudes todas infusas) y peca Pedro, resurgiendo con la caridad como diez. Así las cosas, argumento entonces y pregunto asimismo si, al reurgir Pedro del pecado, tiene él fe como veinte o la tiene como diez. Si la tiene como diez, quedó disminuida la que tenía él antes como veinte al tenerla ahora como diez. Ahora bien, si se dice que la fe está en él como veinte, puede suceder tanto que la caridad de Pedro sea como diez y sea la fe como veinte, lo cual se halla también en contra de la sentencia de los mismos. Ha de decirse por tanto entonces que la fe no se aumenta por actos meritorios de cada uno, sino solamente por los actos hechos salir de suyo.

Se responde al argumento realizado en contra que, hablando propiamente, no producen aumento del hábito los actos de fe meritoria efectivamente, sino dispositivamente, en el sentido de que Dios aumenta la fe ante la presencia de nuestros actos, siendo éstos los que merecen a veces el aumento y, otras veces, no lo merecen, sino que disponen sólo a él, como sucede en los pecadores. En éstos es cierto que el hábito de la fe no queda aumentado cuando hacen frecuentes los mismos pecadores los actos de creer por un auxilio especial, diga lo que diga Vitoria. Es

funditur fides de nouo, et plus requiratur ad infusionem habitus, quam ad augmentum illius, non est cur dicamus fidem in peccatoribus augeri non posse. Sed, vt hoc perfectius intelligatur, aduertendum est, natura ita comparatum esse, quod habitus naturales per habitus sibi conuenientes non solum generentur, sed etiam intenduntur, et firmiores fiant, vt docet D. Tho. 1. 2. quaest. 52.

Caeterum, quia actus nostri non habent vim naturalem augendi habitus supernaturales, et altioris ordinis, actus ergo sunt misti ex vtroque, scilicet, partim sunt naturales, in quantum procedunt a potentia naturali, et partim supernaturales in quantum fiunt ex auxilio speciali, idcirco Deus, ne in hac parte deesset suauis rerum dispositioni, statuit per se efficiere, et supplere illud, quod nostri actus erant imperfectionem, et propter effecturi et non efficiebant propter sui ordinis suarum virium imbecillitatem. Ex quo sequitur: quod Deus, cum auget fidem, nihil aliud facit quam efficeret actus a fide illicitus si talis actus haberet naturalem vim augendi habitum, a quo procedit. Nec iste modus augendi

que, al ver nosotros en los pecadores que se infunde la fe de nuevo y al requerirse más para la infusión del hábito que para su aumento, no hay por qué hemos de decir que no puede aumentarse la fe en los pecadores. Ahora bien, en orden a que se entienda esto más perfectamente, debe advertirse que fue algo adquirido por la naturaleza que los hábitos naturales no sean sólo generados por los actos que les son convenientes, sino extendidos, resultando también más firmes, Así lo enseña Santo Tomas en la *Prima Secundae*, en la cuestión cincuenta y dos.

Porque nuestros actos no tienen por lo demás la fuerza natural de un aumentar de los hábitos que son sobrenaturales y de orden más alto, son ellos por tanto actos mixtos desde lo uno y lo otro; a saber, son en parte naturales en cuanto proceden de la potencia natural y, en parte, sobrenaturales, en cuanto resultan desde un auxilio especial. Dispuso Dios por eso con su suave disposición las cosas en orden a que no faltara en esta parte el obrar por sí y el suplir aquello que habían de hacer nuestros actos y no lo hacían por la imperfección de su orden y por la debilidad de sus fuerzas. De esto se sigue que Dios no hace otra cosa al aumentar la fe que lo que haría el acto provocado desde la fe, si tuviera tal acto la

est referendus ad efficaciam actus, aut ad meritum personae, sed tantum ad suauem Dei dispositionem. Et sic, proprie loquendo, actus nostri nec augent habitus infusos effectiue nec meritorie, sed tantum dispositiue ad modum iam explicatum.

Ad confirmationem respondeatur concesso antecedenti, negando consequentiam. Nam omnes actus metitorij sunt etiam proprij actus charitatis, vel elicitui, vel imperatiue: sine charitate enim non est meritum: et sic omnes possunt augere charitatem: at vero non omnes sunt actus fidei: et ideo non omnes [214b] augent illam, vt iam diximus.

Est aliud dubium, Vtrum sicut fidei habitus augetur, ita etiam possit minui? Et pro parte affirmatiua est argumentum. Videmus interdum nos minus prompti, ac firmiter credere, quam antea credebamus: signum ergo est quod habitus fidei minuitur. Et confirmatur, fides non solum pendet ab intellectu, sed etiam a pia affectione voluntatis, vt ex supra dictis patet, sed haec pia affectio minuitur in peccatoribus, ergo et fides.

fuerza natural de aumentar el hábito del que él procede. Y no ha de referirse ese modo de aumento a la eficacia del acto o al mérito de la persona, sino a la suave disposición únicamente de Dios. Y así, hablando propiamente, ni aumentan nuestros actos, ni aumentan los hábitos infusos efectiva ni meritoriamente. Al contrario, lo hacen sólo dispositivamente, según el modo ya explicado.

Una vez concedido lo que antecede, se responde a la confirmación con la negación de la consecuencia. Es que son también todos los actos meritorios actos propios de la caridad, sean provocados o sean mandados. No hay mérito sin la caridad. Pueden aumentar todos la caridad así. No son todos actos de fe. Y por eso, no todos la aumentan. Así lo dijimos ya.

Hay otra duda, la de si a la manera como aumenta el hábito de la fe puede él disminuirse también. Y existe un argumento a favor de la parte afirmatiua. Nos vemos a veces a nosotros menos prontos y firmes a creer que lo que creíamos antes. Por tanto, ello es signo de que ha quedado disminuido el hábito de la fe. Y se confirma, ya que no pende sólo la fe del entendimiento, sino también de la inclinación piadosa de la voluntad. Así queda patente de las cosas dichas

Hoc tamen non obstante, dico longe esse probabilius, quod habitus fidei quantum ad substantiam non minuitur. Quam sententiam communiter tenent omnes doctores. Et probatur primo, habitus infusi sunt immediate a Deo, sed Deus nunquam desistit ab infusione, nisi quando opponitur obex ex parte nostra, et quando illud apponitur non minuitur, sed tollitur fides, ergo non potest minui. Et confirmatur, quia alias sequeretur, quod posset aliquis amittere fidem, et esse infidelis absque eo, quod discrederet alicui articulo, consequens autem est falsum, et contra communem doctorum sententiam, vt dicemus q. 10. cum de infidelitate fuerit sermo, ergo et illud, ex quo sequitur. Sequela probatur: nam si peccata minuerent fidem eadem ratione possent in tantum crescere, vt illam totaliter destruerent.

Ad argumentum in contrarium factum respondetur, quod habitus fidei nunquam minuitur, quavis interdum ex indeuotione voluntatis, et e multiplicatione pec-

dichas arriba. Al quedar esta inclinación piadosa disminuida en los pecadores, queda por tanto también disminuida la fe.

Digo de todas formas yo que es ampliamente más probable el que no queda disminuido el hábito de la fe en cuanto a la sustancia. Tienen esta sentencia todos los doctores. Y se prueba ello en primer lugar al existir inmediatamente por Dios los hábitos infusos. Ahora bien, nunca desiste Dios de la infusión si no es cuando se pone un obstáculo de nuestra parte. Cuando se añade, no queda disminuida. Al contrario, desaparece la fe. Por tanto, no puede disminuirse. Y ello se confirma, ya que se seguiría en caso contrario que podría uno dejar la fe y ser un infiel sin dejar de creer un solo artículo. Lo que sigue es con todo falso y va en contra de la sentencia común de los doctores, como lo diremos en la cuestión diez al hablar de la infidelidad. También lo es por tanto aquello de lo que se sigue. El seguimiento se prueba, ya que, si los pecados disminuyeran la fe, podrían crecer tan alto que la destruyeran totalmente.

Al argumento puesto en contra se responde que nunca queda disminuido el hábito de la fe, aunque tome a veces la pasión, así como el apetito y el amor propio,

catorum, passio, atque appetitus et amor proprius tantas vires sumat ad resistendum habitui, vt non possit ita prompte, et faciliter in actum exire, sicut antea. Ex hoc tamen non sequitur, quod minuitur fides quantum ad substantiam, sed tantum quod debilitatur quodammodo quantum ad vsum, et exercitium, vt contingit in charitate. Et ad confirmationem respondetur similiter concessa maiori, atque minori negando consequentiam: nam ex defectu piae affectionis, qui est in peccatoribus, tantum sequitur, quod minuitur habitus quantum ad vsum et exercitium, quod quidem verum est: et non, quod minuitur quantum ad substantiam ad modum iam explicatum.

In solutione ad tertium argumentum dicit D. Tho. quod secundum maiorem capacitatem intellectus vnus magis, vel minus cognoscit veritatem principiorum, quam [215a] alius. Circa quae verba aduertit Caietanus quod ea possunt dupliciter intelligi. Vno modo de veritate principiorum in ipsis, ita vt sit sensus, quod vnus intellectus potest magis intelligere veritatem principiorum, quam alius, iuxta maiorem capacitatem, quam vnus intellectus habet super

fuerzas tan grandes para resistir al hábito, desde la irreligiosidad de la voluntad o la multiplicación de los pecados, que no pueda pasar al acto tan pronta y fácilmente como lo hacía antes. Ahora bien, no se sigue de esto que quede disminuida la fe en cuanto a la sustancia. Al contrario, se sigue solamente que queda debilitada de alguna manera en cuanto al uso y al ejercicio. Así acontece en la caridad. Y a la confirmación se responde de la misma manera, con la negación de la consecuencia una vez concedida la mayor y la menor. Es que se sigue por el defecto de la inclinación piadosa que existe en los pecadores únicamente el quedar disminuido el hábito en cuanto al uso y al ejercicio. Lo cual es ciertamente verdadero. Tampoco se sigue que quede disminuido en cuanto a la sustancia, al modo ya explicado.

Dice en la solución al tercer argumento Santo Tomás que conoce un entendimiento la verdad de los principios más o menos que otro. Cayetano advierte sobre estas palabras que pueden entenderse esas cosas de dos maneras. De una forma, según la verdad de los principios en ellos mismos de manera que el sentido sea el de que puede un entendimiento entender más la verdad de los principios que otro, según la capacidad mayor tenida sobre el otro. De otra manera, so-

alium. Alio modo de veritate principiorum, secundum quod in se continent veritatem aliorum, scilicet, veritatem conclusionum: et vtroque modo possunt verificari verba D. Tho. Nam sicut eandem albedinem, caeteris paribus, melius videt ille, qui est acutioris visus, ita etiam eadem principia formaliter sumpta magis videt perspicacior intellectus, et quantum ad veritatem ipsorum, et etiam quantum ad collectionem conclusionum ex ipsis: praestantius enim ingenium magis penetrat principia, et sic ex ipsis plures colligit conclusiones.

bre la verdad de los principios, por contener en sí la verdad de otras cosas; a saber, la verdad de las conclusiones. Pueden también quedar verificadas de ambas maneras las palabras de Santo Tomás. Efectivamente, como ve mejor la misma blancura en igualdad de circunstancias quien tiene una vista más aguda que otro, ve también más el entendimiento que es más perspicaz los mismos principios tomados formalmente, tanto en cuanto a la verdad de ellos como también en cuanto a la verdad de las conclusiones desde los mismos. Es que penetra con mayor prestancia, el ingenio más los principios al deducir también así desde los mismos más conclusiones.

## II. ACOMODACIÓN

Del aumento de la fe quiso Santo Tomás de Aquino que versara el artículo cuarto de la cuestión quinta de la *Secunda Secundae* Santo Tomás de Aquino. ¿Qué tomó, qué afianzó y qué dejó abierto sobre este crecimiento de la fe lo que comentó en la Suma Teológica del Aquinate fray Pedro de Aragón en su exposición del año 1584?

### 1. Santo Tomás de Aquino

Admite el Doctor Angélico que posible es hablar de que hay más o menos en la fe. El pensamiento de Santo Tomás lo precisa el mismo Aragón por medio de tres proposiciones, después de haber dejado señalado que la cantidad del hábito puede considerarse desde el objeto o desde la mayor participación del sujeto, así como habiendo supuesto que

existe el objeto material y el formal<sup>1</sup>. Según la primera proposición, no puede ser la fe desde su propio objeto formal mayor en uno que en otro. Y la prueba de ello reside en que hay en todos una razón única y simple de creer; a saber, la testificación de la verdad primera. De esto se deduce que no puede ser por esto mayor la fe de parte del objeto formal en uno que en otro<sup>2</sup>. Según la segunda conclusión se establece que puede ser mayor en uno que en otro la fe de parte su objeto material; es decir, de parte de aquellas cosas que se creen. Y la prueba de ello está en que puede creer uno más cosas explícitamente que otro. Y es ello así, porque hay más fe en uno que en otro de parte del objeto material<sup>3</sup>.

Y la tercera proposición que queda resumida por Aragón desde la enseñanza de Santo Tomás dice que puede haber mayor fe de parte del sujeto en uno que en otro, tanto en cuanto procede del entendimiento, por su mayor certidumbre y firmeza, como en cuanto procede de la voluntad, por su mayor prontitud, devoción o confianza. La prueba de ello se halla en que el acto de la fe procede al mismo tiempo del entendimiento y de la voluntad, como queda patente por las cosas ya dichas aquí con anterioridad. Se deduce de ello entonces que puede ser mayor, ya sea de parte del entendimiento por su mayor perspicacia al creer, ya sea de parte de la voluntad por la mayor prontitud e inclinación que tiene uno para con las cosas de la fe que el otro<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> “Supposito, quod quantitas habitus potest attendi, vel ex objecto, vel ex maiori participatione subiecti, et etiam supposito quod obiectum est duplex, vnum materiale, alterum ofrmale, respondet D. Thomas. Per aliquot conclusiones”. A 212a.

A = ARAGÓN, *In Secundam Secundae divi Thomae doctoris Angelici commentariorum. Tomus primus*. Salmanticae MDLXXXIII.

<sup>2</sup> “Per aliquot conclusiones. Prima conclusio. Fdes ex parte sui obiecti formalis non potest esse maior in uno, quam in alio. Probatur. In omnibus est una, et simplex ratio credendi, scilicet, testificatio primae veritatis: ergo fides ex parte obiecti formalis non potest esse maior in vno quam in alio” A. 212a-212b.

<sup>3</sup> “Secunda conclusio. Fides ex parte sui obiecti materialis, id est, ex parte eorum, quae creduntur, potest esse maior in uno, quam in alio. Probatur. Vnus potest plura explicite credere, quam alius: et hoc est fidem esse maiorem in vno, quam in alio e parte obiecti materialis: ergo”. A 212b.

<sup>4</sup> “Tertia conclusio, Fides ex parte subiecti potest esse maior in vno, quam in alio, et in quantum procedit ab intellectu, propter maiorem illius certitudinem, et firmitatem, et in quantum procedit a voluntate, propter maiorem eius promptitudinem, vel deuotionem, vel confidentiam. Probatur, Actus fidei simul procedit ab intellectu, et a voluntate, vt ex supra dictis patet: ergo potest esse maior, vel ex parte intellectus, propter maiorem eius perspicua-

Estas tres proposiciones entendidas por Pedro de Aragón desde la exposición de Santo Tomás, unidas efectivamente a lo que expuso el Aquinate en el artículo precedente sobre la necesidad de creer expresamente todos los artículos de la fe sin dejar uno siquiera en orden a no incurrir en la herejía por pertinacia, da lugar al terreno firme desde donde procede a exponer el agustino en 1584 el problema de si se debe decir que puede tener más fe un creyente que otro. Será a partir de este base desde la que puede entenderse la propia doctrina de fray Pedro. Ciertamente, no basta con hacer pasar hasta el siglo XVI lo expuesto por el Doctor Angélico en el siglo XIII. No fueron, es verdad, los salmantinos meros repetidores. Pese a su fidelidad al pasado fueron en todo momento verdaderos innovadores. No saltaron por encima sin más de trescientos años. Trataron de colocar en su sitio mucho que había quedado descolocado y desenfocado en los siglos XIV y XVI.

## 2. El hábito

Como ciertas e indudables tiene fray Pedro de Aragón las tres conclusiones de Santo Tomás. Añade con todo que lo son, si se entienden del acto de fe. Un hombre puede creer de hecho muchas más cosas explícitamente que las que puede llegar a creer otro. Puede incluso creerlas con más firmeza y prontitud. Todo esto se entiende de parte del sujeto. Y considera el agustino ya este hecho suficiente para que pueda quedar aumentado el acto de fe, tanto de parte del objeto material como también de parte del sujeto. Y la pregunta a la que le interesa dar respuesta Aragón a finales del siglo XVI es la de si puede ser mayor o menor el hábito de la fe; es decir, lo que es don gratuito y sobrenatural de Dios a los hombres por el que obtienen la justificación y la salvación.

Tiene presente fray Pedro a este respecto lo expuesto en el siglo XV por Alfonso del Madrigal, el Abulense, en el siglo XV dentro de sus exposiciones *sobre San Mateo*. Allí dice éste que el hábito es para todos igual y que no puede extenderse ni acortarse. Así las cosas, ¿se ha de responder entonces a la pregunta formulada sobre el crecimiento o decrecimiento de la fe referida al hábito sobrenatural e infuso con una rotunda negación, diciendo que es del todo imposible el aumento o la disminución?

---

ciam in credendo, vel ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem, et affectionem, quam unus habet erga res fidei, quam alius". A 212b.

La sentencia u opinión del Abulense es verdadera si se entiende del hábito de fe desde parte del objeto, tanto del formal como del material. Ello se debe a que, al ser el hábito de la fe una cierta cualidad infundida por Dios en las almas de los hombre que inclina a todos en cuanto es de suyo a creer igualmente las mismas cosas en los que está, no puede dar como resultado ciertamente por las mismas razones de parte del objeto, tanto del material como del formal, que sea mayor en uno que en otro. ¿Se ha de decir entonces acaso que no hay crecimiento o disminución en absoluto? ¿Cómo se podría negar sin más algo que se puede razonar y probar? A esto dirá Aragón que, si uno cree cosas más explícitamente que otro, no es ello algo proveniente de parte del hábito, sino de parte del sujeto. Es algo que se debe a que no se han propuesto más cosas al que cree menos cosas.

No ha de entenderse entonces el aumento o la disminución existente de veras en al hábito de la fe de parte del objeto, sino que es algo que le corresponde al sujeto. Si se aplicara en este contexto la sentencia del Abulense al hábito de la fe de parte del sujeto, sería sin duda alguna la misma falsa y peligrosa. Ciertamente, puede quedar aumentado el hábito de la fe de parte del sujeto, llegando a ser mayor en uno que en otro en proporción a la intensidad que hay en cada uno. Y fray Pedro trae como apoyo al respecto lo que dice San Jerónimo. Adujo este santo muchos testimonios de la Sagrada Escritura (cf. Mt 14,31; 17,20; Lc 17,5) y 2 Cor 10,14-15). Clarifica además esto mismo la razón. Mientras los hábitos restantes, tanto los naturales como los sobrenaturales, pueden quedar aumentados respecto al sujeto, es posible también aumentar el de la fe. Desde la experiencia se tiene constancia de que se hacen más prontos los fieles a creer si son en ellos más frecuentes los actos de fe, lo cual es ciertamente señal de que, en ellos, queda aumentado el hábito de fe.

Así las cosas, establecerá fray Pedro como deducción de lo expuesto que nunca queda aumentado el acto de fe en cuanto la extensión. Al respecto es siempre el mismo e igual en todos. Y lo es por inclinar siempre a las mismas cosas que han de creerse. Admitido esto, hay que añadir a continuación que el hábito de la fe queda aumentado desde la intensidad, según inclina el mismo a creer más a esta persona e inclina menos a aquélla. Y esta intensidad es guardada ciertamente según la proporción existente en el sujeto.

### 3. El aumento

¿Cómo aumenta entonces el hábito de fe? No es voluntad de fray Pedro de Aragón examinar aquí si el aumento se produce por una adición que se hace grado por grado o, por el contrario, por un mayor enraizamiento en el sujeto. Tampoco es su voluntad decir si queda aumentada la fe por cualquier acto meritorio, incluso remiso, o por actos más intensos más bien. Hace saber él que esto es algo ya disputado por Santo Tomás en la *Prima Secundae*, cuestión cincuenta y dos, y en la *Secunda Secundae*, en la cuestión veinticuatro. Dice que, en el momento adecuado, deberán decirse en ese lugar al respecto muchas cosas.

Pregunta fray Pedro si queda aumentado el hábito de fe por actos propios meritorios desde el mismo hábito de la fe. Sobre este asunto aparece la sentencia de algunos que afirman que el hábito de fe queda aumentado por los actos meritorios de cualquier virtud. Esto lo afirman también de las otras virtudes y hábitos infusos. Y la razón de ello se debe a que resulta algo consecuente que puedan aumentarse por todos los actos meritorios de cualquier virtud al no darse algo mayor sobre uno que sobre otro. Y se confirma, por quedar aumentado el hábito de la caridad por actos singulares meritorios, con independencia de la virtud a la que pertenezcan. Así las cosas, hay que deducir que así sucede también en la fe. Se trata de hábitos sobrenaturales e infundidos por Dios. Al aumentarse además la gracia por cada acto singular queda aumentada también por cada acto singular la caridad. Están al mismo al tiempo la gracia y la caridad. Según Aragón corren las mismas con paso igual.

Queda aumentado el hábito de fe por los actos propios que el hábito de fe hace salir. Es que no aumentan las virtudes que pueden adquirirse desde el uso y desde el ejercicio de los actos naturales. Vienen de aquellos actos que hacen salir los hábitos, y es esto algo de lo que se tiene constancia por la experiencia y desde la sentencia común de los filósofos. Debe decirse entonces lo mismo de los hábitos infusos. Es esto algo por lo demás que se halla en conformidad con la razón. Y consta esto además desde la disposición suave de Dios. Al mismo le corresponde guardar aquel orden en el aumento y en la conservación de aquellas cosas el orden que guarda en naturales.

Por otra parte, si se aumentaran los hábitos infusos con cada uno de los actos meritorios de una virtud cualquiera, se seguiría entonces que habría de darse en las virtudes infusas todas la misma intensidad. Al ser falso lo que se sigue conceden los autores la sentencia contraria. De hecho, consta por la experiencia que los hombres santos se sobrepasaron

unos a otros en algunas cosas. Job se distinguió de modo especial ante los demás por la paciencia. También sobresalió Abrahán por la fe, etc. Ahora bien, se seguiría en caso contrario que podría quedar disminuido el hábito de la fe, lo cual está en contra de la sentencia común de los teólogos. Y aquí está el problema. ¿Es verdad que sólo aumenta el hábito de la fe desde los actos propios salidos del acto sin aumentar ella por los actos meritorios?

#### 4. El mérito

A esta última pregunta diría no la sentencia de Santo Tomás. Dice ésta que no resurge siempre el pecador al mismo grado de gracia que tuvo con anterioridad. Puede ser mayor, menor e igual. Depende. Alguna vez resurge el pecador a un grado mayor. Lo hace otras veces a uno menor. Y se da también el caso de que, alguna vez, resurge a un grado igual. Y es en contra de esta aseveración del Aquinate cuando se presenta una concreta objeción. La cual parece dejarla destruida por completo.

Se coloca el ejemplo de que una persona, Pedro en concreto, que sea poseedor de la gracia como veinte y tenga la fe como veinte. Y se colocan precisamente aquí las cantidades así por entenderse según la sentencia de todos estos doctores contrarios a lo expuesto por Santo Tomás a que la fe aumente por los actos meritorios, al igual que las virtudes todas infusas. Se pregunta qué ocurre si, habiendo pecado Pedro y obtenida la gracia, resurge del pecado con la caridad como diez; es decir, diez puntos menos de lo que tenía antes. ¿Tiene Pedro en el momento de resurgir del pecado la fe como veinte o la tiene como diez? Si la tiene como diez, se ha de deducir que la misma quedó disminuida. Era tenida antes como veinte y aparece ahora reducida a diez. Si se dice en cambio que la fe está como veinte, ¿por qué no ha de suceder que la caridad de Pedro esté ahora como diez?

¿Habría que negar entonces que quedara aumentada por los actos meritorios de cada uno, quedando solamente por los actos hechos salir por el propio hábito de la fe? ¿Ha de ser rechazada la sentencia de Santo Tomás? ¿Hay que rechazar taxativamente el aumento del hábito de la fe por los actos meritorios? A este respecto distingue fray Pedro de Aragón y dice que no producen aumento del hábito los actos de fe meritoria o efectivamente, sino dispositivamente. Esto significa aceptar que aumenta Dios la fe ante la presencia de actos de los hombres, los cuales son actos que merecen el aumento a veces y, otras veces, no lo merecen, quedando

lo uno y lo otro a la disposición única de Dios. Es lo que sucede en los pecadores.

Hay que tener aquí como cierto, independientemente de lo que diga Vitoria, que el hábito de la fe no queda aumentado cuando frecuentan los mismos pecadores desde un auxilio especial los actos de creer. Al verse efectivamente en los pecadores que se infunde la fe de nuevo y como se requiera más para la infusión del hábito que para su aumento, no hay por qué se deba decir que no puede aumentarse la fe en los pecadores. Ha de advertirse con todo a este respecto para mejor entendimiento que fue algo adquirido por la naturaleza que los hábitos naturales no se generaran sólo desde los actos que les son convenientes, sino que quedarán extendidos también y que resultarían más firmes. Dice fray Pedro que esto lo enseña Santo Tomas (cf. I-II, q. 52).

La fe es siempre un regalo de Dios. Sobrepasa la misma las fuerzas humanas y naturales del hombre. Se comprende por ello que se acepte que aumente la fe desde los actos salidos del propio hábito de la fe; pero, ¿cómo es posible que se diga que aumente desde actos del hombre, actos humanos meritorios del hombre? Aragón dice que nuestros actos no tienen la fuerza natural de aumentar los hábitos. Son éstos sobrenaturales y de un orden más alto. A estos actos que se les llama meritorios son mixtos, desde lo uno y lo otro; a saber, son en parte naturales, en cuanto proceden de la potencia natural, y son sobrenaturales en parte, en cuanto resultan desde un auxilio especial.

A esto se debió, señala fray Pedro, que dispusiera Dios suavemente las cosas en orden a no faltar en esta parte a obrar por sí y a suplir aquello que habían de hacer nuestros actos y no lo hacían por la imperfección de su orden y por la debilidad de sus fuerzas. Ninguna otra cosa hace Dios al aumentar la fe que lo que haría el acto provocado desde la fe, si tuviera tal acto la fuerza natural de aumentar el hábito del que procede. Y no ha de referirse ese modo de aumento a la eficacia del acto o al mérito de la persona, sino sólo a la suave disposición de Dios. Y de esta manera, se ha de reconocer que ni aumentan hablando con propiedad nuestros actos, ni aumentan los hábitos infusos efectiva ni meritoriamente. El aumento se produce sólo por disposición, en conformidad con el modo ya explicado. Y no puede olvidarse a este respecto que los meritorios son actos propios hechos salir desde el mandato de la caridad. No hay ciertamente mérito sin la caridad. Y es así como pueden aumentar la caridad todos. De todas formas, como no son todos ellos actos de fe, se ha de reconocer que no la aumentan todos.

## 5. La desaparición

Si aumenta la fe por los actos meritorios, ¿puede disminuir por los demeritorios? Si crece efectivamente el hábito de la fe, ¿no puede disminuir también? Y reconoce Aragón la existencia de un argumento a favor de la parte afirmativa. La experiencia lleva a que los creyentes se vean a veces menos prontos y firmes a creer que lo que creían con anterioridad. Sería esto interpretado como signo ciertamente de haber quedado disminuido el hábito de la fe. Y lo mismo encontraría confirmación en que no pende la fe sólo del entendimiento, sino también de la inclinación piadosa de la voluntad. Y debería reconocerse que, si esta inclinación piadosa queda disminuida en los pecadores, queda también así en la fe. A pesar de todas estas razones dice Aragón que es ampliamente más probable el que no quede disminuido el hábito de la fe en cuanto a la sustancia. Además, se trata por supuesto de una sentencia que tienen todos los doctores.

¿Qué razones avalan esta mayor probabilidad? Ante todo, que existen inmediatamente por Dios los hábitos infusos. Dios nunca desiste de la infusión, a menos que haya un obstáculo de nuestra parte. Y hay que reconocer que, si esto ocurre, no queda disminuida la fe. Es más, queda quitada del todo. No puede haber entonces disminución, sino separación. Y esto se confirma por seguirse en caso contrario que podría uno dejar la fe y ser infiel sin dejar de creer un solo artículo; es decir, sin oponerse a un determinado artículo concreto. Además de constituir esto una falsedad, va en contra asimismo de la sentencia común de los doctores. El tratamiento de esto corresponde a la cuestión diez de la *Secunda Secundae*. Allí se habla directamente de la infidelidad. Si los pecados disminuyeran la fe, no debería excluirse que se llegara a crecer hasta un punto tan alto que quedara destruida la misma totalmente; es decir, por haberse alcanzado ya la visión.

Verdad es que quien cree de modo expreso los artículos de la fe; es decir, los principios propios de ella lo sabe todo. Asimismo, es verdad también que los artículos todos de la fe, los catorce, expresan la revelación toda en su perfecta y plena explicación. Así las cosas, nada extraña que surja al final la pregunta de si puede hablarse en realidad de crecimiento efectivo de la fe. ¿No habría que reconocer más bien que quienes creen expresamente los artículos todos no sólo creen lo mismo, sino que además es imposible que pueda existir un más y un menos al creer? Fray Pedro de Aragón acude a Santo Tomás en este punto y señala a continuación cómo hay entendimientos que conocen la verdad de los principios mejor que

otros<sup>5</sup>. Cayetano advierte sobre estas palabras que pueden entenderse de dos maneras. De una forma, según la verdad de los principios en ellos mismos, de manera que el sentido sea el de que puede un entendimiento entender más la verdad de los principios que otro, según la capacidad mayor tenida sobre el otro. De otra manera, sobre la verdad de los principios, por contener en sí la verdad de otras cosas; a saber, la verdad de las conclusiones.

Así, pueden ciertamente quedar verificadas de ambas maneras las palabras de Santo Tomás. Efectivamente, como ve mejor en igualdad de circunstancias la misma blancura el que tiene la vista más aguda que otro que no la tiene tanto, ve también más el entendimiento que es más perspicaz los mismos principios tomados formalmente en cuanto a la verdad de ellos y también en cuanto a la verdad de las conclusiones desde los mismos. Es que, con mayor prestancia, penetra el ingenio más los principios y deduce desde los mismos más conclusiones así.

### III. CONCLUSIÓN

A lo largo de esta su breve exposición habló fray Pedro de Aragón de Santo Tomás de Aquino y de Cayetano. Asimismo, hizo referencia al Abulense. De Alfonso del Madrigal habló el agustino para decir únicamente que su enseñanza era correcta de veras si se la entendía de una manera determinada; pero añadía que no lo era si se la entendía de otra distinta. Era válida aplicada al crecimiento de la fe desde el objeto; pero no lo era aplicada al sujeto. Por supuesto, son capaces los hombres de saber cada día más. Y esto es válido también para la fe. De todas formas, cierto es que no puede aumentar la fe después de los Apóstoles. Nunca puede aumentar en cuanto a la sustancia. Desde el principio es la misma. Tampoco puede crecer la fe en cuanto a la explicación. Nadie puede saber en este aspecto más objetos sobre la fe de que lo ya se sabía en la Iglesia toda a la muerte del último de los Apóstoles. Jamás creció la fe desde el principio en cuanto a la sustancia: Existencia y remuneración divinas (cf.

---

<sup>5</sup> “Ad tertium dicendum, quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur. Sed fides consequitur donum gratiae, quod non est aequaliter donum gratiae, ut supra dictum est: unde non est eadem ratio. Et taemn secundum maiorem capacitatem intellectus, vnus magis vel minus cognoscit veritatem principiorum, quam alius”. SANTO TOMÁS, *II-II*, q. 5, a. 4 ad 3um.

Heb 11,6). Creció ciertamente la misma sustancia de la fe por un tiempo progresivamente en cuanto a la explicación o el despliegue. Ahora bien, la misma quedó del todo explicada, desarrollada y desplegada perfectamente en el tiempo de la plenitud de los tiempos. Y fue ese tiempo el de Cristo y el de los Apóstoles.

De parte de los herejes del tiempo solía reprocharse a los católicos del siglo XVI defender que podía la Iglesia todavía en el futuro llegar un día a proponer artículos nuevos de fe. Si el artículo de la fe es un principio propio de la fe el cual forma parte integrante y necesaria de la plena explicación de la fe, ¿no hay que oponerse entonces a tal explicación al tener que resultar de ello que seguiría creciendo la fe por explicación una vez pasado el tiempo de la plenitud, el de Cristo y el e los Apóstoles? A este respecto es preciso señalar la defensa de la posibilidad de llegar a redactar en pleno siglo XVI un nuevo artículo, sin necesidad por supuesto de que aumente en cuanto a la explicación la fe plenamente realizada en el tiempo de la plenitud. Se olvida a veces que, cuando se habla de redactar un nuevo artículo de fe, en modo alguno se esta diciendo que se establezca un principio propio de la fe desconocido antes por todos. Es que, al lado de los artículos viejos de la fe; es decir, sus principios propios, reciben ese mismo nombre con el adjetivo de nuevos ciertas verdades reveladas por Cristo y los Apóstoles, presentes además en la Sagrada Escritura, que decide la Iglesia recordar en un momento dado que son verdad sin posibilidad de error, imponiéndolas en adelante a todos los cristianos llegados a la edad de la discreción, catorce años, para que las crean expresamente. Por supuesto, esto conlleva el que han de ser sabidas antes de ser creídas. No hay por eso en modo alguno aumento sustancial o por explicación de la fe si se defiende que puede redactar la Iglesia un nuevo artículo de fe en plena Edad Moderna.

Aquí es donde tiene toda la razón el Abulense en haber dicho ya en el siglo XV que ni aumenta ni se acorta la fe; es decir, en el contexto de lo que se creía entonces; es decir, una vez privada la Iglesia de la presencia de los Apóstoles. Verdad es que, cuando se defiende que puede crecer todavía hoy la fe cuantitativamente, se entiende tal crecimiento de parte de los que creen o subjetivamente. Sabe y cree expresamente más aquel ciertamente que tiene la obligación de enseñar los artículos de la fe. No sólo ha de contentarse el mismo en saber escuetamente su mera realidad, sean viejos o sean nuevos. Además, hay quienes han de saber multitud de conclusiones que se deducen de ellos. Tal es el caso de los obispos, por tener por oficio que enseñar la fe a todos y de defenderla de las desvia-

ciones de los herejes. Por supuesto, sabe más y cree explícitamente más un teólogo dedicado por entero al estudio y a la profundización de la ciencia sagrada que uno cualquiera del pueblo ocupado en sus asuntos de cada día. Y nunca debe olvidarse a este respecto que, pese a ser la fe don sobrenatural e infuso de Dios, los objetos concretos que han de creerse los sabe el hombre aquí en la tierra desde la audición (cf. Rom 10,17). Se recibe la fe desde la escucha y, en esa escucha, hay quien escucha, retiene y cree expresamente más proposiciones que otro que las escucha también. Cree uno entonces más expresamente y cree más porque oye mucho más y retiene mucho más.

A simple vista podría llamar la atención aquí el no encontrar mención en fray Pedro de Aragón al hablar sobre el aumento o disminución de la fe a los que defienden las tesis protestantes. A los familiarizados con la Escuela de Salamanca no les produce sorpresa esta ausencia. Y es que los salmantinos del siglo XVI no hacen teología polémica. Aspiran a exponer simple y llanamente la doctrina común; es decir, la que todos los teólogos que se declaran católicos han de acoger y sostener. La suya no es una teología de controversia. Verdad es, con todo, que basta abrir los ojos para advertir que, desde sus posiciones extremistas, debían negar los protestantes el crecimiento de la fe. No ven éstos en la fe más que el puro y absoluto don de Dios. La fe se recibe. Nunca desaparece en quien la ha recibido. En definitiva, ni aumenta ni crece. Asimismo, tampoco puede pasarse por alto aquí que todo cuando dice fray Pedro de Aragón apoyado en la doctrina común de Santo Tomás de Aquino respecto al crecimiento de la fe no gira alrededor del autor de la fe: Dios, sino del que se beneficia de ese don: el hombre. Y el crecimiento no es producto de lo que Dios ha revelado, sino de la intensidad con la que el sujeto cree.

El grito luterano de la sola fe quiere convertirse ciertamente en el siglo XVI un rechazo total de la intervención del mérito del hombre en la fe al entender que tanto la justificación como la salvación son obra completamente exclusiva de Dios. Sabido es el pesimismo luterano respecto a las obras naturales y humanas. Es posiblemente en este punto donde la exposición del agustino se muestra iluminadora para los tiempos que entonces corrían y para los que iban a sobrevenir en el futuro. Todo lo dispone Dios con suavidad. Ninguna otra cosa hace Dios al aumentar la fe que lo que haría el acto hecho salir desde la fe si tuviera tal acto la fuerza natural de aumentar el hábito del que procede. Si aumenta la fe no es eso algo que se deba a la eficacia del acto o al mérito de la persona. Todo se debe a la suave disposición únicamente de Dios. Ni aumentan la fe nues-

tros propios actos cuando se habla propiamente, ni aumentan los hábitos infusos efectiva ni meritoriamente. Se trata sólo de disposiciones. Los meritorios son actos propios del hombre; pero los mismos son hechos salir desde el mandato de la caridad. No hay ciertamente mérito sin la caridad. Y es así como pueden aumentar todos ellos la caridad. De todas formas, como no son todos los actos virtuosos de fe, resulta que no la aumentan todos.

Se ocuparon ciertamente los salmantinos del siglo XVI de hacer teología de calidad, unida con el pasado, iluminadora para el presente y abierta en todo momento para el porvenir. Por ser revueltos los tiempos que corrían por entonces se precisaba más que nunca de una teología clara y sencilla, que defendiera la enseñanza común de siempre. Suele decirse con toda la razón que mucho de lo que sobrevino en la Reforma Protestante ocurrió por un modo de hacer teología anterior descuidado y decadente. Entre el siglo XIII y el siglo XVI, salvo algunas personalidades de relieve, se vivió una época de bastante confusión. Se mezclaban con demasiada frecuencia por entonces las cosas. Se podía decir, por supuesto en este caso concreto, que no aumentaba la fe ni se acertaba; pero esta afirmación del todo correcta en un sentido podía ser entendida también en el sentido de que no podía haber aumento alguno y llevar esta segunda afirmación a las proximidades de las tesis luteranas sobre la sola fe. Ciertamente, puede crecer la fe, realidad sobrenatural e infusa, dejando muy claro que la misma no puede crecer ya objetivamente; pero puede seguir creciendo la misma en cuanto al sujeto. En la fe actúa Dios; pero actúa también el hombre. También el hábito regalado por Dios del todo a los hombres acoge las obras meritorias por disposición divina de los hombres.

## Libros

---

### Sagrada Escritura

Norbert BAUMERT – Maria-Irma SEEWANN, *In der Gegenwart des Herrn. Übersetzung und Auslegung des ersten und zweiten Briefes an the Thessalonicher* (Paulus nue gelesen), Echter Verlag, Würzburg 2014, 22,5 x 14, 335 pp.

El comentario es una nueva lectura de 1-2 Tes propuesta por un círculo de estudiosos en torno a N. Baumert. Para ello ofrecen una nueva traducción de cada pasaje con su correspondiente interpretación y justificación. Al final del libro aparece una traducción del trabajo con indicaciones de cada análisis concreto de las opciones adoptadas en la traducción. El presente volumen tiene como idea de fondo el libro publicado por la coautora “El día del Señor y la parusía – 2 Tes en la controversia” (fzb 130). Además se incluyen seis investigaciones sobre 1 Tes, 4 de la pluma de N. Baumert, así como otras dos de S. Schneider. 1 Tes se caracteriza por la espontaneidad, donde el tema central es la relación recíproca entre Pablo y los tesalonicenses. Las interpretaciones se obtienen en relación a los recientes acontecimientos desde su partida de la ciudad. Los cap. 4-5 proporcionan una paráclisis para las cuestiones actuales. Uno de los problemas surge de la visión de los acontecimientos que se presentan de forma divergente en 1 Tes 4,13-18 y 2 Tes 1,1-12.

2 Tes 2,1-12 ha constituido siempre un problema, por lo que se ha considerado la carta como no paulina. No obstante, aquí se opta por su autenticidad (cf. anexo al respecto). La traducción e interpretación se basa en el análisis sintáctico y semántico del libro “El día del Señor” y en la perspectiva empleada por este grupo. Se muestra que tanto la parusía como el día del Señor en el NT no se pueden ligar a un significado escatológico y el hombre impío no se refiere a una persona concreta de los tiempos finales, sino que se emplea como concepto genérico. El motivo de este versículo sería la aparición de un falso profeta en la comunidad, contra quien Pablo arremete. Con ello, la carta adquiere una línea unitaria y se circunscribe en torno a un tema principal que se organiza en el cap. 1 (peligros externos) y cap. 2 (peligros internos), mientras que el cap. 3 saca las consecuencias. Esta interpretación estaría en consonancia con 1 Tes 5,19-22. No se trata de una afirmación doctrinal y dogmática, sino de una instrucción para la diferenciación de los espíritus. 2 Tes fue escrita por Pablo pocos meses después de 1 Tes en Corinto (¿Atenas?), hacia el año 50. Aunque la propuesta de interpretación es interesante, sin embargo, no se puede privar a la carta de su dimensión escatológica y con dificultad se puede aceptar que sea paulina.– D.A. CINEIRA.

Michael KRÄMER, *Die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien. Das Matthäusevangelium*, Echter Verlag, Würzburg 2014, 22,5 x 14, 320 pp.

El libro recoge el contenido de un CD que el mismo autor publicó en otra editorial en 1997 y que J. Laruelle reelabora para su publicación. La obra estaba ideada para estudiantes, profesores de religión, sacerdotes y encargados de círculos bíblicos, sin pretender tener un carácter de investigación. Frente a la teoría de la doble fuente, Krämer postula un desarrollo de Mateo en cuatro fases que refleja 4 situaciones de la Iglesia primitiva desde el

comienzo hasta el crecimiento conjunto de judeocristianos y paganocristianos en la Gran Iglesia. En un primer momento, el evangelio primitivo judeocristiano (U) tiene la esperanza de poder ganar a todo Israel para Jesús y se evitaban las palabras y hechos de Jesús que pudieran ser ofensivos a las autoridades judías. La segunda fase, apologética y parenética, los dichos y hechos de Jesús molestos para los adversarios se intentan justificar desde la Escritura y son introducidos “sucedió para que se cumpliera la Escritura” o afirmaciones semejantes. La tercera etapa, caracterizada por la radicalización de la Torá, refleja la confrontación de los judeocristianos con los paganocristianos. Se añaden advertencias para no dejarse influir por la actitud de los gentiles cristianos ante la ley mosaica (Mt 5,17-19; 6,19-23; 7,6; 7,13-14; 7,15-23; 13,24-30). La redacción final de Mt muestra la fase de acercamiento de los judeocristianos a las comunidades gentiles, adoptando para ello tradiciones que favorecen esa nueva situación (el episodio de la custodia del sepulcro) y el rigorismo de la Torá pasa a un segundo plano. M. Krämer considera que Mt apareció temporalmente con el desarrollo de la historia de la primitiva comunidad, por tanto, antes de Mc.

Si eliminamos los textos añadidos en el proceso descrito, entonces obtenemos un evangelio primitivo (U), del que surgió la versión gentil del evangelio primitivo (H), y en el que se basa Mc casi sin añadidos y el evangelio de Lc con añadidos con un conjunto de tradiciones apostólicas auténticas. Se constata que Mc es cercano al evangelio primitivo de Mt y reproduce bastante fielmente la versión gentil del evangelio primitivo de Mt (U). Lc escribe para comunidades mixtas e integra las tradiciones apostólicas auténticas. En ese proceso no toma como documento base Mc, sino el correspondiente evangelio primitivo mateano adaptado y traducido para gentiles. En esa estructura, Lc introdujo Lc 1,1-2,52; 6,17-8,3; 9,5-19,27 y las variaciones en la presentación de la pasión.

La alternativa propuesta a la doble fuente es llamativa, pero más hipotética y difícil de probar. Últimamente se han sugerido diversas alternativas, algunas mucho más complejas (cf. Dennis R. MacDonald), pero considero que la teoría de la doble fuente continúa siendo la más plausible, a pesar de sus limitaciones.— D.A. CINEIRA.

ORLANDO, Luigi, *Inni a Gesù Signore. Alle origini della Chiesa*, Ecumenica Editrice, Bari, 17 x 24, 174 pp.

Muchos son los estudios realizados sobre los himnos cristológicos de NT (*Flp* 2, 6-11; *Col* 1, 15-20; 1 *Tm* 3,16). Porque, en estos himnos, no solamente se encarna las primeras formulas de fe, sino también las primeras expresiones documentadas de la fe en la literatura cristiana. Pues, con más razón L. Orlando pone juntos los estudios de estos tres himnos en un volumen, haciéndonos verlos en su conjunto para entender mejor sus similitudes y divergencias. De hecho es una buena síntesis, de parte de Orlando, de los estudios sobre estos himnos añadiéndola su propia pericia en los estudios bíblicos; así mismo, quiere ofrecer al lector valiosos conocimientos y su propia evaluación sobre cada uno de ellos. El capítulo quinto, con su comparación intertextual nos ayuda comprender la interconexión de fe en diferentes comunidades (*separadas temporalmente y geográficamente*) en cuestiones cristológicas y teológicas.

El estudio en su conjunto nos informa que, es en la celebración litúrgica de la comunidad donde están expresados y conservados estos himnos. Los tres himnos hablan en esencia de la economía de la salvación realizado en Cristo a pesar de que uno u otro tengan diferentes focos de atención. Ellos ven la historia de la salvación desde las categorías de humillación y exaltación y, nos muestran la fe de las iglesias de los orígenes, que proclama Jesús el Señor. Así mismo, son paradigmas de cómo las diferentes comunidades han intentado

comprender el acontecimiento de Jesús terreno en un plano salvífico a favor de la humanidad, fundándose en ella su propia fe y razón de vivir como cristianos.

La dinámica del desarrollo de la obra presupone un lector entendido en los términos y métodos teológicos propio de la exégesis bíblica. Por tanto, será más útil y puede servir como instrumento a los lectores que quieren profundizar sus conocimientos en la exégesis bíblica de estos himnos muy importantes en la historia de los dogmas; así mismo como estudio serio puede ser muy provechoso a los estudiantes de biblia. De otro lado, muchas veces estudios científicos de este calibre quedan en el plan del simple estudio frío, pero nuestro autor en la conclusión general ha intentado, aunque a modo de alusión, una implicación del estudio en el campo de la fe aplicando a la sociedad de hoy en su indiferencia religiosa como un esfuerzo de entender la vida a partir de Jesús crucificado.– A. PALLIPARAMBIL JOSEPH.

SIGÜENZA, Fray José de, *Declaración del Salmo 50, Miserere mei, Deus*. Estudio de Sergio Fernández López. Edición crítica y notas de Luis Gómez Canseco, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2014, 22 x 15, 200 pp.

La *Declaración del salmo 50, Miserere mei, Deus* nos ha llegado por medio de una rica transmisión manuscrita vinculada a la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial y que atribuya la obra al bibliista Benito Arias Montano. Pero su autor auténtico es el fraile jerónimo José de Sigüenza bibliotecario de San Lorenzo el Real, gran cronista del Monasterio y discípulo directo de Arias Montano. Este discipulado, que le hace sintonizar profundamente con el maestro y le ha empapado de sus doctrinas, es probablemente lo que ha dado lugar a esa atribución errónea de la obra a Arias Montano. De hecho, este comentario se alimenta de la piedad y la teología de Montano y hace una propuesta esencialmente devota que coincide con las directrices marcadas por el gran humanista español en sus escritos sobre el cristianismo. Los profesores de la Universidad de Huelva, Sergio Fernández López y Luis Gómez Canseco, que han consagrado buena parte de su vida a tratar del humanismo español y sus relaciones con la exégesis hebraizante, hacen un estudio muy detallado de la obra, de su origen y avatares, y de los diversos manuscritos y copias que nos la han transmitido ofreciendo una gran riqueza de variantes que el lector puede encontrar especialmente al final de este escrito.– D. NATAL.

BASTERO, Juan Luis, *Vida de María*, RIALP, S.A., Madrid, 2014, 22 x 14, 347 pp.

«Vida de María» es el título del opúsculo que entre sus publicaciones nos ofrece la editorial RIALP, obra de Juan Luis Bastero, en cuyo haber se combina la profesión de ingeniero naval con la de Doctor en Teología, combinación a la que se suma su ferviente admiración por la figura de san José María Escrivá de Balaguer.

De entrada el título de la publicación parece un tanto ambicioso: ¿es posible escribir una vida de María? La pregunta por la viabilidad aumenta cuando se tiene en cuenta que en otrora, específicamente en el campo de la investigación histórica de Jesús, la consecución por escribir una vida de Jesús por parte de la Escuela Liberal fue considerada un intento fallido dada la imposibilidad existente en el mismo cometido, según la tesis sustentada por A. Schweitzer. Sin embargo, la obra de L. Bastero no transita por estas sendas.

El autor se encarga de esclarecer desde un inicio que su obra es el testimonio del calado influjo del fundador del Opus Dei en la veneración y amor filial a la Madre de Dios. De

manera que, en el plan de libro no existe otro deseo que el de mostrar asequiblemente la vida de María a partir de aquellos retazos de información que sobre su persona nos transmiten las fuentes evangélicas. Así, la disposición del contenido del libro viene jalonada por esquema un tanto habitual. Salvo el capítulo primero y el capítulo segundo en los que se ofrece una descripción (sociopolítica y religiosa) de la Palestina del siglo I y una presentación apuntalada de los primeros años de María, respectivamente, los once restantes capítulos orbitan en torno a momentos significativos de la vida de Jesús, los que comprenden la infancia (la anunciación, la visitación, el nacimiento en Belén, la presentación en el Templo, la visita de los magos, el hallazgo de Jesús en el Templo) y lo que pertenecen a la vida pública (las bodas de Caná, en la misión de Jesús, la pasión, la pascua y pentecostés).

Pese a que el guión de la presentación se ciñe a las fuentes canónicas, no obstante, el autor hace uso de la literatura apócrifa, en la que destaca el «Protoevangelio de Santiago» y el «Transitus Mariae», a la vez que consulta fuentes patrísticas. Entre las varias cuestiones que afloran en el texto se encuentra la afirmación del autor de que los evangelios han sido escritos cuando aún vivía la Virgen María. Por otra parte, su recurso a los escritos apócrifos, especialmente a los de carácter «mariológico» que datan del siglo II, le lleva a aseverar la existencia de una tradición oral como base, siendo ésta remontable a la época apostólica. De ahí que, la importancia de María desde los primeros siglos del cristianismo se pueda barruntar a partir de la literatura apócrifa que llega a proliferar; dicha literatura es el dato reflejo de una legítima necesidad teológica interna preocupada por la figura de la madre de Jesús.— GLEN ARÁUZ.

CAMINO, Eduardo, *Madre, en la puerta hay un niño. Los preparativos*, Ediciones Palabra («Cuadernos Palabra»), Madrid, 2014, 19 x 12, 165 pp.

El tiempo de navidad es sin duda el que más colorido despliega, y que tradicionalmente se prepara con remarcado aire festivo, propiciando un clima de encuentro; junto al pesebre la familia se reúne y celebra, los amigos se encuentran y los que están lejos regresan al calor del hogar. Efectivamente, es navidad. Sin embargo, es posible que en no pocas ocasiones nos encontremos lejos del auténtico espíritu que da sentido a la navidad, y quien debería ser el motivo de tanto regocijo, el Hijo de Dios, pase desapercibido. De cara a esta realidad Eduardo Camino nos ofrece sus reflexiones.

«Madre, en la puerta hay un niño» se compone de varios volúmenes. Como dato anecdótico, el título que aglutina la serie de volúmenes, «Madre, en la puerta hay un niño», toma nombre de un villancico popular que, según al autor, su tía abuela le cantaba a modo de canto de cuna.

«Los preparativos» es el volumen que ahora presentamos. Dispuesto en trece capítulos, que encarecen la magnitud del extraordinario acontecimiento que envuelve la navidad, con una mezcla de tonalidad reflexiva y poética, y con un lenguaje ameno, E. Camino desea ofrecer una ayuda para vivir el anheloso itinerario que nos prepara nada menos que a la celebración del nacimiento de Señor. Despuntan dos grandes figuras cuyo ejemplo, desde el silencio y la sencillez, preconizan un modelo de preparación: María y José, como no podía ser de otra manera.

En el desarrollo de sus reflexiones el autor se muestra deudor de varios personajes a los que se remite, sobresaliendo José María Escrivá, a quien considera padre espiritual, Fray Diego González, y contemporáneos como J. Martín Descalzo y Benedicto XVI.— GLEN ARÁUZ.

## Teología

*La teología dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013) (Studia Ephemeridis Augustinianum 140), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2014, 24 x 16,50, 944 p.*

El presente volumen recoge las principales aportaciones al encuentro anual de estudiosos de la Antigüedad cristiana, celebrado en el Instituto Patristico Augustinianum de Roma en mayo de 2013. Al volumen le otorga importancia el período estudiado: del s. V al VIII, por tratarse del período que sigue inmediatamente a la llamada edad de oro de la Patrística, cuya reflexión teológica continúa en cierta medida a la vez que mantiene viva la polémica sobre ciertos temas. Aunque el nivel de creatividad teológica es notablemente inferior, no está exento de ella. Las casi mil páginas del libro dejan constancia del interés suscitado entre los estudiosos de la antigüedad cristiana a pesar de tratarse de autores considerados de segundo orden, salvo notables excepciones. El número autores cuyos estudios han sido recogidos asciende a 49.

El volumen se compone de cinco partes. La primera recoge las colaboraciones que se centran en aspectos generales relativos al período, tanto en occidente como en oriente: transmisión de las obras, reflexión teológica, módulos narrativos, el género de las “centurias”, monoenergismo y monotelismo, inculturación de la teología en tierras bárbaras, orígenes de la teología en la alta edad media de occidente, contribución de los antiguos sacramentarios a la codificación de la teología litúrgica.

Bastante más amplia es la segunda centrada en la teología en occidente del s. V al s. VIII. Junto a la herencia agustiniana que, como era de esperar y de variadas formas, recibe una particular atención, aparecen otros temas como los célebres Tres Capítulos, el quehacer teológico, diversas teologías (política, “topica”, de la imagen, del sufragio de los difuntos), el método teológico, la Asunción de María. En cuanto a autores, transitan por estas páginas Prospero de Aquitania, Pseudo-Crisóstomo latino, Fulgencio de Ruspe, Liberato de Cartago y Víctor de Tunnuna, Venancio Fortunato, Dámaso y León Magno, Casiodoro, Rústico diácono y Gregorio Magno.

La tercera parte está dedicada a la teología en oriente en el mismo período. Como la anterior sección estaba dominada por Agustín, la presente lo está por Máximo Confesor. Junto a él son objeto de estudio otros autores como los “encadenados” (presentes en las “cadenas”) Orígenes y Eusebio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Teodoreto de Ciro, Nono de Panopoli, Juan Filópono, Severo de Antioquía, Romano el Melode; los temas son variados: teológicos, influencias, antropología, retórica.

La cuarta parte está reservada a las Iglesias de la periferia del imperio en oriente: la siria, la etiópica y la armenia. En ella desfilan autores bien conocidos como Isaac de Nínive, Jacobo de Sarug, Atanasio Sinaíta. Los temas tienen que ver con cristología, la caridad y la escatología, la Trinidad, la recepción de un autor.

La quinta y última parte lleva por título “Teología y arqueología”. Geográficamente se ocupa de Anatolia, de Antioquía y de Roma: la urbe y los suburbios; los temas son el paso del templo pagano a la iglesia cristiana, la transformación de una ciudad, y los monasterios con sus aspectos sociales, económicos y culturales.

Además del índice general, la obra contiene también uno de autores antiguos y otro de autores modernos.– P. DE LUIS.

BEURLE, Klaus., (ed.,) *Gott – einzig und vielfältig. Religionen in Dialoge. Band 1 Das Göttliche im Herzen der Menschen* (= Missionswissenschaft und Dialog der Religionen 5), Echter, Würzburg 2014, 22,5 x 14, 221 pp.

BEURLE, KLAUS., (ED.,) *Gott – einzig und vielfältig. Religionen in Dialoge. Band 2 Gott überschreitet Grenzen* (= Missionswissenschaft und Dialog der Religionen 5), Echter, Würzburg 2014, 22,5 x 14, 370 pp.

El mal uso que hacen los grupos fanáticos de la religión y la valoración negativa que aparece en las redes sociales ha influido considerablemente en la desconfianza hacia el mensaje de paz que transmiten las religiones. Por eso, algunos representantes de la religión consideran que es conveniente retomar el diálogo interreligioso, mientras que otros están convencidos de que se deben estrechar las relaciones entre las religiones para de ese modo poder contrarrestar los ataques contrarios a la religión. Frente a la discusión sobre la importancia o insignificancia de la religión para la convivencia actual entre los hombres, el libro que reseñamos intenta superar los prejuicios que han ido surgiendo en contra de la religión. El libro está dividido en dos volúmenes con un mismo título *Dios –único y diverso. Religiones en diálogo*. Se presentan un conjunto de contribuciones de diversos autores y autoras de diferentes culturas y religiones, así como de diferentes disciplinas científicas donde se recogen diferentes observaciones sobre la realidad de Dios. La mayoría de las aportaciones están en alemán, pero tanto en el primer volumen como en el segundo hay algunos artículos en inglés. Dado que el editor Klaus Beurle ha estado bastante tiempo en el continente asiático, muchos de los colaboradores presentan contribuciones provenientes de las religiones de Asia, aunque también aparecen colaboraciones sobre la religión africana; y como el editor pertenece a los hermanos de Carlos de Foucauld la relación entre el cristianismo y el Islam está también muy presente. El libro nos ofrece de un simple vistazo las relaciones complejas pero también a menudo amistosas de unas religiones con otras.

El primer volumen subtítulo *lo divino en el corazón de los hombres*, muestra desde una perspectiva comprensiva y desde las diferentes valoraciones de las tradiciones religiosas, las razones por las que no puede haber paz y entendimiento local y global entre las religiosas sino existe un diálogo interreligioso serio entre las mismas. En este sentido se señala la importancia que desde la perspectiva católica ha tenido el Vaticano II al ofrecer una valoración positiva de las religiones. La lectura de las diferentes aportaciones es una invitación a que conozcamos mejor las diferentes religiones, para de ese modo ser más sensibles y tener una valoración aproximada de las diferentes tradiciones religiosas que nos ayuden a fomentar en todos nosotros el diálogo interreligioso.

El segundo volumen aborda el tema de la especificidad de la religión cristiana y su relación con las otras religiones, respondiendo al subtítulo *Dios está más allá de nuestras fronteras*, más allá de nuestra propia religión y qué en este diálogo con las religiones tenemos que estar dispuestos a ir más allá de nuestros contornos para encontrarnos con los otros. Una atención especial se da al aspecto místico de las diferentes tradiciones religiosas y se intenta buscar una respuesta común a los desafíos sociales de los hambrientos, enfermos, analfabetos y marginados de nuestro mundo. Las aportaciones de esta segunda parte apuestan por un mayor entendimiento entre las religiones. La obra se esfuerza por presentar una transición desde una visión exclusivista de la religión cristiana hacia un pluralismo religioso o teología de las religiones, pero se insiste en que no nos podemos quedarnos en planteamientos teóricos o teológicos, sino que este encuentro se tiene que dar en el diálogo de la vida diaria entre las personas que pertenecen a las diferentes tradiciones religiosas. Tal vez, por eso, el libro termina con dos apéndices sobre el diálogo interreligioso prác-

tico entre grupos de diálogo de Würzburg que viajan a Bosnia Herzegovina para conocer mejor la cultura y la religión de ese pueblo.– J. ANTOLÍN.

WUNN, Ina - Beate SCHNEIDER (Hrsg.), *Das Gewalt-potenzial del Religionen*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2015, 23 x 15, 302 pp.

No ha sido infrecuente afirmar que dado que la religión vendría a ser una superestructura más bien teórica su capacidad para influir y cambiar la realidad sería prácticamente despreciable. Pero la vida misma ha desmentido crudamente estas afirmaciones y ¡de qué manera!. En efecto, las religiones abrahámicas como el Judaísmo, el Cristianismo y el Islamismo tienen tras de sí una larga historia de paz pero también una amplia retahíla de guerras, terror y hechos crueles que llevan hasta al eliminación del otro por los propios intereses defendidos por la violencia. Por eso, ha llegado el momento de plantearse si estos acontecimientos proceden de las mismas religiones o es preciso buscarles otras causas. Para abordar estas cuestiones varios autores estudian diversos temas como la Religión como fuente de paz y conflicto (G.T. Lerotholi) la Reforma y la tolerancia (M. Kässmann), el Islam una religión de espiritualidad, ética, razón derecho y tolerancia (R. Ramezani), el debate del poder y la violencia en la exégesis clásica y moderna del Corán (O. Hamdan), la ambigüedad del dualismo, luz-tinieblas, prójimo-extranjero y sus consecuencia (F. Mussall), el cordero es más fuerte que el dragón: violencia y cristianismo (M. Delgado), Religión, poder, lucha territorial y guerras (I. Wunn), la relación con el prójimo y los prejuicios (C. Klein), la lucha de grupos y los prejuicios despectivos como causa de la violencia (W. Heitmeyer), Judaísmo e Islam, afinidades y diferencias (D. Diner), mecanismos psicológicos del poder y la violencia (S. Kakar), ¿hay una estructura violenta en las religiones y sus textos? (B. Schmitz), la religión como chivo expiatorio y fuente de esperanza: su ambivalencia y causa de conflictos (M. Leiner), y, ¿es Alemania la patria del antiguo y nuevo antisemitismo? (Ch. Knobloch). Finalmente, se estudia el papel de los deportes en la lucha contra la discriminación (Th. Zwanziger). La obra lleva también un prefacio del Ministro Presidente de la Baja Sajonia S. Weil que describe la preocupación actual de la humanidad por este grave problema y hace votos por un futuro de paz y tolerancia.– D. NATAL.

WIPPERMANN, Wolfgang, *Luthers Erbe. Eine Kritik des deutschen Protestantismus*. Primus Verlag, WBG, Darmstadt 2014, 22 x 15, 224 pp.

En esta obra se hace una crítica rigurosa del protestantismo alemán y también, por tanto, de su inspirador Martin Lutero. Se comienza estudiando la relación entre el trono y el altar, con sus problemas para la libertad religiosa y su mezcla de Evangelio y política, especialmente en los momentos de horror como en el caso del nazismo o en las relaciones negativas entre teocracia y tolerancia. Luego se estudia el amor a los enemigos y el problema de la guerra y la paz y sus muchas trasgresiones. También se mira a la alianza entre la Iglesia y el capital, pues no se puede servir a Dios y al dinero. Especial énfasis recibe el estudio del anti-semitismo y la Iglesia al calificar a los judíos como “hijos del diablo” o “pérfidos” como decía una antigua “oración” “católica”. También se pasa revista al trato dado a los gitanos, la gente inestable y nómada o simplemente de color. En “la mujeres en la iglesia callen” se estudia el tema de las brujas, de Lutero y la mujer o la mujer y la jerarquía en distintos momentos de la historia. La Iglesia se edificó para la salud temporal y eterna de todos pero no siempre esto se ha cumplido. Por eso, es momento de criticar y cambiar para

ser fieles al Evangelio de Cristo. A veces la crítica es muy dura pero, con frecuencia, la realidad ha sido aún mucho peor, lo que exige conversión.– D. NATAL.

### **Moral- Pastoral-Liturgia**

WOJTYLA, Karol, *Lecciones de Lublin* (II), Ediciones Palabra, Madrid 2014, 20 x 13, pp. 227.

Este libro de filosofía recoge los cursos que impartió sobre la fundamentación de la Ética el Papa Juan Pablo II, cuando era profesor de la universidad católica en Lublin, a la que llegaba teniendo que desplazarse desde su residencia en Cracovia. Está traducida en las obras de Wojtila que publica la colección Biblioteca Palabra. La publicación se debe al interés en incrementar en castellano la propagación de las obras filosóficas de Wojtila, con la finalidad de conocer las ideas que sustentaban su pensamiento, ahora más todavía siendo canonizado como santo. En este texto encontraremos importantes fuentes de las que se alimentó, especialmente, los filósofos clásicos y modernos y, a la vez, gérmenes de su pensamiento original. El texto propio del autor está presentado en dos volúmenes en español dada su extensión. En el primero se recogen los cursos de los años 1954 a 1956 titulados “El acto y la vivencia ética” y “El bien y el valor”. El segundo volumen al que corresponde este libro que comentamos, recoge el curso de 1956 al 1957 y se refiere a “La cuestión de la norma y la felicidad”. En él propone que si el bien perfecciona al hombre, lo lógico es que el bien debe ser el fin que oriente las acciones del hombre y como la norma se deriva del fin, lo correcto es que la norma esté determinada por el bien. Además, lo que perfecciona al hombre será lo que le lleve a ser feliz, entonces se ve que la norma y la felicidad están intrínsecamente relacionadas entre sí. El bien al que se refiere no es simplemente el bien útil que sería un medio, sino el bien honesto que es el que tiene sentido de fin. El método que utiliza es el histórico experimental como se puede comprobar y sus observaciones las confronta con las concepciones éticas de los filósofos clásicos y modernos. Acepta la concepción de bien de Aristóteles como lo que es adecuado en cada caso a la naturaleza real de cada hombre y distingue entre el bien honesto y el placentero y útil. La perfección del hombre es la virtud y cuanto más virtuosos sea, más grado de perfección tendrá. De san Agustín tomará la apertura a lo trascendente del universo y del hombre por participación y la Ley eterna, y de Santo Tomás la inserción de la trascendencia agustiniana en la concepción aristotélica del bien honesto y de virtud. La razón práctica es la que descubre lo que es el bien honesto y verdadero que debe adecuarse al orden natural y que para el cristiano correspondería al cumplimiento de la Voluntad de Dios con lo que lleva al hombre a la perfección, a la virtud. Y el bien honesto perfecciona al que lo practica y alcanza la felicidad. En este segundo tomo sobre la norma y la felicidad estudia el bien honesto a través de Platón, Aristóteles, san Agustín y Santo Tomás para concluir que el bien ético es lo que llamó Aristóteles el bien honesto y este es el puente que une la norma ética con la felicidad tal como explica Santo Tomás. Después, en otro apartado estudia a autores que caen bajo el bien utilitarista del que habla Aristóteles como bien útil entre los que están David Hume, Jeremy Bentham, Kant, Scheler y concluye que este bien no fundamenta adecuadamente al bien ético y no conectan adecuadamente bien, norma y felicidad. La idea de bien supremo es la norma para Platón y la pura contemplación de la idea de bien conduce a la felicidad suprema. Aristóteles, sin embargo, dice que la idea de bien al estilo platónico no explica adecuadamente, porque comprobamos que en la idea de bien entran bienes reales que pertenecen al campo de la experiencia y, entonces, no se trata de una idea sino de un hecho y,

la ética se ocupará de aquellos seres reales que el hombre apetece como un fin y bajo el patrocinio de la perfección moral, o sea, con el bien que perfecciona al hombre en cuanto hombre. Se ve que abandona la concepción platónica del bien que no se encuentra simplemente en el conocimiento y se reduce a una idea sino que se reduce a un ser y el bien es el fin de un ser. En lugar de especificar el bien con la ayuda de bien, se especifica con la ayuda del ser y del bien. Con los fines se organiza una serie de fines con lo que se organiza la jerarquía de bienes y el fin último es el “bien sin más”, pero un bien real a diferencia del platónico de pura idea de bien. Ese fin es la felicidad –que por su esencia es el bien completo–, pero adecuada a la naturaleza del ser que es la que marca la dirección en la que se perfeccionará ese ser. Determinar el bien que corresponde a la naturaleza; al ser humano corresponde a la razón en cuanto que constituye lo específico del ser humano como intérprete de la naturaleza. “La medida del bien del hombre es el ser humano, cristalizado en la naturaleza humana racional”. La idea de bien no es la que determina la norma sino la naturaleza del ser, la naturaleza del hombre que le lleva a alcanzar su fin último y a ser feliz. La norma ética tiene que ver con la verdad que es la que concuerda con el ser. “Ninguna verdad separada de este ser, ninguna idea pura, puede ser la medida de ese bien, que debe responder al ser humano, al hombre concreto... por lo que Aristóteles rechaza que sus principios se deduzcan teóricamente a partir de una idea abstracta de bien”. Santo Tomás está en la línea de Aristóteles, aunque no deja de tener un cierto componente platónico acercado al realismo por San Agustín como, por ejemplo, la idea de participación que le vale para concebir la relación entre los bienes creados y Dios como bien supremo. Hay un paralelo entre el ser contingente que tiene el “esse per participationem” y el ser necesario que es el ser auto-sistente. El bien se identifica con el ser y santo Tomás colocó en primer plano el aspecto de lo existencial, de lo real. Sin embargo, en santo Tomás encontramos algunas diferencias en su filosofía del bien y en su ética matizadas por algunos elementos platónico-agustinianos como la teleología y el ejemplarismo que acertó a conjuntar con los principios realistas. Opone el realismo al subjetivismo. Los filósofos que examina Wojtyła posteriormente no le dan seguridad sobre el fundamento de la norma moral, de la verdad y de la felicidad. No se apoyan en el bien honesto que se fundamenta en lo real, sino en el bien utilitarista que se basa en lo subjetivo y tiene tinte idealista. “El placer, el deleite, el mero bien del sujeto no puede ser un criterio suficiente para determinar lo que es, o debe ser objetivamente bueno...: confunde el bien objetivo con el subjetivo. Segundo, y esto es más importante aún, el utilitarismo traslada ese error al terreno del deber y de la norma: obliga a buscar el bien subjetivo como el fin auténtico”(p.212). Scheler es el que más se aproxima a la fundamentación de Aristóteles y Santo Tomás pero acaba quedándose en un enfoque psicologista dejando a un lado el enfoque metafísico y objetivista de santo Tomás. Es interesante este libro, pues nos da el pensamiento filosófico en el que se había formado, que fue elaborando posteriormente y que subyacía en la mentalidad de San Juan Pablo II.– E. ALONSO ROMÁN.

PROTOKOLLE ZUR LITURGIE, Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, herausgegeben vom Pius-Parsch-Institut, Band 5, Echter Verlag, Würzburg, 2012/ 2013, 22 x 14, 283 pp.

El cabildo de canónigos agustinos de Klosterneuburg en Viena tiene una gran significación e historia litúrgica y es aún hoy un centro de vida y estudio de la Liturgia. Este anuario recoge la feliz celebración de su fundación y una larga historia. Después de los 20 y los 50 años del Vaticano II, con Pius Parsch (1884-1954) como gran iniciador de este movi-

miento litúrgico del pueblo cristiano y de la Iglesia universal. El Instituto Pius Parsch de Liturgia y Sacramentología y la Sociedad Litúrgica de Klosterneuburg ha hecho un gran trabajo también en la diócesis de Viena. En este volumen, se recogen varios estudios sobre la Liturgia y su práctica. Esta revista, impulsada por R. Pacik y A. Redtenbacher, profesores de liturgia en varios centros y grandes especialistas, ofrece aquí varios temas como: Liturgia y sociedad, Celebración ecuménica litúrgica en Trier 2012. I. Herwegen: Su vida y significado para el movimiento litúrgico, el Departamento de Música litúrgica de la Academia de Viena de 1910 a 1938, 10 años de la Sociedad de Litúrgica en Klosterneuburg, la Liturgia puente entre los hombres: servicio de Dios y compromiso social, la Liturgia y los marginados y discapacitados, la reforma litúrgica ¿un problema interno de la Iglesia? Y, ser cristiano es comprometerse en la sociedad con las personas.– D. NATAL.

### Filosofía

WATZKA, Heinrich, *Sprachphilosophie*. Grundkurs Philosophie Band 11, Kohlhammer, Stuttgart 2014, 19 x 12, 238 pp.

La Filosofía del Lenguaje del siglo XX hunde sus raíces en lógicos tan notables como Frege, Russell o Wittgenstein. Así, se ha hecho posible un análisis más profundo del conocimiento humano y de la dimensión intencional del espíritu humano. La teoría del significado del significado ha sido muy importante en relación con el análisis de los textos filosóficos que exponen el pensamiento humano y sus diversas formulaciones. Aquí se analizan las diversas etapas de este proceso. El “giro lingüístico” ha sido decisivo en todo el proceso así como la gramática lógica que desde Frege y Wittgenstein estudia la semántica de las frases elementales, de los términos singulares y generales o la semántica de las afirmaciones generales y complejas. La nueva teoría del significado ofreció frutos muy importantes al existencialismo así como en el estudio de textos, de las metáforas y la vida, la poesía y la realidad. Del mismo modo estudia esta obra temas como el pensamiento en los bebés y los animales, la discusión de Davidsom sobre el pensamiento y su expresión, la imposibilidad de un lenguaje privado según Wittgenstein, la idea del sentido en Putnam o el descubrimiento del lenguaje en Herder y el romanticismo o el lenguaje como lugar del claro del bosque o de la iluminación –Lichtung- en Heidegger. También se estudia la escritura como “palabra alienada” en Gadamer, “el problema de los textos” en Ricoeur o el texto como trabajo y obra y la semántica de la metáfora. Estamos ante un libro bien ordenado y sencillo pero que aborda con gran sabiduría el tema de la Filosofía del Lenguaje en su origen y su actualidad.– D. NATAL.

SANGUINETI, J. J., *Neurociencia y filosofía del hombre*, Palabra, Madrid 2014, 22 x 14, 396 pp.

La neurociencia que es uno de los campos científicos más desarrollados hoy en día, tiene mucho que decir sobre el pensamiento, la conciencia, la libertad, la afectividad que antes eran una reserva exclusiva de la filosofía y la antropología. El autor de esta obra nos ofrece una filosofía de la neurociencia manteniendo un profundo equilibrio entre biología y pensamiento. En primer lugar nos ofrece un panorama histórico deteniéndose en aquellos neurocientíficos que han meditado sobre cuestiones antropológicas, con muy diversas

interpretaciones, presentando diversas corrientes filosóficas, y los temas mente-cuerpo en autores como Putnan, Dennett o Metzinger, o la neurobiología, antropología y ética en Eccles, Damasio o Changeux, J. Horgan, o Th. Fuchs, o el movimiento de la anti-psiquiatría y el transhumanismo (p.101-147). Luego se estudia la neurología y los diversos sentidos humanos (p.291 y ss.), la percepción humana y sus anomalías (321 y ss.) y la relación mente-cuerpo y sus diversas orientaciones en las teorías de la Gestalt, el psicoanálisis, el funcionalismo, conductismo, el constructivismo, la teoría cognitiva y la ecológica visual, la matemática computacional y el conexionismo (p.329- 335). Finalmente se estudia la percepción del propio cuerpo, del placer y del dolor y diversos procesos emocionales así como el sentido del prójimo en relación con los estudios neurológicos y sus consecuencias para la propia vida y la convivencia humana. Por su carácter sintético, científico e interdisciplinar esta obra interesará especialmente a quienes deseen profundizar en las relaciones entre neurociencia y antropología, entre la biología del ser humano, su conciencia y libertad.– D. NATAL.

### Historia

MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos, *Breve historia de las persecuciones contra la Iglesia*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid 2015, 21.5 x 14.5, 223 pp.

El autor parte del texto evangélico “Si me han perseguido a mí, también a vosotros os perseguirán”, para esbozar una breve historia de las persecuciones, constatando las que ha habido en otras épocas de la historia y acabando por los distintos tipos de persecuciones que, también, pueden darse en la época actual. Recordar esas persecuciones a las que fueron sometidos nuestros hermanos los cristianos a lo largo de la historia de la Iglesia, para saber orientar las que, de un tipo o de otro, padecen hoy los cristianos, sería una de las finalidades de este libro. La Iglesia se ha preocupado de hacer memoria de los mártires y de los confesores de la fe declarándolos modelos e intercesores, de los cuales muchos han sido canonizados como santos. Hay otros que han podido soportar persecuciones, como vemos inclusive en nuestro tiempo, sin claudicar de la fe, aunque no hayan muerto mártires. Pero, además, podemos tener en cuenta, en esta época nuestra, a aquellos que, verdaderamente, están muriendo mártires como, por ejemplo, ocurre en los países donde predominan los musulmanes fanáticos. Se constata hoy, otra persecución solapada más próxima, insidiosa, “mobbing” o cristofobia, proveniente de otros ciudadanos o, inclusive, de familiares y amigos, que padecen muchos cristianos por vivir su fe con coherencia, dado lo que se comprueba en Occidente. Hay que, dar constancia, también, y no descartar otra forma de persecución, que es la que se refiere a la que puede haber dentro de la Iglesia misma denominada “persecución de los mediocres” en la que no hay reparo de atacar, calumniar y difamar a los que quieren vivir la fe en plenitud, celebrándola, testimoniándola y comunicándola. El autor va recorriendo la historia de la Iglesia desde el principio del cristianismo con rapidez, pero con mucha precisión. Llega, por ejemplo, a San Atanasio y describe la violencia que sufrió en aquella época del arrianismo con sus cinco destierros. El islam, la revolución francesa, la guerra civil española y todo lo que hay por el medio hasta nuestros días en Oriente y en Occidente, es tocado con brevedad, pero magistralmente. La vida del cristiano auténtico es incómoda para el que tiene poder o es exclusivista. Esta historia, según el autor, nos da pie para ver el ejemplo de los cristianos coherentes y es importante aprovecharla para que nos mueva a vivir, en este momento histórico nuestro, el cristianismo con

autenticidad y para que, a la vez, aprendamos a superar las dificultades que supone testimoniar la fe con coherencia de palabra y obra, en el mundo actual.– E. ALONSO ROMÁN.

CAMPOS, Javier (Dir.), *El Perú en la época de Felipe II*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial (Madrid) 2014, 24x17, pp. 371.

Solamente con ver los nombres de los que colaboran, dan ganas de ponerse a leer este libro, pues hay garantía de que se tocan los temas con rigor y profundidad para dar una visión seria sobre lo acontecido en el Perú en la segunda mitad del siglo XVI, nada más ni menos que en la época de Felipe II. Dan una visión panorámica extraordinaria y fuentes para seguir profundizando en los temas principales que se refieren a aquel tiempo, tan importante para España y para la Colonia. “Sobre los orígenes del Derecho peruano” escribe el Dr. José Manuel Pérez-Prendes Muñoz-Arraco de la Universidad Complutense de Madrid. “Notas sobre la administración virreinal peruana del siglo seiscientista” las pone el Dr. Rafael Jaeger Requejo de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima. La Dra. Gloria Cristina Flórez de la misma Universidad desarrolla el tema de los “Conquistadores, Virreyes y linajes en el Perú de la época de Felipe II”. Habla la Dra. Mirian Salas Olivari de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) sobre “De Felipe II y sus políticas económicas encontradas para España y el Perú e Hispanoamérica. Del auge efímero de los metales preciosos a la crisis profunda del siglo XVI por desatención a los sectores productivos y la jerarquía social”. La Lic. Gladys Vázquez de la Universidad Mayor de San Marcos (Lima) desarrolla el tema “El endeudamiento de Felipe II y el Virreinato del Perú: De las cajas de comunidad a la Caja General de Censos de Indios (1556-1600)”. Los rituales y creencias de los pueblos andinos; la Iglesia en el Perú con su Inquisición y teniendo en cuenta las exigencias de Trento y la supervisión estrecha que ejercía el rey; la religiosidad popular y la iconografía peruana en aquella época de Felipe II son tratados por el Dr. Gerardo Fernández Juárez de la Universidad de Castilla-La Mancha (Toledo); P. Armando Nieto Vélez, SJ., Presidente de la Academia Nacional de la Historia del Perú; Dr. José Carlos Vizueta Mendoza de la Universidad de Castilla-La Mancha (Toledo); Dr. José Antonio Benito Rodríguez, Universidad Católica Sedes Sapientiae (Lima); Dr. Pedro Gjurinovic Canevaro del Patronato Casa Museo Ricardo Palma (Lima). La literatura por una parte y la música por otra son presentadas por el Dr. Óscar Coello, de la Universidad Mayor de San Marcos (Lima) y D. Iván Zignaigo del Pino, Compositor e Investigador en los Archivos Musicales del Seminario San Antonio Abad (Cuzco). “El cooperativismo social. El gremio de los zapateros y las cofradías de San Crispín y San Crispiano de Lima a través de sus ordenanzas” es tema del Lic. David Fernández Villanova de la Universidad de Navarra (Pamplona). La Lic. Kelly Montoya Estrada de la Universidad UNFV (Lima) estudia “La Lima de Felipe II”. Cierra el libro, con la presentación de las “Joyas bibliográficas sobre el Perú del siglo XVI conservadas en la Biblioteca Real del Escorial”, el ya ampliamente conocido investigador sobre el Perú Dr. F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA, Estudios Superiores del Escorial (Madrid-España). Como se puede ver por los títulos, nuestros investigadores mencionados tocan los temas más importantes de aquella época y lo hacen con maestría, no sin dejar de señalar los aspectos positivos y negativos de aquella espectacular trama del mundo hispanoamericano. Lo interesante es que lo exponen con profundidad y nos dan pistas para seguir zambulléndonos en la historia de tan rico período en la época de Felipe II y en el desarrollo de la Colonia en el Perú.– E. ALONSO ROMÁN.

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA. RELIQUIAS Y PROCESO DE BEATIFICACIÓN. Transcripción y notas de Laureano Manrique Merino, OSA. Introducción de F. Javier Campos y Fernández Sevilla, OSA. Ediciones Escorialenses. San Lorenzo de El Escorial, 2014. 24x17, 420 pp.

En el archivo de la parroquia de San Andrés apóstol de Villanueva de los Infantes (Ciudad Real) se guarda un grueso volumen manuscrito que contiene fundamentalmente las deposiciones para el proceso de beatificación de Santo Tomás de Villanueva y que el P. Laureano Manrique nos presenta la transcripción del mismo en esta importante y valiosa obra.

Dividida en dos partes, la primera es una larga y minuciosa introducción del P. F. Javier Campos donde estudia distintos aspectos relacionados con la vida de Santo Tomás de Villanueva: los que declararon e intervinieron en el proceso de beatificación, historia de Villanueva de los Infantes, contenido y respuestas al interrogatorio que precedió a su beatificación por parte de los habitantes, vecinos y familiares de Valencia y Villanueva de los Infantes, testimonio de la exhumación de sus restos mortales y, finalmente, la entrega de reliquias del santo. Una larga pero muy buena introducción avalada por la transcripción de los textos del manuscrito.

La segunda parte recoge la transcripción del texto del mencionado manuscrito. El P. Laureano confiesa que esta transcripción "puede aceptarse como fidedigna y objetiva" y que se ha "procurado escrupulosamente traducir el texto manuscrito con respeto a la grafía y anomalía gramatical propias de la época." A pesar de ello, se entiende bien su lectura.

Una obra que se lee con agrado y donde se ve el aprecio y el amor que las personas que dieron su testimonio para la beatificación de Santo Tomás tenían acerca de este gran religioso y santo agustino. Obra muy bien lograda y que recomiendo su lectura a todos los agustinos y fieles en general.– P. HERNÁNDEZ.

## Espiritualidad

SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida. I. Relato autobiográfico. II. Sobre la oración*. Eds. Rialp S.A., Patmos Espiritualidad. Introducción, revisión del texto y notas por José López Navarro, Madrid 2014, 19 x 12, 213 y 236 pp.

La celebración del Vº centenario del nacimiento de la Santa está dando lugar a muchas actividades y publicaciones sobre su figura, su personalidad y el significado de su vida y su obra. En este caso se trata de una nueva edición del famoso *Libro de la Vida* en el que ella cuenta tanto su historia personal exterior como su vida interior dedicada a la oración y el trato con el Señor. Es aquí dónde conocemos todo lo que ella fue humanamente y lo que Dios le transmitió para su santificación, el servicio del Carmelo y, así, a toda Iglesia. Es aquí donde encontramos el relato de su conversión, leyendo a san Agustín: "Al leer las *Confesiones*, parece me veía yo allí y comencé a encomendarme mucho a este glorioso santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, me parece que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón; estuve gran rato que toda me deshacía en lágrimas, con gran aflicción y fatiga": T. Iº, cap. IX, 8, p.98. O su famosa definición de la oración: "no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama": T. Iº, cap. VIII, 5, p.89. Y, así, se podrían espigar cantidad de pasajes tanto de su vida personal, gozos, enfermedades y sufrimientos, como de su gloriosa experiencia espiritual escrita para pedir consejo a sus

confesores. En esta edición, se ha separado el relato propiamente histórico de la vida de su experiencia espiritual de oración. Además, se han modernizado las expresiones de época, dando cuenta en nota de las más difíciles o especiales, lo que facilita mucho la lectura. Por todo ello, hay que felicitar a la editorial y al editor por su introducción a la vida y la presentación del paisaje humano y espiritual de la Santa.– D. NATAL.

### **Educación – Varios**

BENARÉS, *De profundis. Un mar de lágrimas*. Prólogo de Agustín Remesal. Imprenta Kadmos, Salamanca 2014, 21x15, 137 pp.

Villaverde de Lucerna fue aquella feliz aldea que vivía en el fondo del Lago de Sanabria donde Don Miguel de Unamuno retrató a su famoso *San Manuel Bueno mártir*. Los que de “lo poco que saben lo confunden todo”, como diría un famoso sanabrés de Sotillo, cura misionero por más señas, dijeron que don Manuel no creía nada y engañaba a la gente. De nada de eso trataba Unamuno en su famosa novela sino del “combate de la fe” y sus dudas, como lo describe Kierkegaard, al que leyó don Miguel después de aprender su idioma, el danés, para entenderlo mejor. El caso es que Villaverde de Lucerna, no sólo fue una leyenda, felizmente recogida por Unamuno, sino que, con la rotura de la presa de la central eléctrica de Moncabril, el agua se llevó a todo el pueblo y a muchos de sus habitantes a la antigua Villaverde situada en el fondo del lago. En esas profundidades se sumerge el escritor y poeta Benarés, por lo civil Rubén Darío González Ares, sanabrés de san Juan de la Cuesta, para evocar, rescatar y volver a dar vida a aquel pueblo y aquellos habitantes hundidos en su día por la riada. Es el autor de este libro un poeta muy dotado y un escritor de gran calidad. Por eso, llega plenamente a aquellos pueblos y sus habitantes de la Sanabria, con los que ha vivido y sentido tanto, hasta darnos este hermoso texto en el que se convierte en “ruiseñor de las desgracias”, como otro Miguel Hernández, en solidaridad con los que sufrieron aquel terrible desastre. Agustín Remesal pone contexto y aliento en el Prólogo con ese amor a la tierra y a sus gentes que infunde “una dignidad infinita” a la leyenda zamorana.– D. NATAL.