PASOS

Revista del Profesorio Agustiniano de Valladolid

JUNIO 2024

REVISTA DEL PROFESORIO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

© Profesorio agustiniano de Valladolid

Publicación anual

© Provincia Agustiniana de San Juan de Sahagún

Paseo Filipinos 7, 47007 VALLADOLID

Editores: Gilbert de Vera

Jose Manuel Araica Cruz

©2024 Impreso en VALLADOLID, ESPAÑA

SUMARIO

Editorial 01

El camino a la santidad según san Agustín 10
FR. NELSON DAMIAN MWENDA

La amistad como medio de encuentro con Dios en San Agustín 22
FR. FIDELIS MARUBITOBA TARANYA

La humildad en el pensamiento de San Agustín 29
FR. ONESMO MWOMBEKI MADARAKA

Vida comunitaria: ¿Un cliché religioso para el joven contemporaneo? 52
FR. CYPRIAN CHOJA OKPOWE

La controversia donatista: Luces y sombras de la teoría *compelle intrare* 69
P. NOLASCO PASKAL MSEMWA

El combate cristiano en San Agustín 96
FR. KENEDY BLASIUS NTENGO

El humanismo cristiano en San Agustín 112
FR. JOSEPH WASIA EMBALE

Knowledge in Saint Augustine's Cassiciacum Dialogues 126
FR. FEARGHAL CONOR LITTLETON CADEN

La noción de participación en San Agustín 134
P. GILBERT DE VERA

¿Somos adultos ya o alguna vez lo seremos? 148
P. DOMINGO NATAL ÁLVAREZ

El celibato: un tesoro escondido 156
FR. JOSÉ MANUEL ARAICA CRUZ

Misericordia de Dios 163
FR. VICENT MARK MAKAUCKY

La figura de San Máximo de Turin 180
FR. EDUARDO RAMIREZ OLID

Pérdida de la identidad cristiana 186
FR. DENIS AGENOR MEDINA MATUTE

La natividad de Cristo y la figura comercial de papa Noel/santa Claus 193
FR. ACHILLE BANGA AWULE

PROFESORIO AGUSTINIANO
VALLADOLID

EDITORIAL

Un año más la revista *Pasos* nos ofrece las meditaciones y estudios de los Formadores y Formandos de la Comunidad de Formación de Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid. Se trata de la reflexión y los estudios Filosóficos, Teológicos, Espirituales y Agustinianos fruto de la experiencia de la Vida Religiosa Agustiniana y Académica del Curso 2023-24 con muy diversos temas.

La revista *Pasos* es como una palestra de ejercicio para aprender a escribir y presentar temas de nuestra espiritualidad Cristiana y Agustiniana, una tarea que se va haciendo poco a poco. De ahí que se eligió el nombre de lentamente pero del modo mejor y más seguro posible. *Pasos* como símbolo de un camino que se hace.

Queremos ofrecer estas reflexiones a nuestros Hermanos y Hermanas Agustinos-as y sus respectivas Autoridades fraternas. A todas las Iglesias Diocesanas y a los laicos que en los diversos lugares del mundo nos acompañan en nuestro camino cristiano y agustiniano. A nuestros Profesores, Formadores y agentes de Pastoral y nuestras familias que nos enseñaron a amar a la Iglesia como S. Agustín. Y, en especial, a las Agustinas de Vida Contemplativa que nos acompañan siempre con sus oraciones. Un abrazo fraterno a todos-as con una sola alma y un solo corazón en Dios.

Abre estos estudios Fr. Nelson Damian Mwenda con el tema de: *La santidad en San Agustín* donde expone el sentido de la Santidad y el camino hacia la misma del hombre creado por Dios y roto por el pecado. Pero, la humildad de su confesión nos atrae la gracia de Dios de nuevo que nos sigue alentando con el: *Seréis santos porque yo vuestro Dios soy santo*. Y, así nos invita a caminar por el camino de la santidad con una vida de oración que se vive como una relación permanente de amistad con Dios y amor al prójimo como vemos en el Evangelio y nos ha mostrado S. Agustín.

Fr. Fidelis Marubitoba Taranya nos presenta *La amistad como medio de encuentro con Dios en San Agustín* donde nos recuerda la experiencia de Agustín. Sus primeras amistades se basaban en placeres y ambiciones mundanas que lo dejaban insatisfecho e inquieto. Su conversión cambió su visión de la amistad con amigos llenos de amor a Dios y a la Verdad como Alipio y Mónica. La amistad es un don y un camino hacia Dios que nos ayuda a crecer en fe y sabiduría y a compartir nuestras alegrías y tristezas, esperanzas y temores, dudas y preguntas, con quienes amamos, y a vivir el amor a Dios y ser testigos de su presencia en el mundo. La amistad es una de las necesidades y valores humanos más fundamentales para encontrar a Dios. Como decía Agustín, "donde hay verdadera amistad, allí está Dios". Por lo tanto, amemos a nuestros amigos dando gracias a Dios por el don de la amistad para que nos ayude a ser amigos verdaderos y fieles a los demás.

Fr. Onesmo Mwombeki Madaraka medita sobre *La humildad en el pensamiento de San Agustín* que nos la muestra como base de la verdadera grandeza, mientras que la soberbia es fuente de vanidad y humo que se diluye. Entonces se nos presenta a Cristo como maestro humilde y doctor de la humildad, camino de salvación misericordia y perdón para no sigamos extraviados, pues lo 1º, lo 2º y el todo es, una y mil veces la humildad. Para ser realmente grande hay que ser humilde, pues la humildad es la verdad. Eso mismo nos dicen las Bienaventuranzas de los pobres, lo que sufren etc., esa es la vida verdadera con la que Dios confunde a los fuertes por medio de los que parecen muy débiles y humildes.

Fr. Cyprian Choja Okpowe nos ofrece en: *Vida comunitaria: ¿Un cliché religioso para el joven contemporánes,* lo que puede significar la Vida en Comunidad para los jóvenes de hoy. Se trata de la Vida Religiosa como ideal y realidad. La Comunidad es un camino de amor y de vida no una posada para cansados. Pero, con frecuencia se ha caído en un simple comunitarismo, olvidando que: *Lo primero por lo que os habéis reunido en comunidad es para que habitéis unánimes en la casa y tengáis una sola alma y un solo corazón de en Dios*. Esta es la Comunidad de verdad que no hemos de banalizar ni idealizar pues ya los santos nos advirtieron que: *La vida religiosa en comunidad es la máxima felicidad, pero también la máxima penitencia*. Y todos sabemos de esta doble experiencia

El P. Nolasco estudia: *La controversia donatista. Luces y sombras de la teoría del compelle intrare.* Es un tema muy especial y delicado en la vida de S. Agustín. Pero, el P. Nolasco lo aborda con mucha serenidad, como especialista en el tema donatista, que incluso ya ha publicado, recientemente, su Tesis Doctoral en inglés. Así, va analizando las explicaciones de S. Agustín a ese difícil: *compelle intrare*, tanto las medidas Imperiales contra los donatistas como la opinión de Agustín en las carta 93 y 185 y las *Retractaciones* y la explicación de la coerción en el *Praeceptum* de la vida monástica, por el bien de la persona y de la comunidad. Se presenta también Cristo como médico *humilde* y el sentido del dolor como medio de salvación en la medicina y la educación, siempre a partir del amor y caridad con la persona y el bien de la unidad de la Comunidad y la Iglesia.

Fr. Kenedy Blasius Ntengo nos resume *El combate cristiano en S. Agustín* a partir de esa obra suya, en latín: *De agone christiano*. Así, nos invita a luchar contra el mal y el pecado original de toda la humanidad, pues Cristo nos dice: *no temáis, yo he vencido al mundo* y nos da su gracia para vencerlo en nosotros. Agustín desdice al maniqueísmo y su locura del Dios malo y nos dice que Dios lucha en favor nuestro. Por eso, tampoco debemos temer el juicio final porque Cristo es juez misericordioso y nos acompaña con su Espíritu de amor en nuestra lucha y nos llama a la resurrección y no permitirá que "ninguno de los que el Padre le ha dado se pierda". En fin, termina Agustín esta gran obrita llamándonos a la esperanza así: *Nutrámonos, pues en Cristo, amamantados con la sinceridad de la fe*… Para que, *arraigados y apoyados en la caridad, alcancemos a comprender, con todos los santos, cuál sea la anchura y la longitud, la altura y profundidad, y conozcamos también la supereminente ciencia de la caridad de Cristo, para que nos llenemos de la plenitud de Dios* (Ef 3,17-19). Cristo, el Señor nos anima en nuestra lucha y, después de este gran combate, nos dará la victoria, pues, para los que lo aman, "su yugo es suave y su carga ligera" (Mt 11,30) (*El Combate Cristiano*, XXXIII, 35).

Fr. Joseph Wasia Embale nos describe: *El humanismo cristiano en San Agustín.* Primero trata la idea base del humanismo, su origen y los autores que lo promovieron. Luego nos describe el humanismo cristiano y nos muestra los valores que aporta el cristianismo al bien del ser humano y su dignidad. Luego nos presenta el

humanismo en S. Agustín en el hombre como imagen de Dios, origen de la dignidad humana y el sentido y valores del humanismo teocéntrico. Finalmente, como dice Capánaga: S. Agustín nos ha dejado una herencia antropológico-teológica muy valiosa para todos los tiempos y es un denodado campeón, defensor de la humanidad y del humanismo cristiano de modo que se le podría llamar: el Doctor de la antropología cristiana. (CAPÁNAGA, 153-154). S. Agustín en su antropología tenía como fin supremo mostrar al hombre el camino de la vida feliz: La unión con Dios fin último del hombre y su corazón siempre estará inquieto hasta que descanse en Él.

Fr. Fearghal Conor Littleton Caden afronta el *Knowledge in Saint Augustine's Cassiciacum Dialogues*. Este estudio muestra que, para Agustín, el verdadero conocimiento es vital para la felicidad humana y el escepticismo muy dañoso para la persona y la sociedad porque lleva al relativismo moral. S. Agustín fue un apasionado de la búsqueda de la verdad y nos muestra, contra todo escepticismo, que el conocimiento verdadero, apoyado en la fe y la razón, es posible, pues Dios nos lo ha garantizado al crearnos a su imagen de Verdad suprema. Así, con su teoría del conocimiento, expuesta en estos *Diálogos*, S. Agustín desafía el subjetivismo relativista desde la fe y la razón. Los sentidos y el entendimiento tienen su propio papel en este proceso, pero es Dios, fuente suprema de la Verdad, el que nos lleva a superar todo error, pues: *La Verdad os hará libres*.

El P. Gilbert expone: *La noción de participación en San Agustín*, que es como el alma de su Filosofía-Teología. Dios, por la creación nos da una participación *óntica*, con su iluminación una participación *lógica* y con la felicidad una participación *moral*. Esta es la búsqueda de Agustín de Dios el ser por *esencia* pues todo lo creado es por *participación*. Dios crea de la nada, no de su propio ser ni de un material preexistente, en un momento y luego sigue actuando en la creación con unas *razones seminales* que se desarrollan en el tiempo en realidades diversas. Así, Dios, sigue creando, iluminando y llenando de felicidad a sus criaturas, y el hombre posee a Dios en su ser, y como fuente de verdad y felicidad si lo busca y ama con un corazón puro. Y, cuando el hombre ha llegado a domeñar sus deseos impulsivos y ha alcanzado la verdadera Vida y el verdadero Bien, entonces se cumple lo que el Señor le ha prometido: "Le daré un consuelo verdadero, paz sobre

paz" (Is 57,18.19). Sin duda, la noción de la participación en Agustín expresa la plenitud de aquella teleología ética objetiva, para la que todo vivir y afanarse va tras un fin, que es a la par consumación y felicidad. Nuestro fin es Dios y sólo Dios. El camino hacia la felicidad fue revelado por Dios a través de Cristo. Sin Cristo el hombre no puede ordenarse ni por tanto alcanzar la felicidad. Sin Cristo no puede el hombre enajenarse en Dios, no puede por tanto llegar a ser hombre. El hombre es un ser para Dios. Todo esfuerzo, todo afán es descanso eterno en Dios, el Señor. "Nos hiciste para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti" (*Conf.*, I,1,1).

El P. Natal indaga sobre si: *¿Somos adultos ya o alguna vez lo seremos?* para intentar ver cuando podemos decir que alguien es una persona madura. Para eso recoge las ideas de diversos psicólogos y antropólogos sobre el significado de las diversas edades del hombre. Y, al final, se pueden establecer como dos teorías en disputa. Una que dice que una persona es madura cuando es independiente y libre individualmente y otra que asegura que la personas madura es la que está bien integrada en su grupo y sociedad. Parece que los dos aspectos son importantes. Por una parte, es muy necesario que la persona viva profundamente su propia libertad, pero por otra también es muy necesario que la persona tenga un buen sentido de acogida y respeto del prójimo. O como dice un famoso autor: junto al río de Nueva York vemos que hay una estatua a *La Libertad*, sería bueno que se pusiera también, en la otra orilla, otra estatua dedicada a *La Responsabilidad*.

Fr. José Manuel A. Cruz medita sobre**:** *El celibato; un tesoro escondido,* donde considera que el celibato es un gran don de Dios a la Iglesia y al ministro Ordenado que con la gracia divina lleva a una entrega total, abierta y libre, amando a Dios con un corazón indiviso. Algunas críticas atribuyen al celibato la escasez de clero, pero habría que ir a la raíz y ver en la pérdida del sentido religioso por la secularización y la falta de formación la causa de muchos problemas, incluidos los abusos. E insistir en cuidar sus exigencias y retos desde el amor a Dios y al prójimo en la comunión eclesial. Por eso, el celibato sacerdotal, que la Iglesia custodia desde hace siglos como perla preciosa, tiene un gran valor también en nuestro tiempo, caracterizado por una profunda transformación de mentalidades y de estructuras (*Caelibatus Sacerdotalis, 1*). La Iglesia

proclama altamente esta esperanza suya en Cristo; es consciente de la dramática escasez de sacerdotes ante las necesidades espirituales de nuestro mundo; más está firme en su esperanza, fundada en los infinitos y misteriosos recursos de la gracia, que la calidad espiritual de los sagrados ministros traerá también la cantidad, *porque a Dios todo le es posible* (*Mc* 10, 27; *Lc* 1, 37). El Señor llama, la Iglesia no obliga y si no perdemos la mirada de Cristo nuestro modelo, meta y maestro, el celibato se vive como el tesoro que es.

Fr. Vicent Mark Makaucky, en *La Misericordia de Dios*, aborda este tema de la misericordia partiendo del pensamiento del Papa Francisco sintetizado en su obra: *Misericordiae vultus - El rostro de la misericordia* (2016). El trabajo se complementará con la referencia a otros estudios de actualidad, concretamente la obra de Manuel Sánchez Monge, *Este es el tiempo de la misericordia* (2016). Para conseguir el objetivo que abordamos este tema desde la Biblia donde Cristo nos revela el rostro misericordioso de Dios Padre en parábolas como el Hijo pródigo o el buen Samaritano o en su relación con personajes como Zaqueo, Mateo y otros pecadores como Magdalena y otras muchas mujeres. S. Juan Pablo II, en *Dives in misericordia*, nos ha mostrado también la misericordia de Cristo con los enfermos, los pobres y todos los que sufren la injusticia humana y perdonando a los pecadores. Cristo es el Sumo Sacerdote misericordioso con nuestras debilidades y Maestro de misericordia. Así, el corazón de Jesús nos trasmite el amor infinito de Dios que es universal y fuente de vida, de salvación y santidad para todos, especialmente desde la Eucaristía, sacramento del amor, donde tenemos este Corazón que tanto ha amado a todos los hombres. Ahondar en el corazón de Jesús y su Misericordia nos permite cambiar nuestra vida por la conversión al dejarnos guiar por Él. Su corazón es un río de Amor, donde corren aguas de amor para todos. Infinita es la Misericordia y el amor de Dios con nosotros. Queda de nuestra parte amar a todos como Él. No dejemos de pedirle al corazón de Jesús que nos dé un corazón como el suyo capaz de perdonar y confortar a quien lo necesite. Cristo como testigo del amor del Padre, nos invita a amar incluso a los que nos persiguen. Por eso, este modelo de Jesús de Nazaret debe impulsarnos en nuestro caminar cristiano como tantos hombres y mujeres que le han seguido procurando imitarle para seguir construyendo el Reino de Dios hoy. Finalmente, Dios como Padre bueno, nos espera, nos

abraza y nos perdona. Es momento de volver a Él y dejarnos transformar por su amor misericordioso.

Fr. Eduardo Ramírez Olid nos acerca a *La figura de San Máximo de Turin, que fue* un gran predicador, en una época en que el obispo tenía una responsabilidad social con sus fieles y no sólo de su salud espiritual, y por la propia ciudad. En su Sermón 92 se pregunta: "¿Quiénes son estos centinelas sino los excelentísimos obispos que, situados por decirlo así en una roca elevada de sabiduría para la defensa de los pueblos, ven desde lejos los males que van a llegar?". En lo sacramental, destacar la Eucaristía en el que el misterio de Cristo viene a nosotros como sacramento por excelencia, del cual brotan los misterios de la salvación: Navidad, Epifanía, Pascua, Ascensión y Pentecostés. En otro momento, nosotros entramos al misterio. En la homilía, los dos aspectos, el obispo exhorta a la participación que nos abre a "la eternidad del misterio salvador" (*Sermón* 1). El obispo como persona es modelo de pastor sencillo, que exhorta a las buenas costumbres en una época difícil, y sus Sermones pretenden fortalecer a los cristianos ante los ejércitos que asediaban la ciudad. Es un buen pensador e inteligente, que observa la liturgia. En el Sermón 107 afirma que el idólatra se mancha a sí mismo, a los que conviven con él y a los que lo aceptan y no lo corrigen. En cuanto a los destinatarios de estos sermones, podemos decir que se trata de un público cercano, reunidos para la celebración dominical, pues se dicen diversos sermones: "como hemos visto la semana pasada…". Estos sermones no son largos en extensión, pero sí ricos en contenido espiritual y doctrinal.

Fr. Denis Agenor Medina Matute reflexiona sobre: *Jesucristo como signo de identidad cristiana* y la pérdida de esta identidad en nuestro mundo. Así, vemos que humana y religiosamente necesitamos una identidad sin la que no sabríamos ni quienes somos. Y, según el Papa Francisco: "*La identidad del cristiano debe coincidir en todo y para todo con la de Jesús. Y es la cruz lo que nos une y nos salva*" y da sentido y el significado de nuestra identidad. Pero, hoy vemos que esta identidad se diluye ante la realidad de un mundo que ya no predica a Cristo, sino que se predica a sí mismo e identifica con sus intereses egoístas alejado de Dios. En cambio: *hablar de Dios quiere decir hacer comprender con la palabra y la vida que Dios no es el rival de nuestra existencia, sino su verdadero*

garante, el garante de la grandeza de la persona humana (BENEDICTO XVI). Perder de vista este proyecto, nos lleva a perder el sentido de la vida y nuestra identidad en Cristo e hijos de Dios. En efecto, la configuración con Cristo lleva a un compromiso cristiano, que con la gracia de Dios conduce a una vida en plenitud y a nuevas oportunidades para todos. Pero, hoy muchos cristianos se presentan como creyentes, por la falta de libertad religiosa o por miedo al *qué dirán* los no creyentes. Así, nos dejamos embaucar y abandonarlo todo comenzando por Dios, pues como dice el Papa Francisco: *si cada uno de nosotros no está dispuesto a morir con Jesús, para resucitar con Él, todavía no tiene verdadera identidad cristiana*. Y, Dios se convierte en un desconocido, que ya no dice nada ni importa si existe o no, en una sociedad, que vive al margen de todo lo Sagrado, y donde Dios es como un personaje del pasado. Este rechazo de Dios ha provocado una ruptura que lleva a perder de vista el horizonte de la vida y a olvidarnos de nosotros mismos y de los demás, pues se ha perdido lo esencial, la pertenencia a Cristo vivo, y nos ahogamos en el consumismo egoísta y la vida como mercadería marcada por el egocentrismo individualista vacío de verdadero amor, encerrados en nosotros mismos y ciegos para el prójimo. Así, caemos en la cultura del mínimo esfuerzo, olvidando la cruz de Cristo que invita a mirar por los demás, y ser cristiano ya no es una prioridad de cada día sino un ideal ajeno a la vida. Es pues hora de renovarnos y volver a nuestro origen que es Cristo, fundamento de nuestra identidad, hacernos acompañar por Él y su cruz, pues Cristo es el que padeció en la cruz, y no es algo fabricado como una historia de cine o de una revista.

Fr. Achille Banga Awule en**:** L*a natividad de Cristo y la figura comercial de papa Noel/santa Claus* estudia la transformación de la Navidad en una fiesta meramente comercial por la fuerza arrolladora del mundo económico. Primero nos explica el sentido de la Navidad como fiesta de la Encarnación de Dios. Y luego nos presenta su actualidad popular en santa Claus, desde San Nicolás del S.III protector de los niños, y su transformación en fiesta comercial que llegó hasta Coca-Cola y otras muchas empresas. La reacción Francia y otros países ante esta confusión y abuso. La defensa intelectual del mito por Lévi-Straus y otros, y el gran impulso comercial a papá Noel en el mundo económico. En fin, nos dice Achille: amor a los niños y regalos sí, pero la Navidad auténtica, de Cristo Dios hecho hombre, también, pues sólo Él nos

llena toda la vida y no puede ser sustituido por regalos y fiestas, que invitan al egoísmo infantil y la familia cerrada al prójimo, olvidando la paz y el amor en la tierra que Cristo nos trajo. Papá Noel/Santa Claus es un personaje folclórico, ficticio y mítico vinculado a la Natividad de Cristo de forma legendaria y paganizada por intereses comerciales capitalistas que borran el misterio de la Santa Encarnación al transformarla en una mera fiesta infantil y consumista. Por eso, hay que volver a la Navidad de verdad y conceder a los niños el privilegio de celebrarla para honrar al Dios hecho hombre, pues la Navidad es encuentro con Cristo que viene a darnos su paz y amor. Así, reforzaremos nuestros lazos familiares, fraternales y de amistad en Dios encarnado. Jesús sale a nuestro encuentro y llama a nuestra puerta para llenarnos de amistad y paz. Acojámoslo, pues, y celebremos la fiesta de Navidad con mayor fervor para que seamos iluminados en la tierra por su Encarnación podamos saborear la plenitud de su amor con el gozo del cielo.

El CAMINO A LA SANTIDAD SEGÚN SAN AGUSTÍN

NELSON DAMIAN MWENDA

Introducción

En la vida de san Agustín el tema de santidad está en el centro de todo, porque es el fin al que el hombre ha sido destinado. El habla de su experiencia: el camino del pecador a la gracia de Dios. Desde su experiencia, el Padre de la Iglesia percibió que la vida del hombre en el mundo tiene tres momentos, el de la creación de Dios por su amor, el del pecado del hombre que pierde el amor de Dios, y también el de la fuerza que recibe de Dios para volver al fin de que ha sido destinado por él. Para conocer que ha roto la buena relación con el creador, el hombre tiene que buscar la fuerza en Dios.

De hecho, este artículo tiene la intención de mostrar los pasos que el hombre puede seguir para llegar a la santidad. Estos pasos, como guiados por san Agustín se mueven de la interioridad a la exterioridad del hombre, del conocer al actuar, del creer al vivir una vida llena de Dios. Y al fin ser consistente en el proceso del buscar lo mejor de todo en el mundo.

1. Naturaleza de la santidad

"Nos hiciste para ti, Señor y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti" (*Conf.,* I, 1). La vida de hombre en el mundo está envuelva en muchas preocupaciones. Sabiendo lo que pasa con los seres humanos, san Agustín nos muestra la esperanza que hay ante nosotros. El Santo se dirige a Dios en las Confesiones, la síntesis de toda su vida. Es la inquietud del corazón lo que le lleva al encuentro personal con Cristo; le lleva a comprender que ese Dios que buscaba fuera de sí es el Dios cercano a cada ser humano, el Dios cercano a nuestro corazón, más íntimo a nosotros que nosotros mismos (cf. *Ibid.*, III, 6, 11). La presencia de Dios en el hombre es profunda y al mismo tiempo misteriosa, pero puede reconocerse y descubrirse en la propia intimidad: no hay que salir, afirma el convertido: "vuelve a ti mismo. La verdad habita en lo más íntimo del hombre. Y si encuentras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo. Pero, al hacerlo, recuerda que trasciendes

un alma que razona. Así pues, dirígete adonde se enciende la luz misma de la razón" *audiencia general del papa (2018).* Dios mismo, Amor, es origen e iniciador de la santidad a la que nos llama, por la fuerza de su Espíritu, comunicado a los redimidos en virtud en la Pascua de Jesucristo. La presencia vivificante del Espíritu de Dios hace posible que el amor divino asuma al amor humano (Rom 5,5). Y lo haga vivencia de caridad. Ella es el don primero e imprescindible, vinculo de perfección y plenitud de la ley.

2. El camino hacia la Santidad

Cada uno de nosotros está llamado a ser santo. La santidad está dentro de nosotros como gracia y don de Dios. Para san Agustín consiste en tener una vida llena de Dios. Esto es lo que da vitalidad a la vida, y por eso san Agustín exclama: "Vida será mi vida llena de ti" (*Conf.* X, 28). Un santo es un hombre con una fe plena y que vive según la voluntad de Dios. Leemos en la Sagrada Escritura: "Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo" (Lev 19,2), y también "Vosotros, pues, sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 4,48).

Ser santo es recibir la gracia de Dios, la gracia del bautismo la gracia de la remisión, la gracia del nuevo testamento. Para san Agustín el hombre santo es uno que dedica su vida a hacer la voluntad de Dios. Los que quieren ser santos necesitan ponerse en camino todos los días, teniendo en cuenta que la santidad no se alcanza plenamente aquí en el mundo actual; que cada día hay que luchar para llegar a la plenitud en Dios. Por eso, la Iglesia reza todos los días, pide perdón por los pecados, reconociendo con humildad que todos los miembros de la Iglesia están peregrinando para buscarla. Hay que aprender y saber las condiciones necesarias de este proceso. Como la iglesia está en camino, todos sus miembros deben colaborar para acercarse a este fin salvífico. Si bien es cierto que la gracia de Dios prepara la voluntad del hombre, el mismo ser humano usando su libre albedrío debe colaborar con la gracia, haciendo lo que puede y lo que está en sus manos, pero sobre todo confiando y orando para que Dios continúe actuando en su interior.

3. El hombre ha sido creado por Dios

El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Él y para Él. Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar. Él nos ha creado a su imagen para entablar una posible relación con nosotros, y nos ha hecho capaces de conocer y de amar más allá de lo material y finito. Si nos ha creado con espíritu, es para que lo conozcamos y lo amemos. De todas las criaturas visibles sólo el hombre es "capaz de conocer y amar a su Creador" (GS, 12,3); es la "única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma" (*Ibid*. 24,3); sólo él está llamado a participar, por el conocimiento y el amor, en la vida de Dios. Para este fin ha sido creado y ésta es la razón fundamental de su dignidad.

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento, pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su creador (GS, 19,1).

Todos estamos llamados a ser testigos del amor de Dios, pero existen muchas formas existenciales de testimóniarlo. De hecho, el Papa Francisco refiriendo al gran místico san Juan de la Cruz en su *Cántico Espiritual*, dice que él prefería evitar reglas fijas para todos y explicaba que sus versos estaban escritos para que cada uno los aproveche a su modo. Porque la vida divina se comunica a unos de una manera y a otros de otra. (GE, 11).

Ya desde la creación, Dios tenía su plan de salvación para todos los hombres. Dicho plan nace de su gran amor. Pero esta Salvación nunca viene libre sino condicionada por lo que él manda y nos enseña. Cuando san Agustín buscaba la verdad del hombre en el mundo descubre algo muy importante: Dios es quien siempre llama, quien siempre busca y quien se encarga personalmente de cada uno de nosotros.

Dios ha dotado al hombre de mente, inteligencia y memoria para que lo conozca, lo ame y pueda así participar en la vida divina. Un aspecto característico que distingue a hombre de las

otras criaturas es que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Este distintivo es el que otorga al hombre su libertad y responsabilidad para su vida santa. Por lo tanto, el hombre no puede vivir al margen de su creador.

4. El pecado ha roto la tendencia del hombre

Según san Agustín el hombre ha sido formado originalmente por Dios, se ha deformado con el pecado y debe ser re-formado por Dios mismo en Cristo (Ps 65,4). El pecado es un acto o un deseo humano contrario a la ley eterna. Es una ofensa a Dios, a quien desobedece en vez de responder a su amor. El hombre se perdió por primera vez a causa del egoísmo desobedeciendo a su creador (cf. CIC., 397-406). De hecho, san Agustín advierte que, cuando el amor del hombre se pone en movimiento incluso desde sí mismo hacia las cosas que están fuera de él, comienza a hacerse tan vano como las cosas con las que anda y, en cierto modo, a regalar, en plan derrochador, sus fuerzas (*Sermón* 96.2). El pecado es la incapacidad para guardar la ley de Dios y sostener en alto su justicia. Para san Agustín, el pecado es "una desobediencia a Dios y una transgresión de sus mandamientos" (*Ciudad de Dios*, XIV, III,1-2). Para el Santo de Hipona, el pecado puede ser cometido por acción o por omisión, y es una manifestación de la debilidad humana y una falta de voluntad para hacer el bien. Es una falta de amor a Dios y una inclinación hacia el egoísmo y la satisfacción de los deseos propios. Considera que el pecado es la causa de todos los males del mundo y que sólo a través de la gracia divina se puede alcanzar la salvación (*Ibid.*).

Según san Agustín, la razón es fundamental en la lucha contra el pecado y las pasiones. A través de ella se puede discernir entre lo bueno y lo malo, y se puede controlar las pasiones para evitar cometer pecados. La razón debe estar guiada por la fe y la gracia divina para ser efectiva (*Ibid.*).

El pecado forma parte del hombre y de su existencia, no se puede ignorar o dar a esta realidad oscura otros nombres, otras interpretaciones, como ha ocurrido en las corrientes del iluminismo o del secularismo. Si se admite el pecado, se reconoce al mismo tiempo una profunda relación del hombre con Dios, pues al margen de esta relación hombre - Dios, el mal del pecado no se presenta en su verdadera dimensión, aun cuando siga estando presente

obviamente en la vida del hombre y en la historia. El pecado pesa con tanta mayor fuerza sobre el hombre como realidad oscura y nefasta cuando menos se le conoce y reconoce, cuando menos se le identifica en su esencia de rechazo y oposición a Dios. Sujeto y artífice de esta opción es naturalmente el hombre, que puede rechazar el dictamen de la propia conciencia, aun sin referirse directamente a Dios, pero este gesto insano y nefasto adquiere su significación negativa sólo cuando se contempla sobre el trasfondo de la relación del hombre con Dios (*Juan Pablo* II, 1986, n.1). Quien no está con Cristo esta contra él y quien no reúne con él desparrama (*Sermón,* 71,37).

El relato del pecado original es de más valor para el hombre por el hecho de haber sido inducido por el tentador. Aparte de la doctrina de que Adán fue representante, la cabeza de la raza humana, y de que todos los seres humanos, representados por él, pecan en él, en la experiencia común el pecado es inducido por el pecado anterior. En Adán e individualmente, somos pecadores culpables y afectados, pero ningún ser humano ha sido la fuente del origen absoluto del pecado en el universo. Por eso tenemos que luchar por todas maneras contra los pecados y buscar buenas relaciones con Dios.

5. Reconocimiento del pecado como paso a la santidad

Al mirar a Dios, los hombres reconocen que existe el pecado, pero también pueden descubrir que existe el perdón, la misericordia, especialmente a la luz del misterio de Cristo. Para descubrir lo que es el pecado necesita reconocer que la vida está íntimamente relacionada con Dios, que existen como seres humanos desde un proyecto de amor maravilloso. Es entonces cuando se dan cuenta de que Dios llama a cada uno de sus hijos a una vida feliz y plena en el servicio a los hermanos, y que pide, para ello, que vivan conforme a los mandamientos.

Es triste haber cometido tantas faltas, haber fallado a Dios, haber herido al prójimo. Es doloroso reconocer que el hombre ha incumplido sus buenos propósitos, que ha cedido a la sensualidad o a la soberbia, que ha preferido el egoísmo a la justicia, que ha buscado mil veces la propia satisfacción y no la sana alegría de quienes viven a su lado. Pero la mirada puesta en Cristo, el descubrimiento de la Redención debería llevarlos a la confianza. La

misericordia es mucho más fuerte que el pecado; el perdón es la palabra decisiva de la historia humana, de una vida concreta y llena de heridas.

El pecador ha de recordar que hay un Padre que busca al hijo fugitivo, como lo explica Jesús en la parábola de la misericordia (Lc 15), y, en el fondo en todo su mensaje de Maestro bueno. Ha de descubrir entonces que, si ha sido muy grande el pecado, es mucho más poderosa la misericordia (cf. Rm 5,20). Ha de estar seguro de que el amor lleva a Dios a buscar al hombre que llora desde lo profundo de su corazón cada una de sus faltas. Cristo vino al mundo como Salvador, Cristo vino al mundo para que quienes no ven vean y quienes no ven sigan ciegos. Las debilidades necesitan solamente ser reconocidos y ser confesados. El hombre cuando se confiesa muestra que tiene necesidad de Dios.

6. Quien conoce el pecado se abre a la humildad

Con todo si quieres que él te perdone reconócete pecador (cf. *Sermón,* 20,2); que tu pecado te tenga a ti por juez no por protector, como dice el salmo "porque reconoces mi iniquidad y mi pecado está siempre ante tí. Señor ten misericordia de mí, sana mi alma porque he pecado contra ti". Dios ha prometido ya el perdón a todos los que se aparten de sus pecados; independientemente de cuándo se conviertan, olvidará todas sus maldades y le dará la libertad.

Ante todo, el cristiano sabe que Cristo es autor de la humildad represor del orgullo, Dios médico humilde que por eso se hizo hombre (cf. *Sermón,* 77). Dios mismo es el que enseña la humildad, no solo con la palabra sino también con su ejemplo. Él ha enseñado a través de la Sagrada Escritura, que por eso Dios resiste a los soberbios y a los humildes en cambio les da su gracia. El hombre tiene que pensar si le es posible, a qué gran precipicio es empujado, si no comparte la humildad de Dios. San Agustín por humildad confiesa su error primero. No consideraba, dice, que la fe fuera prevenida por la gracia de suerte que por ésta nos es otorgado todo lo que convenientemente pedimos, sino que no podríamos creer sin la predicación previa de la verdad.

Su confesión es la maravillosa exposición de un alma desnuda, examina en ellas ve lo que fue en realidad cuando estaba abandonado a sí mismo. Que camino de Damasco tan largo y

penoso el que cruza desde las playas ardientes de Cartago, sartén de culpables amores, hasta el amanecer de la gracia en su alma. En Milán busca una senda para llegar a Dios y la encuentra cuando abraza la humildad del mediador entre Dios y el hombre, el hombre Cristo Jesús que es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos.

> ¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo; me retenían lejos de ti cosas que no existirían si no existieran en ti. Pero tú me llamaste y clamaste hasta romper finalmente mi sordera. Con tu fulgor espléndido pusiste en fuga mi ceguera. Tu fragancia penetró en mi respiración y ahora suspiro por ti. Me gustó su sabor y por eso ahora tengo más hambre y más sed de ti. Me tocaste y con tu tacto me encendiste en tu paz (*Conf.,* X, 27, 38).

Esto significa que lo más importante es después saber la verdad de la vida, la vida de pecado, que hay que hacer algo muy humilde de reconocimiento a Dios y buscar la manera que le ayude a acercarse a él. Siempre Dios llama a todos ser a sus hijos y seguidores de sus mandamientos. Entonces solamente en el don de humildad podemos mejorar nuestra lucha de la vida y caminar adelante en las manos del Señor. San Agustín insiste sobre ello en sus escritos y más allá en su vida.

7. El que conoce su pecado busca la gracia de Dios

Dios interviene y acompaña desde el principio hasta el final de toda obra buena. El querer, el creer y el perseverar es un don de Dios. Ya que el principio y el perfeccionamiento de la fe tiene su origen en la gracia, no en los méritos. La gracia es un don gratuito de Dios y se concede a los hombres no porque son dignos de ella, sino porque Él quiere. Sobre ello san Agustín especifica: "Lluvia abundosa es su gracia no adquirida por nuestros méritos sino otorgada gratuitamente como lo indica la misma palabra gracia y nos la dio no porque éramos dignos sino porque quiso" (*De Trinitate* IV, 1,2).

San Agustín aborda ampliamente el tema de la gracia sobre todo en el contexto de su lucha contra el pelagianismo. De hecho, su doctrina brilló y fue decisiva en el debate en torno al pecado original.

Sobre la agudeza del tema de la gracia abordado por san Agustín, el teólogo Arias constata que "la sola enumeración del temario sobre el cual la penetración profunda del genio agustiniano ha vertido luz, causa admiración y pasmo" (ARIAS, 1955). El Santo de Hipona estudia al hombre desde la aurora de su inocencia recién formado por la sabiduría del Creador, su desobediencia primera y las consecuencias de su culpa en sí y en sus descendientes. También aborda el tema de la gracia como medicina y ayuda, conocimiento y amor. Según el Obispo de Hipona la gracia es una necesidad absoluta para todos y cada uno de los actos saludables incluso el *initium fidei*. Para san Agustín existen por tanto una relación intrínseca entre la gracia y el libre albedrío que juntos aportan beneficios que ayuda a la renovación interior y robustecimiento del alma.

Agustín lleva en su alma y en su carne los trazos característicos del cristiano el sentimiento del pecado y de la bajeza del hombre sin Dios. Él conoce desde la experiencia personal ese alejamiento de Dios, de esclavitud y miseria que son consecuencias del pecado y el fondo de la indigencia (cf. ARIAS, 1955, p.7).

Ahora bien, la gracia es una realidad compleja y esta complejidad queda constatada también en el pensamiento agustiniano. De hecho, Luis Arias subraya este dato al afirmar que
La gracia desde la perspectiva agustiniana es un conjunto múltiple y complejo de socorros divinos que amortigua pasiones esclarece inteligencia, mueve voluntades, impulsa a obrar, hace semejantes a la santísima Trinidad y diviniza. Es medicina y suavidad que remite pecados, condona deudas, destierra temores y nos arroja en los brazos bondadosos de Dios. El principio dinámico de este bosque de impulsos, solicitaciones, esperas y apremios es como un conocer y un amar. Se vigoriza las potencias del alma compone desordenadas pasiones, eleva hacia Dios, afina el amor y es centro de gravitación de las almas. Hace esto mediante tres acciones, sanar, liberar y deleitar (*Ibid.*, p.14).

De todos modos, la gracia es un don y una tarea para el hombre. La gracia como don está disponible para todos de forma gratuita y libre. La tarea por parte del hombre, para que esta gracia sea fructífera, consiste en reconocer y creer en Dios. Creer en Dios implica un dinamismo de caminar hacia Él. La gracia, por tanto, es

un regalo divino que no depende de nuestros méritos. A pesar de las faltas y fracasos, Dios ofrece su gracia de manera gratuita, mostrando su amor incondicional hacia cada uno. Por eso, el Apóstol san Pablo enseña que, *por medio de su sangre conseguimos la redención, el perdón de los pecados, gracias a la inmensa benevolencia que ha prodigado sobre nosotros, concediéndonos todo tipo de sabiduría y conocimiento* (Ef 1,7). Dicho de otra manera, a través de la obra redentora de Jesucristo, obtenemos el perdón de los pecados y la oportunidad de una nueva vida en comunión con Dios.

La gracia de Dios tiene un poder transformador que impacta la mente, el corazón y las acciones. Es un proceso continuo que invita a crecer y ser santificados por su amor redentor. Es una fuerza poderosa que trabaja en los hombres para cambiar sus corazones y sus vidas. En la Carta a Tito, San Pablo subraya la fuerza transformadora de la gracia diciendo: "*Porque la gracia de Dios se ha manifestado para salvación a toda la humanidad que nos enseña a renunciar a la impiedad y a los deseos mundanos y vivir con sensatez, justicia y piedad"* (Tt 2,11-12). Eso implica que a medida que se sumergen en su gracia y permiten que su Espíritu Santo obre en la gente, experimentan una transformación interior que les capacita para vivir una vida en conformidad con los principios divinos en la vida cristiana. Lo fundamental es que Dios te posea sin reservar nada desde la raíz hasta el último latido del ser. El gozo de Dios encierra en sí mismo su sentido y su fin. Tal es la nueva justicia beneficio de la gracia. Con ella se hace el precepto gustoso.

8. La oración como mediación de la gracia de Dios

San Agustín describe la gracia como rocío de la aurora que viene a fecundar la esterilidad de las arideces desérticas de nuestros corazones. Para él, la gracia nos ayuda a romper las cadenas del pecado, y sanar la innata debilidad y a iluminar las densas tinieblas de la noche oscura lejos de Dios. Añade también que la gracia nos ofrece salvación, perdón y transformación. Libera de la carga de tratar de ganar la salvación y brinda una esperanza eterna en el Salvador (cf. ARIAS, 1955, p.7). Para conseguir estos frutos de gracia hay que orar. La oración que vuelve al corazón; que reconoce que Dios es la hermosura, siempre antigua y siempre nueva; que admite que en Dios se presencializa la eterna verdad, la verdadera caridad y la amada eternidad (cf. *Conf.*, X, 27). Según el Santo de

Hipona, la gracia de Dios capacita al hombre para conocer el gran amor que puede fomentar solamente teniendo buena relación con Él a través de las oraciones, súplicas y alabanzas desde la Palabra de Dios. De ahí el imperativo de leer la Biblia como Palabra de Dios para poder encontrar y escuchar a Dios que nos habla a través de ella (cf. *Ratio institutionis*, nº 43-50). La oración nos abre a la acción eficaz y santificadora de Dios. En esta línea san Agustín dice: "Tu deseo es tu oración, y si continuo es tu deseo, continua es tu oración. No en vano dijo el Apóstol, Orad sin interrupción… Si no quieres interrumpir la oración, no interrumpas tu deseo. Tu deseo continuado es tu voz continuada" (*Comentarios a los Salmos,* 37,14). La oración es el medio por el cual el ser humano se comunica con Dios y establece una relación íntima y personal con Él. San Agustín consideraba la oración como un diálogo amoroso, donde el individuo se dirige a Dios con humildad y sinceridad, expresando sus sentimientos, pensamientos y deseos más profundos. Debe ser un acto de entrega total a Dios, reconociendo su grandeza y misericordia. Es a través de la oración como el ser humano encuentra consuelo, fortaleza y dirección en su vida espiritual. Es un acto del hombre interior, que no consiste en el movimiento externo ni en el sonido de la voz exterior. Es el corazón el que tiene que sentir y pronunciar la plegaria del Salvador. Es una locución con Dios. Es preciso hablarle desde dentro; así la oración saldrá del fondo del alma, oración que penetrará los cielos y llegará hasta los pies del Señor, de donde no se apartará hasta que no sea escuchada.

La oración es ejercicio interior del alma, con una advertencia amorosa a Dios. San Agustín no lo específica y sí habla de las partes de la oración es cuando trata de las plegarias litúrgicas que la comunidad cristiana y los sacerdotes rezaban principalmente durante la administración de los Sacramentos (*Ibid.*, 37, 15). Estos como actos distintos, aunque en realidad los vocablos podrían significar una misma cosa. Aunque san Agustín no estudia directa y sistemáticamente el tema de la oración, sin embargo, se registran en sus obras sobre todas las cuestiones que en torno a ella pueden plantearse. Su riqueza y profusión de ideas puede esclarecer los puntos de carácter doctrinal que posteriormente se han ido suscitando. Plantea el tema de la necesidad de la oración, que él ha tratado en muchos lugares de sus libros. Es un tema ampliamente explicado en sus instrucciones a la comunidad cristiana.

El que conoce la gracia de Dios reconoce también que necesita la oración. Es en la oración donde el hombre está en unión con Él. La constancia en la oración da unos frutos que nos ayuda a afianzar nuestra relación con Dios. La Biblia como Palabra de Dios es la fuente de oración por excelencia porque es el lugar donde Dios y el hombre se encuentran.

La Virgen María como discípula perfecta de Jesús es un modelo para todos los creyentes en la oración. Ella nos enseña y nos ayuda a rezar. Ella es la imagen de la Iglesia orante. Ella es nuestra intercesora. Por eso, san Agustín nos dice que "santa María es una porción de la iglesia, un miembro santo, un miembro excelente, un miembro supereminente, pero al fin miembro de un cuerpo entero" (cf. *Sermón* 72A, 7).

Conclusión

La intención de este trabajo ha sido tratar la santidad como un camino de perfección. Para ello hemos tomado como referencia la experiencia y el pensamiento de san Agustín. También hemos informado sobre los pasos de la vida desde el mundo hacía el Creador, para enseñar cómo se puede llegar a la santidad. Son pasos para que el hombre pueda comprender los contenidos de la vida y alcanzarlos para llegar a la plenitud de Dios. Ha sido un camino hacia el encuentro con las acciones del plan salvífico de Dios a través de su gracia. Porque, por su gracia, el hombre llega a conocer la belleza de la plenitud salvífica.

La vida del nuestro padre san Agustín desde su nacimiento hasta la muerte enseña cómo el ser humano puede luchar para llegar a la vida eterna. Especialmente, es en su obra, *Las Confesiones*, donde muestra su necesidad de amor de Dios: "tarde te amé". Es un llanto de san Agustín, después del descubrimiento de la felicidad que hay en Dios, y también a través de sus *Sermones* muestra, los pasos para mejorar la vida en el mundo. Él nos comunica su vida en *Las Confesiones* y otros escritos donde indica que la santidad es una realidad en la que cada ser humano tiene que pensar y aprender a buscarla. Es mi exhortación, a cada uno, que quiere reconocer la invitación a la santidad, a buscar la

plenitud y a luchar para encontrar lo mejor de lo mejor, como san Agustín, en Dios y así encontrar la felicidad de vivir de su amor.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA (2014), *Obras completas de san Agustín. Sermones* Tomos 1-3), Vols. 7, 10 y 23.

ANOZ, J. (2007), *Agustín de Hipona. Las confesiones*, Madrid, San Pablo.

ARIAS, L. (1955), "San Agustín doctor de la gracia": *Salmanticensis* 2 (1955) 3-41; También en, *Varios* 35 A (088) 3-41.

CAYETANO DIAZ, J. (1944), *La ciudad de Dios* Vol BAC: Madrid.

Orden de san Agustín. (2020). *Plan de formación Agustiniana. Ratio Instituionis Ordinis Sancti Augustini.* Roma: Pubblicazioni Agostiniane.

PAPA BENEDICTO XVI (2008), *Audiencia general miércoles 3.9.2018 en: https://www.vatican.va.*

PAPA FRANCISCO (2018), *Gaudete Et Exsulte. Exhortación apostólica sobre la llamada a la santidad en el mundo actual*. Madrid, San Pablo.

LUIS ARIAS OSA., *La santísima Trinidad*, https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm.

LA AMISTAD EN SAN AGUSTÍN COMO MEDIO DE ENCUENTRO CON DIOS

FIDELIS MARUBITOBA TARANYA

Introducción

La amistad es una de las necesidades y valores humanos más fundamentales. Puede enriquecer nuestras vidas, apoyar nuestro crecimiento e inspirar nuestra creatividad. Pero ¿cuál es la naturaleza y el propósito de la amistad? ¿Cómo se relaciona con nuestra relación con Dios? Estas son algunas de las cuestiones que S. Agustín, uno de los pensadores y escritores cristianos más influyentes, exploró en sus obras. En este artículo, se argumentará que la amistad es un medio para encontrar a Dios en el pensamiento y la experiencia de Agustín. El artículo examinará cómo las primeras amistades de Agustín se basaron en ambiciones y placeres mundanos, y cómo lo dejaron insatisfecho e inquieto. Luego, el artículo explicará cómo la conversión de Agustín al cristianismo cambió su visión de la amistad, haciéndolo buscar amigos que compartieran su amor por Dios y la verdad. Finalmente, el artículo discutirá cómo las amistades maduras de Agustín, especialmente con Alipio, Nebridio y Mónica, le ayudaron a crecer en fe y sabiduría, y cómo reflejaron su comprensión de la Trinidad y la Iglesia. Al analizar las opiniones y experiencias de la amistad de Agustín, este artículo espera mostrar cómo la amistad puede ser una forma de encontrar a Dios y participar en su vida Divina.

1. Naturaleza y propósito de la amistad

La amistad es un tipo de relación entre dos o más personas que comparten intereses, creencias y valores comunes. Estos puntos en común forman la base de la amistad. Sin embargo, la amistad es más que un simple interés compartido. Es un vínculo que se forma a través de la confianza, el respeto mutuo y la empatía. Según C. S. Lewis (1960, p.77), la amistad es "el menos biológico, orgánico, instintivo, gregario y necesario… el menos natural de los amores". La amistad hace la vida más placentera y enriquece las experiencias cotidianas (MORAHAN, 2018). Pero ¿cuál

es la naturaleza y el propósito de la amistad? ¿Cómo se relaciona con nuestra relación con Dios? Estas son algunas de las cuestiones que San Agustín, uno de los pensadores y escritores cristianos más influyentes, exploró en sus obras.

Así, según Agustín, la naturaleza de la amistad se basa en el amor a Dios y a la verdad. Distinguió entre distintos tipos de amistad, como las basadas en la utilidad, el placer o la virtud (O'DONNELL, 2005). Sostuvo que sólo la amistad de la virtud, que tiene sus raíces en el amor de Dios, es verdadera y duradera. También afirmó que la amistad es un regalo de Dios y un camino hacia Dios (WAWRYTKO, 1987). Y cómo lo entenderá Teófilo Viñas, Agustín compartiendo la definición ciceroniana de que "amistad viene de amor" sintió que este amor también debería ser "mutuo y gratuito" (TEÓFILO, 2019, p.33). Agustín creía que la amistad nos ayuda a crecer en fe y sabiduría, y a participar en la vida divina de la Trinidad y la Iglesia (ROLLINS COLLEGE).

El propósito de la amistad, entonces, es ayudarnos a encontrarnos con Dios y a parecernos más a Él. La amistad es una forma de compartir nuestras alegrías y tristezas, nuestras esperanzas y temores, nuestras dudas y preguntas, con quienes nos aman y a quienes amamos. La amistad es una forma de apoyarse y desafiarse mutuamente, de aprender y enseñar, de dar y recibir. La amistad es una manera de reflejar el amor y la gracia de Dios a los demás, y de ser testigos de su presencia y acción en el mundo.

2. La experiencia de amistad de San Agustín

Agustín nació en el año 354 d.C. en Tagaste, un pueblo del norte de África. Creció en un ambiente religioso mixto, con un padre pagano y una madre cristiana. Fue un estudiante brillante y curioso, que destacó en Retórica y Filosofía. También tenía un fuerte deseo de amistad, que consideraba uno de los mayores bienes de la vida (MORAHAN, 2018). Sin embargo, sus primeras amistades se basaron en ambiciones y placeres mundanos, más que en el amor de Dios y la verdad. Él y sus amigos disfrutaban de actividades intelectuales y sensuales, como la bebida, el juego, el teatro, la poesía y el debate. También buscaban la fortuna y la fama, compitiendo por honores y puestos en la sociedad romana. Agustín asegura, más tarde en sus *Confesiones,* que estaba "enamorado del amor" y que era "esclavo de la lujuria" (*Confesiones*, 3.1),

(O'DONNELL, 2005, p.18). También admitió que estaba "engreído de orgullo" y que "se jactaba entre [sus] amigos de [sus] actos depravados" (*Confesiones*, 2.3) (O'DONNELL, p.15).

Sin embargo, estas amistades mundanas no satisfacían el corazón inquieto de Agustín, que buscaba algo más. Sintió una sensación de vacío e insatisfacción, que intentó llenar con más ambiciones y placeres. También experimentó el dolor y la pena de perder a sus amigos, ya sea por muerte o por separación. Uno de sus amigos más cercanos, a quien nunca nombró, murió cuando Agustín tenía 19 años. Esta pérdida devastó a Agustín, quien se dio cuenta de que su amistad se basaba en "un vínculo de afecto humano" más que en "la estabilidad de la voluntad [de Dios]" (*Confesiones*, 4.4) (O'DONNELL, p.25). También Agustín se mudó de un lugar a otro, dejando atrás a sus amigos y haciendo otros nuevos, pero nunca encontró una amistad verdadera y duradera. Más tarde escribió que estaba "alejándose de [Dios], siendo seducido y seduciendo, siendo engañado y engañando" (*Confesiones*, 5.7) (O'DONNELL, p.32).

Según Wawrytko (p.406), las primeras amistades de Agustín se caracterizaron por "una falta de reciprocidad, e igualdad", y no lograron satisfacer su anhelo más profundo de Dios.

2.1. La conversión de Agustín: una nueva visión de la amistad

La conversión de Agustín al cristianismo fue un proceso gradual y complejo que implicó diversas influencias y etapas. Inicialmente se sintió atraído por la secta maniquea, que prometía ofrecer una explicación racional del problema del mal y una forma de salvación a través del conocimiento (BROWN, 2000, p.85). Sin embargo, pronto se desilusionó de las enseñanzas maniqueas, que encontró inconsistentes y contradictorias. Luego encontró la predicación elocuente y persuasiva de Ambrosio, el obispo de Milán, quien expuso los errores del maniqueísmo y presentó la fe cristiana de una manera más atractiva y razonable (CHADWICK, 1991, p.36). Agustín también sintió la influencia de su madre Mónica, quien oró fervientemente por su conversión y le impulsó a abrazar la Iglesia Católica (CLARK, 2010, p.97).

El momento decisivo de la conversión de Agustín llegó en el año 386, cuando tenía 32 años. Estaba en un jardín de Milán, donde escuchó la voz de un niño que decía "Toma y lee, toma y lee". Él interpretó esto como una señal divina y tomó un libro de las cartas de S. Pablo que tenía cerca. Lo abrió al azar y leyó el siguiente pasaje: "*No en alborotos y borracheras, no en lujuria y libertinaje, no en contiendas y envidia, sino revestíos del Señor Jesucristo, y no hagáis provisión para que la carne satisfaga sus concupiscencias*" (Rom13:13-14). Estas palabras tocaron su corazón y lo convencieron de renunciar a su estilo de vida mundano y abrazar la fe cristiana. Fue bautizado por Ambrosio en la Pascua del año 387, junto con su hijo Adeodato y su amigo Alipio (CLARK, p.99).

La conversión de Agustín al cristianismo cambió profundamente su visión de la amistad. Se dio cuenta de que sus amistades anteriores se basaban en ambiciones y placeres mundanos, y que no satisfacían su corazón inquieto, que buscaba algo más. También se dio cuenta de que sus verdaderos amigos eran aquellos que compartían su amor por Dios y la verdad, y quienes lo ayudaban a crecer en fe y sabiduría. Trató de cultivar ese tipo de amistades, tanto dentro como fuera de su comunidad monástica. Mantuvo una estrecha relación con Alipio, quien lo acompañó desde Milán a África y se convirtió en su obispo coadjutor en Hipona (O'DALY, 2004, p.121). También se hizo amigo de Nebridio, otro ex-maniqueo, que se unió a él en sus investigaciones filosóficas y teológicas (RIST, 1994, p.143). También apreciaba su amistad con su madre Mónica, quien murió poco después de su Bautismo, y que consideraba un modelo de virtud y piedad cristiana (WETZEL, 2012, p.27).

2.2. Las amistades maduras de Agustín: el encuentro con Dios y la Trinidad

Después de su conversión al cristianismo, Agustín desarrolló una nueva comprensión de la amistad, basada en el amor a Dios y la verdad. También formó nuevas amistades, especialmente con Alipio, Nebridio y Mónica, quienes lo ayudaron a crecer en fe y sabiduría. Estas amistades reflejaban su comprensión de la Trinidad y de la Iglesia, ya que las veía como regalos de Dios y caminos hacia Dios.

Alipio fue compañero de Agustín, compañero converso y obispo coadjutor en Hipona. Acompañó a Agustín desde Milán a África y compartió su vida monástica. También apoyó a Agustín en su labor pastoral y teológica, y lo defendió contra los donatistas y los pelagianos. Alipio era un amigo leal y fiel, que amaba a Agustín con un amor puro y espiritual. También desafió a Agustín a buscar un conocimiento más profundo de Dios y a vivir una vida más virtuosa. Agustín elogió a Alipio como "un hombre de notable santidad y un amigo muy fiel" (CLARK, p.99).

Nebridio fue otro ex-maniqueo que se unió a Agustín en sus investigaciones filosóficas y teológicas. Fue un pensador brillante y curioso, que hizo a Agustín muchas preguntas sobre la naturaleza de Dios, el alma, el mal y el libre albedrío. También animó a Agustín a leer las obras de los platónicos, que le ayudaron a apreciar la trascendencia y la inmutabilidad de Dios. Nebridio era un amigo sincero y humilde, que buscó la verdad con Agustín y compartió sus ideas con él. Agustín admiraba a Nebridio como "un entusiasta buscador de la sabiduría" y "un examinador muy agudo de las cuestiones más abstrusas" (CLARK, p.98).

Mónica fue la madre de Agustín, quien oró fervientemente por su conversión y lo apoyó en su camino espiritual. Fue una mujer devota y piadosa, que vivió una vida de caridad y servicio. También tenía un don místico y profético, que le permitía tener visiones y escuchar la voz de Dios. Era una amiga cariñosa y gentil, que consolaba a Agustín en sus problemas y se regocijaba con él en sus bendiciones. También enseñó a Agustín a confiar en la providencia de Dios y a tener esperanza en la ciudad celestial. Agustín honró a Mónica como "la sierva de los siervos (de Dios)" y "una madre no sólo para (su) carne, sino mucho más para (su) espíritu" (CLARK, p.97).

Estas amistades ayudaron a Agustín a crecer en fe y sabiduría, ya que compartían su amor por Dios y la verdad. Reflejaban también su comprensión de la Trinidad y la Iglesia, unidas por el vínculo de la caridad y el don del Espíritu. Agustín veía a sus amigos como imágenes de la Trinidad, ya que expresaban los atributos divinos de bondad, verdad y belleza. También veía a sus amigos como miembros de la Iglesia, ya que participaban de la vida divina del Padre, del Hijo y el Espíritu Santo. Agustín escribió:

“Donde hay verdadera amistad, allí está Dios. Y donde está Dios, allí está la Trinidad” (CHADWICK, p.114).

Conclusión

En este artículo he sostenido que la amistad es un medio para encontrar a Dios en el pensamiento y la experiencia de Agustín. He examinado cómo las primeras amistades de Agustín se basaban en placeres y ambiciones mundanas, y cómo lo dejaban insatisfecho e inquieto. Luego he explicado cómo la conversión de Agustín al cristianismo cambió su visión de la amistad, haciéndolo buscar amigos que compartieran su amor por Dios y la verdad. Finalmente, he analizado cómo las amistades maduras de Agustín, especialmente con Alipio, Nebridio y Mónica, lo ayudaron a crecer en fe y sabiduría, y cómo reflejaron su comprensión de la Trinidad y la Iglesia.

La amistad es un don de Dios y un camino hacia Dios, como descubrió y demostró Agustín en su vida y sus escritos, y nos ayuda a crecer en fe y sabiduría, y a participar de la vida divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La amistad también nos ayuda a compartir nuestras alegrías y tristezas, nuestras esperanzas y temores, nuestras dudas y preguntas, con quienes nos aman y a quienes amamos. La amistad también nos ayuda a apoyarnos y desafiarnos unos a otros, a aprender y enseñar, a dar y recibir. La amistad también nos ayuda a reflejar el amor y la gracia de Dios hacia los demás, y a ser testigos de su presencia y acción en el mundo.

La amistad es una de las necesidades y valores humanos más fundamentales, ya que enriquece nuestras vidas e inspira nuestra creatividad. Pero la amistad es también algo más que una necesidad y un valor humano. Es una manera de encontrar a Dios y de llegar a ser más parecidos a Él. Como decía Agustín, “donde hay verdadera amistad, allí está Dios. Y dondequiera que esté Dios, allí está la Trinidad” (CHADWICK, p.114). Por lo tanto, valoremos a nuestros amigos y busquemos hacer nuevos amigos que compartan nuestro amor por Dios y la verdad. Demos también gracias a Dios por el don de la amistad y pidámosle que nos ayude a ser amigos verdaderos y fieles a los demás.

BIBLIOGRAFÍA

BROWN, P. (2000), *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press.

CHADWICK, H. (1991), *Augustine.* Oxford: Oxford University Press.

CLARK, M. T. (2010), *Augustine in His Own Words*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.

LEWIS, C. S. (1960), *The Four Loves*. London: Geoffrey Bles.
Morahan, M. (2018) *St Augustine and Friendship.* Augustinians of the Province of Australasia. Retrived From: https://writersking.com/how-to-arrange-references-in-alphabetical-order/.

O'DALY, G. (2004), *Augustine's Philosophy of Mind*. London: Duckworth.

O'DONNELL, J. J. (2005), *Augustine: Confessions.* Oxford: Oxford University Press.

RIST, J. M. (1994), *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge University Press.

VIÑAS, TEÓFILO (2019), *El Santo Amigo: Agustín, un maestro de la Amistad*. M. Edics. Rialps.

WETZEL, J. (2012), *Augustine: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.

WAWRYTKO, S. A. (1987), *St. Augustine's Concepts of Friendship.* Journal of Early Christian Studies, 2 (4), pp. 403-42.

LA HUMILDAD, BASE DE LA VERDADERA GRANDEZA PSICOLÓGICA Y ESPIRITUAL EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN

ONESMO MWOMBEKI MADARAKA

Introducción

San Agustín (354d.c-430 d.c), el obispo de Hipona aprendió por propia experiencia que necesitamos la humildad para conseguir encontrar a Dios. Mientras fue soberbio no pudo encontrarlo. Y por eso, insiste tanto en que para caminar hacia Dios hay que estar llenos de humildad. Él se consideraba el servidor de todos, mendigo de los mendigos, y en algunas cartas comienza el encabezamiento, diciendo: "Agustín, siervo de Cristo y siervo de los siervos de Cristo. Con vosotros soy cristiano, para vosotros (para vuestro bien) soy obispo" (*Sermón* 340, 1). Además, san Agustín dice:

> Comenzaba a creer que era un sabio y no lloraba, sino que me hinchaba con la ciencia, pero ¿dónde estaba el amor que edifica sobre la base de la humildad, que es Cristo Jesús? ¿O cuándo me la iban a enseñar aquellos libros? Como no era humilde, no podía poseer a mi Dios, al humilde Jesús, ni sabía que me quería enseñar con su flaqueza. La soberbia es el principio de todo pecado… Por este vicio, por este gran pecado de soberbia, vino Dios humilde. Esta es la causa de esta venida (*Conf.* 7, 18-20).

El santo, sigue comunicando que, la humildad es el camino hacia nuestra propia verdad, que nos abre al encuentro con Cristo, médico humilde y doctor de la humildad. Sólo quien se reconoce enfermo, el que no presume de sí mismo, siente la necesidad de ser curado y puede acoger la salvación del Hijo de Dios. En el mundo de hoy tantos hombres y nosotros mismos hemos perdido el sentido pleno de la humildad, es decir, siempre nos quedamos estancados o desanimados (psicológica y espiritualmente) en el camino. San Agustín nos dice: somos caminantes, camina siempre, avanza siempre. Si dices basta, estás perdido; canta y camina. No te extravíes, no vuelvas atrás, no te detengas (*Sermón* 169, 18).

Por lo tanto, en el presente artículo pretendo mostrar cómo entiende San Agustín la humildad y que es tan necesaria cuando le mueve a uno el deseo de alcanzar y gozar la verdad. Sin ella no son posibles ni el desarrollo espiritual, ni la curación psicológica, ni la fe, ni la esperanza, ni la caridad. En este escrito, para estudiar la humildad, me centro principalmente, en algunas de sus obras, como los *Sermones*, las *Cartas*, y *Las Confesiones*.

1. La humildad: etimología, origen y su conceptualización

La humildad como tal existió en la historia de la humanidad, es decir, san Agustín no fue el primero en profundizar en ella. Los antiguos filósofos relacionaban la humildad con la ignorancia, la debilidad o ser de baja condición; es decir, con lo que iba en contra del ideal de la excelencia. Y, entendida así, es normal que se rechace sin atenuantes.

1.1. En el mundo griego-romano

En griego los términos en uso, equivalentes a «humildad» son (tapeinótes) y (tapeinofrosýne), ambos derivan de *tápes* que significa alfombra, estera, cobertor, palabra que encontramos ya en Homero, y de la cual deriva nuestro vocablo «tapete». En el uso de este término, la idea subyacente conduce, por tanto, a imaginar algo que está en el suelo, algo ínfimo y bajo, tanto física como moralmente. El primer término, (tapeinótes), es el usual entre los autores paganos, mientras que (tapeinofrosýne) es el más habitual entre los escritores cristianos. Este último vocablo añade a la raíz derivada de (tápes) el verbo fronéo, pensar, considerar, comprender, con lo cual el término (tapeinofrosýne) vendría a significar no sólo «humildad», sino «conciencia de ser humilde».

El concepto de humildad en latín *humilĭtas,* que a su vez deriva del término *humus,* cuyo significado es "tierra"; por su parte, el sufijo *itas* indica "cualidad de ser". Justamente, la humildad es una cualidad humana vinculada al contacto con la tierra, a diferencia de los dioses a quienes se asocia con el cielo. Por eso, se dice que quien tiene "los pies en la tierra" acepta su realidad y no se cree mejor que los demás.

1.2. En el ámbito Judeo-cristiano

Además, el término y concepto de humildad en el mundo hebraico y en la religión hebrea arranca de la noción de un Dios

personal y creador. *El hombre sacado del lodo* (Gén 2, 7), *no es, ante Dios, sino barro y ceniza* (Gén 18, 27). El concepto de humildad está representado en su léxico por dos adjetivos *'ani* y *'anaw*, que provienen de la misma raíz verbal *'anah,* cuya significación sería: estar encorvado, inclinado, agachado, oprimido. Se refieren tanto al pobre, privado de los bienes de este mundo, como al humilde que se inclina voluntariamente ante la Majestad divina y se somete a su voluntad. En general, el término *'ani* se refiere a la primera categoría de persona y *'anaw* a la segunda. El sustantivo que designa la humildad en sentido propio es *'annawah*.

En primer lugar, como hemos dicho, la idea de «humilde» se refiere a la pobreza como condición social. En esto la idea hebrea coincide de algún modo con la concepción greco-romana.

> Escuchad esto, vosotros que pisoteáis al pobre y extermináis a los humildes del país, vosotros que decís «¿Cuándo pasará el novilunio y se podrá vender el grano?, para disminuir las medidas y aumentar el siclo, usando balanzas falsas para comprarlo por poco dinero a los indigentes, y al pobre por un par de sandalias (Am 8, 4-8). El Señor inicia el juicio contra los ancianos y los jefes de su pueblo: «vosotros habéis devastado la viña; lo que habéis robado a los pobres está en vuestras casas. *¿Qué derecho tenéis de oprimir a mi pueblo, de pisotear la faz de los pobres?* (Is 3, 14-15).

En segundo lugar y en sentido derivado, se considera «humilde» al hombre pobre que concibe su pobreza como una actitud religiosa que corre paralela a la justicia, entendida ésta como cumplimiento de la voluntad de Yahvé. Este nuevo concepto nace en Israel después del exilio, que significó para el pueblo hebraico una derrota total y una humillación colectiva ante Asur de Babilonia. En este destierro, los judíos se vieron sometidos a una penuria absoluta, en la cual, con la esperanza puesta en su Dios, su vocabulario relativo a la pobreza adquirió un matiz moral.

> Buscad a Yahvé, vosotros todos, los humildes (pobres) de la tierra, que cumplís sus mandamientos. Buscad la justicia, la humildad (pobreza): quizás así estaréis al abrigo el día de la cólera de Yahvé (Sof, 2, 3). Alejaré de tu seno a los orgullosos triunfantes; y tú cesarás de pavonearte ... En tu seno yo no permitiré que subsista sino un pueblo humilde (pobre) y modesto. Es en el nombre de Yahvé que buscará refugio el resto de Israel (Sof, 3, 11-13).

Hasta este punto puedo afirmar que, la noción de humildad entre los hebreos no había alcanzado todavía una personalidad propia, dependiendo y confundiéndose con la de pobreza. Por esta

razón y por otra aún más primordial, la prohibición en el judaísmo de representar figuras, sería vano el intento de encontrar en Israel una imagen plástica de la humildad.

En el Nuevo Testamento, la humildad evangélica, como la del Antiguo Testamento, está fundamentalmente vinculada a la pobreza, de la que constituye la forma interior más profunda y espiritual.

Más tarde, Jesús, empeñado ya de lleno en su vida pública y en su predicación, pone el broche a la humildad en sus «Bienaventuranzas», que vienen a ser el código de la religión que él predica. Y, así, el texto de la bienaventuranza que se refiere explícitamente a los pobres, transmitido por dos evangelistas, Lucas y Mateo, es altamente significativo para constatar la evolución de la noción de pobreza hacia la de humildad. Dice S. Lucas: Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios (6, 20); y, S. Mateo escribe: Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos (5, 3). Las palabras «de espíritu» son una precisión añadida por Mateo, que tiene por costumbre explicitar los dichos de Jesús.

El fundamento de la auténtica humildad de Jesús lo encontramos en las Epístolas de San Pablo. En la dirigida a los Filipenses, adaptando un himno pagano, el Apóstol nos dice que Jesús, «siendo de condición divina, no quiso retener celosamente el rango que le igualaba a Dios», sino que se vació a sí mismo, asumiendo la condición humana, es decir, la de un esclavo con respecto a Dios (Fil 2, 6-7). Y esta elección de ser esclavo de Dios hizo que «se humillase aún más, obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz» (Fil 2, 8).

2. La humildad es la base de la verdadera grandeza en pensamiento agustiniano

San Agustín, quien afirma que, aunque los libros de los autores paganos pueden contener excelentes preceptos de moral, en vano se buscaría en ellos la humildad, ya sea en los platónicos, en los epicúreos o los estoicos, puesto que la humildad es una virtud específicamente cristiana. Al parecer, Agustín es el primero de los Padres que hace esta taxativa afirmación. Si, pues, la humildad no se halla en ninguno de los filósofos, esto significa que viene de otra

parte, de aquel que siendo el Altísimo quiso, por amor nuestro, hacerse humilde (*Comentarios a los salmos* 31, 2, 18).

2.1. La soberbia es como el humo, sube muy alto, pero se esfuma

El obispo de Hipona enseña además que, la soberbia fue el primer pecado que se cometió en los tiempos inmemoriales con Satanás que se reveló contra Dios llevándose consigo a otros ángeles, y él mismo, ya en el tiempo del hombre, lo llevó al primer pecado de rebeldía, de autonomía, de autodependencia, de autodominio. Es lo que Dios nos hace ver en su palabra desde el capítulo 3 del Génesis. La soberbia está a la raíz del pecado original y por eso es la fuente y raíz de todos los pecados, y es por lo tanto la puerta para todo otro pecado; por eso también es el primer pecado capital. La soberbia es fuente de muchos delitos; por eso se ora al Señor: "Guarda a tu siervo también del orgullo no sea que me domine; entonces seré irreprochable, libre de delito grave" (Sal 19, 14). Vanidad, vanagloria, sobre autoestima, ostentación, hipocresía, jactancia, celos, violencia, rencores, prepotencia, son algunos de los vicios que engendra la soberbia (*Sermón* 354, 3-4).

Aprendió San Agustín por propia experiencia que, para conseguir encontrar a Dios necesitamos humildad. Mientras fue soberbio no pudo encontrarlo, y por eso, insiste tanto en que para caminar hacia Dios hay que estar llenos de humildad. En la misma línea San Agustín después de leer a los neoplatónicos y descubrir un mundo nuevo, el mundo del espíritu, se creyó un sabio, él mismo lo atestigua en sus Confesiones:

> Comenzaba a creer que era un sabio y no lloraba, sino que me hinchaba con la ciencia, pero ¿dónde estaba el amor que edifica sobre la base de la humildad, que es ¿Cristo Jesús? ¿O cuándo me la iban a enseñar aquellos libros? (*Conf.* 7, 20.) Como no era humilde, no podía poseer a mi Dios, al humilde Jesús, ni sabía qué me quería enseñar con su flaqueza (*Conf.*, 7, 18).

Por eso afirma él que la soberbia es el principio de todo pecado. En otro lado, San Agustín dice:

> Por este vicio, por este gran pecado de soberbia, vino Dios humilde. Esta es la causa de esta venida. Dios se humilló y el hombre sigue soberbio. Los humildes se parecen a las piedras. Se encuentran siempre en el

suelo, pero son sólidas. La soberbia en cambio *es como el humo, sube muy alto, pero se esfuma (Enarratio in psal*, 92, 3).

De la anterior afirmación agustiniana, puedo concluir que la soberbia es hija de Satanás, nacida de su mismo ser, y madre general de todos los vicios; a todos los engendra y lleva en su seno. De la soberbia se deriva como causa natural, todo desorden en las operaciones del alma, y aun los mismos desórdenes materiales. Ella envenena los actos del espíritu y es la principal destructora de toda virtud y de toda santidad. La murmuración, el respeto humano, el amor propio, la vanagloria, la doblez, el engaño, la mentira, el egoísmo, la presunción, la astucia, la falsedad, la afección, y otros vicios forman sus satélites donde la soberbia vive y se recrea (cf. *Sermón* 354, 5-6).

2.2. Cristo, médico humilde y doctor de la humildad

San Agustín en sus sermones emplea a menudo el título de *Christus Medicus*. Cristo es Señor y Médico nuestro (*Sermón*, 360B,17). Sin embargo, lo que le distingue del obispo de Milán es su original modo de usar el tema para subrayar la íntima relación de la humildad, como principal virtud de Cristo, con el misterio de la salvación. San Agustín no sólo llama a Cristo maestro o doctor de la humildad *"doctor humilitatis"* (*Comentarios de los salmos* 58, 1, 7), hay que considerar en particular la expresión *"Medicus humilis"* como genuinamente agustiniana. La salud es un tema trasversal en la obra agustiniana y el título *Christus Medicus* aparece muchas veces en sus escritos, principalmente, en su predicación y en *El combate cristiano*. Y, cubre un amplio campo semántico: "Sanador", "Doctor", "Físico", "Cirujano", "Terapeuta". Como hemos visto, se trata de un tema muy apreciado de la antigüedad cristiana y uno de los títulos más sugerentes de la soteriología agustiniana. Refleja la curación y restauración que Agustín mismo experimentó, en el abrazo amoroso y los delicados cuidados de Cristo (cf. *Comentarios a san Juan* 3, 3).

La expresión Cristo médico no es para san Agustín solamente un fecundo enunciado teológico inspirado en la Biblia y ya presente en la tradición patrística. Él la convierte en una profunda oración personal. Al comienzo del libro X de las Confesiones (10,3,4), él invoca a Dios como *"medice meus intime"*. Si la preocupación por la salud del cuerpo es tan importante para San Agustín, todavía presta una atención mayor a la salud interior del alma. "Dile a mi alma, yo

soy tu salvación" (Sal 35,3; *Conf.*, 1,5,5). Él habla de la mano sanadora de Cristo médico:

> He aquí que no oculto mis llagas. Tú eres médico, y yo estoy enfermo; tú eres misericordioso, y yo miserable. *¿Acaso no es tentación la vida humana sobre la tierra?* ¿Quién hay que guste de las molestias y trabajos? Tú mandas tolerarlos, no amarlos. Nadie ama lo que tolera, aunque ame el tolerarlo. Porque, aunque goce en tolerarlo, más quisiera, sin embargo, que no hubiese cosa que tolerar (*Conf.* 10, 28, 39).

No oculto mis llagas. Este es el primer paso hacia la curación: el propio reconocimiento de la necesidad de ser sanado. No obstante, la pregunta es, ¿Por qué el "Médico omnipotente" elige la debilidad para convertirse también en "Médico humilde"? En la mentalidad de San Agustín para levantar a alguien caído es indispensable bajar al nivel en que se encuentra. Por eso, Cristo se ha humillado, para hacerse como nosotros y así poder levantarnos. Lo explica así, comentando Jn 14, 6. "Como el enfermo estaba tan grave que no podía por sí mismo ir al médico, ha sido el médico quien ha llegado a su casa" (*Sermón*, 360B,17; 360B, 24; 360B, 26; 379,7).

Para San Agustín el modelo paradigmático de Cristo Médico es el buen samaritano de la parábola lucana (Lc 10,25-37). Él es la imagen del propio Cristo y de su obra sanadora. Este samaritano es el mismo Señor que se apiadó del género humano… Compadeciéndose, se acercó, le curó, le condujo a la posada y cumplió con él la misericordia. Cristo, el buen samaritano, es el modelo de atención misericordiosa, el único que puede curar a quienes se hallan heridos en las cunetas de la vida (*Sermón*, 360B,17).

2.3. La humildad es la condición esencial para recuperar la salud y es el camino de la salvación

San Agustín nos afirma que la humildad es la condición esencial para recuperar la salud. Es el camino de la salvación. Y con tan decisiva intervención divina, ¿qué podemos concluir sobre el estado del paciente? San Agustín distingue dos tipos de enfermos: los que reconocen su enfermedad y los que no. Cristo viene a sanar a todos, pero la curación de los últimos, que "por la fiebre perdieron la cabeza" ha sido mucho más onerosa. El mismo decía:

> Más peligrosa es la enfermedad de aquellos que por la fiebre perdieron la mente. Ellos ríen mientras que los sanos lloran. Ríe, en efecto, el loco, pero no por eso está sano. Más aún: el que está sano de mente llora por el loco que ríe. En primer lugar, si propones esta cuestión: «¿Qué es mejor: reír o llorar?», ¿quién hay que no elija para sí el reír? Por otra parte, pensando en el dolor saludable del arrepentimiento, el Señor puso en el llanto el deber y en la risa la recompensa. ¿Cómo? Cuando dice en el Evangelio: Dichosos los que lloran, porque reirán. Por tanto, el llorar es un deber y la risa es el premio de la sabiduría. Puso la risa en lugar de la alegría; pero no se trata de reírse a carcajadas, sino de exultar. Así, pues, si propones estas dos cosas y preguntas cuál es mejor, reír o llorar, ningún hombre quiere llorar y todos quieren reír. Más aún, si asocias estos afectos con las personas y propones la cuestión de esta manera: «¿Qué es mejor: que ría un loco o que llore un sano?», todo hombre elige para sí llorar estando sano antes que la risa fruto de la locura (*Sermón*, 175, 2).

Además, Agustín ofrece desde la visión de Cristo como médico de los cuerpos y de las almas que el camino hacia la curación depende más de la obediencia del paciente a las prescripciones facultativas. Es el médico el que sabe lo que nos conviene para devolvernos la salud. El amor compasivo del médico por la persona enferma es lo que le lleva a luchar contra su enfermedad. Cristo médico no nos quiere enfermos, sino sanos En esa trasformación consiste precisamente el aspecto sanador de la obra de la salvación.

Cristo vino a los enfermos. Los halló a todos enfermos. Que nadie alardee de su salud, no sea que el Médico lo abandone. Los encontró a todos enfermos, como dice el apóstol: “En efecto, todos pecaron y están privados de la gloria de Dios” (Rm 3, 23). Halló a todos enfermos, pero eran dos las clases de enfermos (*Sermón*, 9,10; 354,7).

En consonancia con el evangelista Mateo, Agustín, nos informa que, unos se acercaban al médico, se adherían a Cristo, le escuchaban, le honraban, le seguían y se convertían. El recibía a todos, sin repugnancia, para sanarlos, porque los sanaba gratuitamente, los sanaba con su omnipotencia… En cambio, el otro género de enfermos, que habían perdido ya la razón a causa de la enfermedad e ignoraban que estaban enfermos, le insultaban porque recibía a los enfermos… *No necesitan de médico los sanos sino los enfermos* (Lc 5,29-32). Y les manifestó quienes eran los sanos y quiénes los enfermos. *No vine dijo a llamar a los justos, sino a los pecadores* (Mt 9,11-13). “Si los pecadores no se acercan a mí”

dijo "¿para qué he venido? ¿Quiénes fueron la causa de mi venida?" Si todos están sanos, ¿por qué bajó del cielo tan gran médico? ¿por qué nos preparó una medicina de su sangre y no de su alacena? Por tanto, el grupo de enfermos con dolencias más leves, pero que eran conscientes de ellas, se adherían al médico para curarse. En cambio, los más graves insultaban al médico y calumniaban a los enfermos. ¿A qué extremo llegó su delirio? Hasta detener, esposar, flagelar, coronar de espinas, colgar de la cruz y dar muerte en ella al mismo médico. ¿De qué te admiras? El enfermo dio muerte al médico, pero el mismo médico, muerto, devolvió la salud al trastornado (*Sermón*, 80,4).

2.4. Camina por la humildad: Cristo-hombre es el camino por donde vamos

Efectivamente, las consecuencias para la divinidad y humanidad de Cristo son elocuentes dice San Agustín; no obstante, su gran poder, sintió hambre, sed, se fatigó, durmió, fue apresado, flagelado, crucificado, matado. Tal es el camino: camina por la humildad para llegar a la eternidad. Cristo Dios es la patria adónde vamos; Cristo hombre, el camino por dónde vamos. A él vamos, por él vamos; ¿por qué tememos errar el camino? Sin alejarse del Padre vino a nosotros; tomaba el pecho, y contenía en sí el mundo; yacía en un pesebre y era el alimento de los ángeles.

> Era Dios y hombre: el mismo que era hombre era Dios, y el mismo que era Dios era hombre. Pero no era hombre por lo mismo que era Dios. Era Dios porque era la Palabra; era hombre porque la Palabra se hizo carne. Era Dios al permanecer en su ser; hombre, al asumir carne humana, añadiendo lo que no era sin perder lo que era. Por tanto, al presente, siguiendo el camino de la humildad, ya sufrió la pasión, ya murió, ya resucitó, ya subió al cielo; y a la vez que allí está sentado a la derecha del Padre, aquí está necesitado en sus pobres. Esto lo recordé también ayer a Vuestra Caridad, a propósito de lo que dijo a Nataniel: Algo mayor que eso verás. Porque os digo que veréis el cielo abierto y a los ángeles subir y bajar hacia el Hijo del hombre. Indagué a qué se refería y hablé abundantemente sobre ello. ¿Acaso tengo que repetir lo mismo hoy? Los que ayer asistieron tráiganlo a la memoria; no obstante, lo recordaré brevemente (*Sermón*, 123, 3).

El obispo de Hipona sigue afirmando que, cuando caminamos en la humildad de Cristo como nuestro modelo llegaremos al Padre y veremos cara a cara con él. El doctor de la gracia nos ofrece un ejemplo vivo de nuestra madre predilecta María. Hoy mirando a María, podemos decir que la humildad es el camino que dirige al

cielo. Como dijimos antes, la palabra humildad viene del latín *humus,* que significa tierra. Es paradójico, para llegar al cielo es necesario permanecer bajos, como la tierra. Dios no nos exalta por nuestros dones, riquezas o habilidades, sino por la humildad. Dios está enamorado de la humildad. Dios levanta a quien sirve.

En efecto, María no se atribuye más que el título de sierva, es la esclava del Señor. No dice nada más de sí misma, no busca nada más para sí misma, sino ser la sierva del señor. Entonces, hoy podemos preguntarnos, ¿cómo está, mi humildad? ¿busco ser reconocido por los demás para reafirmarme y ser alabado? ¿pienso sobre todo en servir? ¿sé escuchar como María o solo quiero hablar y recibir atención? ¿sé guardar silencio como María o siempre estoy parloteando? ¿sé cómo dar un paso atrás, apaciguar las peleas y discusiones o solo trato de sobresalir? Pensemos estas preguntas cada uno de nosotros, como está nuestra humildad (*Sermón*, 123, 3-5).

2.5. La humildad es el camino de la misericordia y del perdón

En sus Sermones, Agustín nos insiste en la importancia de ponerse frente al hermano con una mirada de comprensión y de aceptación, pues eso nos hace recobrar la unidad: "¡Cuán numerosos son los que, conscientes de haber ofendido a sus hermanos, rehúsan decir Perdóname" No se avergonzaron de pecar y se avergüenzan de pedir perdón; no sintieron vergüenza ante la maldad, y la sienten ante la humildad" (*Sermón*, 211, 4).

Verdaderamente el hombre es un ser débil y, aunque abierto al infinito, es una criatura limitada, llena de necesidades. Agustín está convencido que andar en verdad tiene su punto de arranque en la humildad: "¿Qué es practicar tú la verdad? No halagarte, ni acariciarte, ni adularte tú a ti mismo, ni decir que eres justo, cuando eres inicuo. Así es como empiezas tú a practicar la verdad; así es como vienes a la luz, para que se muestren las obras que has hecho en Dios" (*Comentarios sobre el Evangelio de San Juan* 12, 13).

2.6. Cristo, el Señor, se humilló para que nosotros aprendiéramos a ser humildes

Para San Agustín, el que todo lo contiene fue concebido; el que todo lo engendra nació; el que todo lo vivifica murió, pero resucitó al

tercer día y ascendió al cielo y colocó a la derecha del Padre la carne humana que había recibido. Es algo maravilloso, hermanos y esto es precisamente lo que no quieren creer los impíos, es algo maravilloso que un hombre haya resucitado en la carne y haya ascendido al cielo con la carne; pero es cosa mucho más maravillosa el que todo el mundo haya creído algo tan increíble. ¿Qué es más increíble: que Dios haya hecho tales cosas o que el mundo haya podido creerlas? ¿Y qué decir si pasamos a considerar el modo como el mundo ha creído? También resulta ser verdaderamente divino y admirable en extremo.

Cristo envió al mar del mundo a muy pocos pescadores equipados con las redes de la fe, todos ignorantes de las artes liberales, absolutamente desinformados por lo que se refiere a la ciencia mundana, sin el conocimiento de la gramática y sin las armas de la dialéctica. ¿Qué digo «muy pocos»? Envió a doce. Y, sin embargo, mediante ellos llenó las Iglesias de tantas especies de peces, que muchos, incluso de entre los sabios del mundo, a quienes la cruz de Cristo les parecía bochornosa, se signan con ella en la frente y ponen en la ciudadela del pudor la misma cruz que consideraban algo bochornoso y a causa de la cual nos insultaban (*Sermón*, 272A).

3. Via prima humilitas, secunda humilitas; tertia humilitas

La humildad es una nota distintiva básica, uno de los cimientos de la auténtica vida cristiana, porque es la morada de la caridad. En la humildad del Verbo encarnado, además de mostrarse la hondura del amor de Dios por nosotros, se nos enseña el camino real que conduce a la plenitud de ese amor. Sin embargo, para llegar al conocimiento de la verdad hay muchos caminos: pero San Agustín afirma que:

> Si me preguntáis qué es lo más esencial en la religión y en la disciplina de Jesucristo, os responderé: No hay otro camino para buscar y hallar la verdad que el que ha sido trazado por Él (Jesús) que como Dios conoce nuestros pasos vacilantes. Y te digo que el primer camino es la humildad, el segundo la humildad y el tercero la humildad y cuantas veces me lo preguntes te repetiré lo mismo (*Carta* 118, 22).

La anotación de este texto tiene un significado para nosotros mismos: que el mensaje del amor de Dios nos ha llegado a través del abajamiento del Hijo. La vida cristiana consiste en la identificación con Cristo: sólo en la medida en que nos unimos a Él somos

introducidos en la comunión con el Dios viviente, fuente de toda caridad, y nos hacemos capaces de amar a los demás hombres con su mismo amor. Ser humilde como lo fue Cristo significa servir a todos, muriendo al hombre viejo, a las tendencias que el pecado original desordenó en nuestra naturaleza.

Por eso, el cristiano entiende que las humillaciones, llevadas por amor, son sabrosas y dulces, son una bendición de Dios. Quien así las recibe, se abre a toda la riqueza de la vida sobrenatural y puede exclamar con San Pablo: perdí todas las cosas, y las considero como basura con tal de ganar a Cristo y vivir en él. El amor es lo que da sentido a nuestra vida. El amor es la gasolina del coche de humildad de nuestra existencia. Sin amor nada vale nada. Todo es tinieblas y vacío. Hemos sido creados por amor y para amar. Dios es amor y nosotros, en la medida en que participamos de su amor, seremos más felices en esta vida y después por toda la eternidad.

Por eso, nos dice San Agustín que una vida sólo la hace buena el amor (*Sermón* 311,11) y que la medida del amor es el amor sin medida (*Carta* 109, 2). ¿Quieres saber cómo es tu amor? Mira a dónde te lleva. Hermanos y hermanas, estamos de camino, amemos con ternura y caridad y olvidemos todo aquello que se acaba con el tiempo (*Sermón* 346b, 4). San Agustín mide la grandeza humana por él. Dice alguien ponderando a uno: ¡Qué grande es ese hombre, ¡qué valioso, ¡qué excelente! Yo te pregunto ¿por qué? Porque sabe mucho, contesta. No pregunto lo que sabe, sino lo que ama (*Sermón* 313 A, 2).

Cada cual es lo que es su amor. "¿Amas la tierra? Eres tierra ¿Amas a Dios? No me atrevo a decirlo yo, escucha la Escritura: "Yo dije: Sois dioses todos e hijos del Altísimo" (*Exposición de la carta a los Partos* 2, 14). ¿Cómo es la cara del amor? ¿Cómo es su cuerpo, su estatura, sus pies, sus manos? Nadie puede decirlo, porque el amor, Dios, es invisible. Sin embargo, es verdad que tiene pies: son los que caminan a la iglesia. Tiene manos: son las que se extienden hacia el pobre. Tiene ojos: son los que ven a los necesitados. Tiene oídos: son los que escuchan al Señor (*Ibid.,* 7, 10). El amor es la perfección de todas nuestras obras. No te atasques en el camino, pues no llegarás al fin. No te detengas en cosa alguna que encuentres en el camino hasta que logres el fin. ¿Cuál es el fin?

Para mí, unirme a Dios. Si te uniste a Dios, terminaste el camino, llegaste a la patria (*Ibid.,* 10, 4-5).

Por lo tanto, el obispo de Hipona nos recuerda que a Dios vamos, no caminando, sino amando (*Carta* 155, 4, 13) Amar es caminar. El amor es el más grande tesoro del ser humano y el único que podrá llevarse al más allá. Por eso dice: Si tienes el corazón rebosante de amor, aunque tengas los bolsillos vacíos, siempre tendrás algo que dar. "Oh, amor, que siempre ardes y nunca te apagas. Caridad, Dios mío, abrásame. ¿Mandáis la continencia? Dame lo que mandas y mándame lo que quieras" (*Conf.,* 10, 29).

3.1. ¿Tú quieres ser grande? Cuanto más grande seas, más humilde debes ser

En el desarrollo humano sea psicológico, sea espiritual, es una verdad innegable que, para ser grande hay que ser humilde, porque la humildad es un camino hacia el crecimiento personal, potenciando nuestras fortalezas y fomentando una mentalidad abierta hacia el aprendizaje y la superación. En la misma línea, San Agustín nos formula unas preguntas que invitan a reflexionar y profundizar en la relación íntima que hay entre la grandeza y la humildad:

> ¿Tú quieres ser grande? Comienza desde abajo. ¿Quieres construir un palacio de mucha altura? Zanja primero el fundamento de la humildad y, según sea la mole del edificio que se pretende y se dispone a levantar, cuanto más alto sea el edificio, tanto más profundos serán los cimientos. Así el palacio grande va subiendo a lo alto, mientras se edifica. Por tanto, el edificio, antes de erguirse, se abate y, después de haberse humillado, alcanza la elevación de su remate (*Sermón* 69, 2).

Además, la humildad nos permite reconocer nuestras limitaciones y errores, lo cual es crucial para crecer y aprender. Al ser humildes, estamos dispuestos a escuchar y aprender de los demás, sin creernos superiores o tener un ego inflado. Por ejemplo, en el ámbito psicológico, la humildad es especialmente importante en la relación terapéutica. Un terapeuta humilde acepta que no tiene todas las respuestas y está abierto a explorar diferentes perspectivas y enfoques. Entiende que cada individuo es único y puede tener sus propias soluciones. Añade San Agustín que a todos les agrada la cumbre, pero la humillación es la escalinata por donde se sube. ¿Quieres caer en vez de subir? Para subir a la cima comienza por subir la escalinata de la humildad. Aspiráis al vértice

de la sublimidad, pero ¿podéis beber el cáliz de la humildad? (*Sermón* 96, 3). La medida de la humildad le ha sido tasada a cada uno por la medida de su grandeza. Cuanto más arriba se está, tanto más peligrosa es la soberbia y le tenderá mayores lazos:

> Por eso, Cristo, maestro de humildad, se anonadó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres y hallado hombre en su manifestación; se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz 90. Y respecto a su doctrina, ¿quién podrá explicar fácilmente con cuánto esmero inculca la humildad y con cuánta vehemencia e insistencia la íntima? ¿Quién podrá acumular todos los testimonios para demostrarlo? Intente hacerlo o hágalo quien desee escribir específicamente sobre la humildad; el propósito emprendido en esta obra es otro; al referirse a una realidad tan grandiosa, reclama una precaución máxima contra el orgullo (*De la santa virginidad* 31, 13).

3.2. Humildad es el conocimiento claro de lo que somos, sin quitar ni añadir nada

Para San Agustín, la verdadera humildad consiste en la persuasión y convicción de que sin Dios somos poca cosa y despreciable, y en aceptar que me traten como tal; la medicina para la hinchazón del hombre es la humildad de Cristo. En efecto, "el hombre no habría perecido de no haberse hinchado de orgullo. Como dice la Escritura, principio de todo pecado es el orgullo. Al principio del pecado fue necesario oponer el principio de la justicia. En consecuencia, si fue el orgullo el principio de todo pecado, ¿con qué se iba a sanar la hinchazón del orgullo, si Dios no se hubiese dignado hacerse humilde? ¡Avergüéncese el hombre de ser orgulloso, puesto que Dios se hizo humilde!

De hecho, cuando se dice al hombre que se humille, lo desdeña, y es fruto del orgullo el que las personas quieran vengarse cuando alguien las daña. A la vez que desdeñan humillarse, quieren vengarse, como si sacasen provecho del mal ajeno. El que sufrió el daño y la injuria quiere vengarse: convierte el daño ajeno en su medicamento y lo que logra es un gran tormento. Este es el motivo por el que Cristo el Señor se dignó humillarse en todo, mostrándonos el camino, si es que nos dignamos recorrerlo" (*Sermón*, 123, 1).

El santo, sigue notando que, entre otras cosas, ved que el Hijo de la Virgen, que, cuando estaba junto al Padre, instituyó las bodas,

asistió a una. Como la primera mujer por la que entró el pecado tuvo su origen en el varón sin intervención de otra mujer, de igual manera, el Varón que lo destruyó tuvo su origen en una mujer sin intervención de varón. Por el primer varón caímos, por el segundo nos levantamos. El obispo de Hipona nos pregunta, ¿qué hizo este en la boda? Convirtió el agua en vino. ¿Hay poder más grande? Quien podía hacer tales cosas se dignó sentir necesidad.

Quien convirtió el agua en vino pudo hacer también pan de las piedras. Su poder era idéntico, pero en este caso se trataba de una tentación diabólica, razón por la que Cristo no lo hizo. Definitivamente, que fue el diablo quien se lo sugirió a Cristo, el Señor, cuando le tentó. De hecho, Cristo sintió hambre, pues también a esto condescendió, puesto que entraba dentro de su humillación. Sintió hambre el Pan, igual que se cansó el Camino, igual que fue herida la Salud o murió la Vida. Así, pues, como está escrito en Sagrada Escritura testimonia el santo Padre, cuando sintió hambre, le dijo el tentador: Si eres el Hijo de Dios, di a estas piedras que se conviertan en panes. Pero él replicó al tentador, enseñándote a ti cómo responderle, igual que la general lucha para enseñar al soldado. ¿Qué le respondió? "*No de solo pan vive el hombre, sino de toda palabra de Dios*" (Mt 4:3-11)

Es posible que, nos preguntamos, ¿porque Jesús no convirtió las piedras en panes él que, sin duda, podía hacerlo, igual que convirtió el agua en vino? El santo Padre nos ofrece la respuesta; de hecho, requiere el mismo poder convertir la piedra en pan, pero no lo hizo, para despreciar la voluntad del tentador, pues al tentador no se le vence si no es despreciándole. Y una vez que hubo vencido al diablo que le tentaba, vinieron los ángeles y le servían. Así, pues, quien tanto poder tenía, ahora bien, ¿por qué convirtió el agua en vino y no las piedras en pan? En esta pregunta el obispo de Hipona nos insiste que, leemos, o mejor, recordamos, lo que acabamos de oír cuando convirtió el agua en vino. ¿Qué añadió el evangelista? Y creyeron en él sus discípulos. ¿Acaso habría creído entonces el diablo? Por lo tanto, cuando verdaderamente creemos a Cristo nuestro señor y cuando seamos humildes como él, así seamos santos" (*Sermón*, 123, 2).

3.3. La vida en este mundo es el tiempo de nuestra humillación

En este punto nos preguntamos ¿de qué modo concebía Agustín la relación entre la humildad y la humillación? La respuesta agustiniana, la encontramos en su exhortación cuaresmal. Como él mismo decía, la vida en este mundo es el tiempo de nuestra humillación, significado en estos días, como si Cristo el Señor, que padeció y murió una sola vez, fuese a padecer por nosotros todos los años al retornar estas fechas.

Lo que tuvo lugar una sola vez en la historia para la renovación de nuestra vida se celebra todos los años para perpetuar su memoria. Por tanto, si debemos ser humildes de corazón y estar llenos del afecto de la verdadera piedad durante toda nuestra peregrinación que transcurre en medio de tentaciones, ¡cuánto más en estos días! En ellos no sólo actuamos con la vida, sino que también simbolizamos en la celebración este tiempo de nuestra humildad.

La humildad de Cristo nos enseñó a ser humildes, porque él, al morir, cedió ante los malvados; la excelsitud de Cristo nos hace excelsos, porque él, al resucitar, precedió a los justos. Dice el Apóstol: Si hemos muerto con Cristo, viviremos con él; si con él sufrimos, reinaremos también con él. Con la debida veneración celebramos ahora una de estas dos cosas, como si se avecinase su pasión; la otra después de Pascua, como si acabase de tener lugar la resurrección (*Sermón*, 206, 1-2). Entonces, pasados los días de nuestra humillación, llegará el tiempo de nuestra excelsitud. Aunque aún no en el descanso de la visión, sí en la satisfacción de significarlo meditando en él. Recobren ahora intensidad los gemidos de nuestra oración; entonces nuestro regocijo, entre alabanzas, será mayor (*Ibid.*, 206, 1).

Ahora bien, la relación entre humildad y la humillación está constituida en tres obras que señala el obispo de Hipona y que, como seres humanos, hemos de practicar: la oración, la limosna y el ayuno. Estas obras que acabo de mencionar son como las alas de la piedad con las que pueden llegar más fácilmente a Dios. A partir de aquí, el espíritu cristiano puede comprender cuán alejado debe mantenerse de robar lo ajeno, si advierte que es una especie de fraude no dar al necesitado lo que le sobra. Dice el Señor: Dad y se

os dará; perdonad y seréis perdonados. Nosotros que pedimos al Señor que nos otorgue sus dones y no nos pida cuentas del mal que hacemos, actuemos compasiva y fervorosamente ambos tipos de limosna: el donativo y el perdón. *Dad dice y se os dará*. ¿Hay algo más conforme a verdad y justicia que quien se niegue a dar él mismo se defraude y no reciba nada?

El agricultor que va a buscar la cosecha donde sabe que no sembró es un cínico. Según esto, ¡cuál no será la desfachatez de quien busca la riqueza munífica de Dios, si él no quiso escuchar al pobre que mendigaba ante él! Quien no padece hambre quiso ser alimentado en la persona del indigente. No despreciemos, pues, a nuestro Dios, necesitado en la persona del pobre, a fin de que, cuando sintamos indigencia, nos saciemos en quien es rico. Topamos con pobres, siendo pobres nosotros mismos: demos, pues, para recibir (*Sermón*, 206, 2).

¿Qué es lo que damos? ¿Qué es lo que deseamos recibir a cambio de ese bien diminuto, visible, temporal y terreno? Lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni llegó jamás al corazón humano. Si no lo hubiera prometido él, sería propio de un caradura querer recibir estos bienes a cambio de los otros. Y más aún no querer ni siquiera darlos. Sobre todo, considerando que ni siquiera los tendríamos si no nos los hubiera dado quien nos exhorta a dar. ¿Con qué cara esperamos que nos otorgue unos y otros bienes, si lo desdeñamos cuando nos manda donar auténticas menudencias? (*Sermón*, 206, 2-3).

3.4. La humildad es la base de las Bienaventuranzas

Para San Agustín, las Bienaventuranzas son una guía para vivir en el mundo de manera virtuosa y llegar a la vida eterna. Cada una de ellas es una invitación a la humildad, la misericordia, la justicia y la paz. En su análisis, destaca la importancia de la humildad como base para todas las demás virtudes y la necesidad de buscar la paz y la justicia en todas nuestras acciones:

> Bienaventurados los pobres en el espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la tierra. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos quedarán saciados. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque

> ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos (Mt 5, 3-10).

El Señor nos confió el Sermón de la montaña y comenzó por la humildad, es decir, por la pobreza. Hallas a un hombre piadoso con abundancia de bienes terrenos, pero no hinchado de orgullo. Hallas a otro hombre necesitado, que carece de todo, pero se sostiene en cosas que son nada. No tiene esta más esperanza que aquel. Aquel es pobre de espíritu porque es humilde; este, por el contrario, es pobre, pero no de espíritu. Por eso Cristo el Señor, cuando dijo: Bienaventurados los pobres, añadió de espíritu. En consecuencia, no busquéis ser ricos quienes me habéis escuchado siendo pobres (*Sermón*, 51, 2).

Además, al hablar de las Bienaventuradas y la humildad, san Agustín insiste que, todo el que escucha la palabra de Dios debe pensar que lo que escucha ha de llevarlo a la práctica, sin pretender alabar la palabra de Dios con la lengua y despreciarla con la vida. Pues, si lo que se dice resulta suave cuando se escucha, ¡cuánto más suave debe resultar cuando se realiza! Yo soy como un sembrador, vosotros sois campos de Dios. No se pierda la semilla; fructifique en forma de mies. Habéis escuchado conmigo que, cuando se le acercaron los discípulos, Cristo el Señor abriendo su boca los enseñaba con estas palabras: Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos1, etc. Habiéndosele acercado, pues, sus discípulos, el Maestro único y verdadero les enseñaba con sus palabras lo que brevemente he recordado. También vosotros os habéis acercado a mí para que, con su ayuda, os instruya. ¿Puedo hacer cosa mejor que enseñar lo que tan gran Maestro dijo y expuso? (*Sermón*, 51,1):

> Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, y yo os aliviaré. Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera. Quien no está fatigado, no escuche; quien, en cambio, sienta fatiga, escuche: Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados (Mateo 11, 28-30).

Por lo tanto, hermanos, que el orgullo no se hinche en vosotros, sino que se pudra. Sentid horror de él, arrojadlo lejos. Cristo busca al hombre humilde. Cristo está en el cielo, Cristo está con nosotros, Cristo está en los infiernos, no para ser retenido en ellos, sino para abrir sus puertas. De esa categoría es nuestro guía.

Está sentado a la diestra del Padre, pero nos recoge de la tierra, a uno de un modo y a otro de otro; al uno con una dádiva, al otro con un castigo; al uno con la alegría, al otro con la tribulación. Recójanos el que recoge. Recójanos, para que no perezcamos. Recójanos y llévenos al lugar donde no perecemos; llévenos a la región de los vivos en la que se reconocen los méritos y la justicia recibe la corona (*Sermón*, 70, 2).

3.5. Dios ha elegido lo débil del mundo para confundir lo fuerte

San Agustín ha establecido la humildad en Cristo, donde ha elegido, pues, a débiles, pobres, indoctos, proletarios, no porque abandonó a fuertes, ricos, sabios, aristócratas; más, si primero hubiera elegido a éstos, les parecería que eran elegidos por mérito de sus dignidades, por mérito de sus riquezas, por mérito de su origen, y así, inflados de estas cosas, no recibirían la cura de humildad, sin la que nadie puede regresar a esa vida de la que no se caería sino por soberbia. El médico sana, pues, una enfermedad con su contrario: la fría con ayudas cálidas, la cálida con frías, la seca con húmedas, la húmeda con secas. Si, pues, vemos que el arte de la medicina sana con contrarios al enfermo, no hay que extrañarse si la condición baja de Dios sana a quienes enfermábamos de soberbia humana. Por eso, de un pescador el Señor ha lucrado un orador más saludablemente que de un orador un pescador. En efecto, orador fue el mártir Cipriano, más el primer apóstol fue un pescador (*Sermón* 341, 4).

En su exhortación durante la celebración de la fiesta de San Cipriano, el obispo de Hipona dice que los emperadores se hicieron cristianos, porque antes unos pescadores predicaron a Cristo mismo. Y Dios, eligiendo lo verdaderamente débil del mundo ha confundido lo fuerte; lo ha confundido empero para sanar, ha arrojado para levantar, hasta el punto de que, por los hechos mismos, la fe usual nos manifiesta lo que en nuestros tiempos hemos conocido y no ha de callarse: que Dios ha elegido lo débil del mundo para confundir lo fuerte. En nuestros tiempos, en efecto, ha venido el emperador a la ciudad de Roma; allí está el templo del emperador, allí está el sepulcro del pescador. Por eso, el emperador piadoso y cristiano a pedir al Señor salvación ha ido directamente no al templo soberbio del emperador sino al sepulcro del pescador, donde, humilde, pueda imitar al pescador mismo, para,

reflexionando entonces, pedir al Señor algo que, soberbio, el emperador no podría merecer (*Sermón* 341, 4).

3.6. La humildad es algo muy extraño porque, en el momento mismo en el que creemos tenerla, ya la hemos perdido

La humildad a veces es una virtud difícil de conseguir. Dice San Agustín que es algo muy extraño porque, "en el momento en el que creemos tenerla, ya la hemos perdido". Pero al mismo tiempo el obispo de Hipona y todos los grandes maestros de espiritualidad y de oración insisten en que se trata de la virtud fundamental. La que está en los fundamentos de la vida espiritual y de todo avance en la oración; incluso en la vida mística. Es famosa la frase de santa Teresa de Jesús: "Humildad es andar en verdad" (...) "Como este edificio todo va fundado en la humildad, mientras más llegados a Dios, más adelante ha de ir esta virtud, y si no va todo perdido" (VIDA, 12, 2).

De nada nos sirve pensar en las siete moradas del Castillo interior, en las cumbres del monte santo o el ático del edificio de la vida espiritual si no empezamos por los cimientos. Además, la humildad no es un complejo de inferioridad, ni sumisión, ni pusilanimidad. No consiste en evadirse de uno mismo, en fugarse del yo, olvidarse o anonadarse. Sino que significa pensar menos de uno mismo.

La persona humilde pone su ser en cuestión y se desnuda. Renuncia a sí misma para acceder a la humanidad. Acceder a la humanidad significa desasirse de uno mismo para acoger y reconocer a Quien te ha dado el ser". Hay diversas ocasiones en nuestra vida en que experimentamos nuestra fragilidad y nuestros límites, nuestra pequeñez espiritual. Y entonces podemos reaccionar con rebeldía o con agradecimiento; podemos convertirnos en unos resentidos existenciales o en pobres afortunados.

La humildad es, en definitiva, la capacidad de saber aceptar lo que no depende de nosotros con agradecimiento. Es la virtud receptiva del regalo no merecido y, sin embargo, dado. No es otra cosa que una forma de pobreza espiritual. Por lo tanto, es necesario que, cuando veamos en nosotros algo bueno, lo atribuimos a Dios,

no a ti mismo porque, Dios prefiere la humildad y detesta y aborrece el orgullo, porque el orgullo es mentira (*Sermón* 354, 8-9).

Conclusión

En fin, este artículo, se ha dedicado a analizar y mostrar la necesidad de la humildad en el quehacer psicológico y espiritual. Para manifestar una obra grandiosa, divina, como evangelización y predicación de la buena noticia para salvación del hombre, es necesario un instrumento pobre y humilde. Y por eso, Cristo en su misión terrena escogió los apóstoles en su sencillez y humildad de vida, que nos recuerda que no hay que buscar aparecer y brillar sino servir y ser testigo de Dios. Cuántas veces nos desalentamos porque no valemos o no tenemos. Dios no necesita de todo "eso" para actuar; sólo desea nuestra humilde docilidad. Y con eso hace maravillas, como las hizo con María y los apóstoles, y lo puede hacer con cada uno de nosotros. Cuanto más grandiosa es la obra para realizar, tanto más pobres son los instrumentos elegidos para colaborar en el plan divino. Pues, es verdad que el poder del brazo de Dios resalta en la debilidad de los medios empleados, así también cuanto más pequeñas son las personas humanas invitadas a servir, tanto mayores son las cosas que el Omnipotente está dispuesto a realizar a través de nosotros.

Por esta razón precisamente a los ricos se les despide con las manos vacías, a los soberbios se les dispersa en los pensamientos de su corazón y, por el contrario, se ensalza a los humildes y a los hambrientos se les colma de bienes. Para cumplir la misión y prestar un servicio, no tanto se nos pide un patrimonio de dotes materiales o humanas como podrían ser el dinero, la inteligencia, la cultura, la capacidad de organización o la eficiencia; sino más bien conciencia de la inutilidad propia y entrega generosa con un abandono confiado y total al amor del Omnipotente.

Para todos tiene San Agustín una palabra basada en su propia experiencia. Leyendo el libro de sus Confesiones, se encontrarán algo que les ayude en el camino hacia la verdad, si reconocen que, para dar con ella, es indispensable buscar con humildad. Sin ella será una misión imposible. Que Dios los bendiga y les dé la gracia de una auténtica conversión para poder amar a Dios como san Agustín, con todo su corazón.

BIBLIOGRAFÍA

ARBESMANN, R. (1954), *«The concept of Christus Medicus in Augustine»:* Trad., 1-28 (en www.jstor.org/stable/27830289).

CAURIENSIA, V. B. I. (2012), *La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona,* Augustinus*:* revista anual de Ciencias Eclesiásticas, ISSN 1886-4945, nn. 7, págs. 385-395.

SALA GONZÁLEZ, R. (2021) *Significado de Cristo Médico en san Agustín Estudio Teológico Agustiniano,* Valladolid.

MORIONES, F. (2000), *Jesucristo redentor y maestro de humildad según San Agustín*: August. 45, págs., 147-190.

MORIONES, F. (2000), *Jesucristo, Redentor y Maestro de humildad, según San Agustín,* Augustinus*:* revista trimestral publicada por los Padres Agustinos Recoletos, ISSN 0004-802X, Vol. 45, nn. 176-177 (Ene-jun), págs. 147-190.

PIO DE LUIS VIZCAÍNO-AMOR DEL FUEYO (1983), *Las obras completas de san Agustín: sermones sobre los Evangelios de san Juan, Hechos de los Apóstoles, y Cartas,* trad., vol. XXII, biblioteca de autores cristianos, Madrid.

PIO DE LUIS VIZCAÍNO-JOSÉ ANOZ GUTIÉRREZ (2014), *Las obras completas de san Agustín: sermones sobre el antiguo testamento,* trad., vol. VII, 3th, Ed, biblioteca de autores cristianos, Madrid.

PIO DE LUIS VIZCAÍNO-JOSÉ ANOZ GUTIÉRREZ (2021), *Las obras completas de san Agustín: sermones sobre los Evangelios sinópticos,* trad., vol. X, 3th Ed, biblioteca de autores cristianos, Madrid.

PIO DE LUIS VIZCAÍNO (1983), *Las obras completas de san Agustín: sermones sobre los tiempos litúrgicos,* trad., vol. XXIV, biblioteca de autores cristianos, Madrid.

PIO DE LUIS VIZCAÍNO (1984), *Las obras completas de san Agustín: sermones sobre los mártires,* trad., vol. XXV, biblioteca de autores cristianos, Madrid.
PIO DE LUIS VIZCAÍNO (1985), *Las obras completas de san Agustín: sermones sobre los diversos temas. Índices bíblico, litúrgico y temático de todo el sermonario agustiniano,* trad., primera edición, vol. XXVI, biblioteca de autores cristianos, Madrid.

PIO DE LUIS VIZCAÍNO-JOSÉ ANOZ GUTIÉRREZ (2019), *Las obras completas de san Agustín: sermones sobre los diversos temas. Índices bíblico, litúrgico y temático de todo el sermonario agustiniano,* trad., Segunda edición, vol. XXVI, biblioteca de autores cristianos, Madrid.

RUBIO, S. (2003), *Conocerse: la humildad en San Agustín*, Santiago Madrid: Federación Agustiniana Española, ISBN 84-96029-27-1.

SAGRADA BIBLIA (2017), *Versión oficial de la conferencia Episcopal Española*, BAC, Madrid.

VIDA COMUNITARIA, ¿UN CLICHÉ RELIGIOSO PARA EL JOVEN CONTEMPORÁNEO?

CYPRIAN CHOJA OKPOWE

> "…pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno. Todos acordes acudían con asiduidad al Templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general favor del pueblo. Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos" *Hechos* 2, 45-47.

Introducción

De la vida comunitaria "conocemos casi todo, de vivirla no conocemos tanto o "casi nada". Esta expresión y su impresión consecuente no extrañaría al lector que lleva al menos una década en una institución religiosa. Pues, desde el comienzo, el autor le gustaría hacer una advertencia respecto al tema. No quiere poner por delante una tesis sino compartir una reflexión arraigada en un intento de contestar a un nigeriano joven durante una entrevista vocacional, que se mostró interesado en la búsqueda de Dios dentro la Orden de San Agustín. Esto es el motivo principal de esto que tiene en su mano la persona que lo lea. Dicho de otra manera, compartir sobre la vida comunitaria desde la clave de esta pregunta sorprendente, ¿no es un cliché la vida comunitaria?

Como se puede adivinar, el interesado mencionado tenía poquísima idea sobre la vida religiosa. Al autor le es relevante mencionar aquí que después de la entrevista, la mejor descripción del joven corre en una expresión agustiniana; *corazón inquieto que busca la paz*, es una expresión clave que no cesa de resonar dentro del marco de la espiritualidad agustiniana.

Volvemos al título sorprendente del tema que formará el hilo conductor de la reflexión correspondiente. Lo que nos interesa en estas páginas es una elaboración de la respuesta no positiva que podemos dar a la cuestión. Digamos que sería lo natural contestar en la negativa sin reconocernos capaces de caer en el rechazo de una autocrítica a que la cuestión nos invita de manera sutil. El "no"

ya dado no es algo fácil. Por eso, estas páginas hacen una recorrida entorno a lo que tomemos como punto de arranque: *la vida religiosa no es una idea sino un encuentro, donde hay una inter-relación, uno se encuentra al otro, y, es encontrado por otros y por sí mismo*. Dicho de otra forma: lo que tenemos en la vida religiosa no se acomoda al "espectáculo individual", es decir, ni al individualismo, ni ala tiranía egocéntrica. Demos cuerpo pues a nuestro: "hay que contestar que no, no es un cliché religioso".

1. La simplificación de la vida religiosa: hecho fenomenológico

La vida religiosa es un hecho histórico a la vez que una realidad teológica. La experiencia vivida, hoy como en el pasado, es variada; lo cual tiene su importancia. Es una experiencia que necesita ser comprobada a la luz de los fundamentos Evangélicos, del magisterio de la Iglesia y de las Constituciones de cada instituto, en nuestro caso la Regla de San Agustín y las Constituciones de la Orden Agustiniana. Los cambios históricos y culturales traen consigo una evolución en la vida real, pero el modo y el rumbo de esa evolución son determinados por los elementos esenciales, sin los cuales, la Vida Religiosa pierde su identidad (cf. PC 2).

Hoy hablamos de una tendencia y necesidad de una simplificación de la Vida Religiosa, especialmente para el joven contemporáneo que muestra un afán por lo más sencillo o lo que exige el menor esfuerzo posible. Esto se ve en parte de nuestro mundo joven que huye de ciertas formas de un compromiso vital y de los compromisos y responsabilidades que duren. Esto que acabo de pintar presenta nuevas situaciones para la fenomenología de la Vida consagrada, cuyas manifestaciones abundan en el aspecto comunitario de la vida religiosa. Va siendo un hecho que la vida religiosa se enfrenta al riesgo de la temporalización de lo especifico de la *Vita consecrata*. De ahí que encontremos cierto fundamento a la pregunta, ¿no es un cliché la vida comunitaria? ¿Es algo de carácter lejano que no cuadra en este momento existencial?

Entendemos que la vida comunitaria no es un hecho sencillo que atrae al joven contemporáneo lo que va siendo únicamente en el hombre de la sociedad de hoy en día. Vivimos y testimoniamos ante muchos que adoptan y adelantan la filosofía de vida, del presente: "lo de ahora". Pues el que no es sencillo y realmente presente para ahora no tendrá aceptación ninguna, por ende, la vida religiosa

quedaría como un sueño, un ideal que no tiene base en la vida humana.

Tratando de la comprensión socio-antropológica de la vida y sociedad contemporánea, apuntamos que la vida humana se ha hecho no solo compleja sino además complicada. A eso se deben algunas implicaciones contra las cuales la vida religiosa no está vacunada ni protegida. La búsqueda de una simplificación de la vida religiosa refleja el rechazo de muchos aspectos de la vida comunitaria. Esto nos viene mucho mejor presentado por el P. Severino Alonso que escribe: "junto a un rechazo casi instintivo del legalismo y de la multiplicidad de normas y costumbres, existe hoy un sincero deseo y un noble intento de superar inteligentemente los numerosos elementos secundarios que han venido 'complicando' en demasía la vida". Más adelante dice que, "esta tendencia y esta necesidad se advierte particularmente, y por razones propias, en la *vida religiosa*" (SEVERINO, 1986, p.139).

¿Qué es lo que podemos subrayar de lo que nos presenta Severino? Algo fundamental sería que: La vida religiosa no cesará de ser lo que es, en cuanto su carácter sacramental de Cristo en su modo histórico de vivir, de su vida de entrega entera a Dios, y los religiosos, *personas de hueso y carne*, tienen como *don y tarea exigente* testimoniarlo ante el mundo desde las determinadas circunstancias socio-eclesiales. Esto, nunca será una realidad 'complicada', tal como fuertemente comparte Severino. Que sí la vida religiosa es compleja, pero nunca complicada. La complejidad no es sinónima de complicación. Por eso; la tendencia a la simplificación es vivir todos los elementos y valores de la vida religiosa desde un valor, digamos, *nuclear*. El valor nuclear es un esbozo que se presenta como un resumen de los valores de la vida religiosa. Este *valor nuclear* es una estrategia del orden en la vida religiosa, de modo que los resume, integra y condensa todos. Dentro de este marco podemos identificar la posible complejidad del asunto, pero no la complicación. Entendamos la complicación como el intento que es, y que supone una lamentable confusión de valores, porque, "quien no distingue, confunde, y lleva consigo una indudable dispersión de fuerzas" (*Ibid.*).

Hay una simplificación empobrecedora y reduccionista de la vida religiosa. Cabe señalar esto porque en ella, está presente la

suposición de centrar y concentrar toda forma de atención u preocupación en un solo elemento accesorio de la vida religiosa; es decir, en algo de relativo valor, hasta el punto de olvidar los demás valores que son los ejes para la articulación principal de la *Vita Consecrata*.

2. Un joven que busca

El joven que hoy tenemos es un hijo de su tiempo, formado por las corrientes de vivir y pensar del siglo XXI. Es en primer lugar repetidamente un extranjero en el mundo religioso, como camino de vida y vocación. El individualismo es el aspecto más propio de la sociedad contemporánea. Adelantamos la pregunta anticipada, ¿Qué busca un joven en la vida religiosa? ¿Podría ser que buscara a Dios, o un escape o un respaldo económico o busca algo absurdo o raro, incomprensible, la nada?

Contra fáciles y repetidas acusaciones e intentos hacia el saber contestar en este respecto, tomaremos algunas líneas magisteriales. La Iglesia, reflexionado en los signos de los tiempos reconoce las preguntas que hace el mundo joven y las preocupaciones religiosas que inquietan sus corazones. El Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica reconoce la búsqueda de los jóvenes de hoy de la Vida Consagrada. Reconocen que cuando intentan los jóvenes ingresar en la Vida Religiosa no pretenden disminuir sus exigencias, al contrario, anhelan vivir esta vocación en la totalidad de sus exigencias, con tal de que sean ciertas y genuinas (RC 2). Es más, añade el documento del citado Dicasterio: "los jóvenes de hoy, que se sienten atraídos por la vida religiosa, no buscan una vida fácil; más bien, tienen una gran sed del absoluto" (RC 4).

En esta sed de los jóvenes, podemos identificar el rechazo que ejemplifican. Los jóvenes, con un agudo sentido de lo esencial, rechazan la confusión de valores y la falta de coherencia entre las palabras y la vida. Por ende, nos critican a nosotros. Quieren vivir también la radicalidad del Evangelio, pero nos queda por reconocer la santa tarea nuestra de llevarlos a Cristo (cf. Mt 19, 14). Los jóvenes muestran sus expectativas de una opción radical cristiana, una opción cuya respuesta toma expresión en el marco personal, que luego fluye hacia el social por la vía de las inter-relaciones.

3. Breve antropología de la vida comunitaria

Partimos de lo fundamental que la Vida religiosa, consta de y es vivida por seres humanos, personas de carne y hueso, digamos. Esto es un hecho principal. Ahí hablamos del aspecto antropológico de la vida comunitaria. Por su naturaleza misma el hombre es un ser comunitario y social. Llevamos siglos enterándonos de lo constitutivo del hombre que lo hace manifestarse como un ser abierto a las demás personas. El estar y vivir en relación con el otro es un dato base del ser humano. El otro, un tú, es fundamental para la condición existencial del ser humano. Pues bien: el ser humano sólo puede existir y realizarse en relación profunda con otros seres 'personales'. Mencionamos aquí a las personas sin excluir la apertura a la transcendencia del hombre a lo absoluto, el Dios trino. El hombre es un *ser para* otro ser. El hombre es en una especie de *inter-relación*. Esto es un dato esencial de la constitución antropológica del ser humano.

La persona consiste en la relación y esta no es algo meramente sobrevenido a aquella sino que, tal como lo comprende Ruiz de la Peña, es más bien *la persona misma* (p.157). La relación no se pega al hombre como un accidente aristotélico, sino que con otros aspectos construye la realidad humana. La relación, a la que nos referimos, no contempla la comprensión del "yo" en clave de dominio o poder sobre el otro, sino que alumbra una comprensión de "un yo" que se logra como tal entregándose *a "un tú"* con quien, unido, está en relación (*Ibid.*). De ahí surgen matices fundamentales para la comprensión y el funcionamiento de la vida en comunión con el otro. Dentro del marco de la vida comunitaria cada persona y miembro de esta, se dispone y aprovecha la posibilidad para mostrarse un ser responsable, comunicativo y capaz de auto-donación. Estos son elementos que están en función de la vida social fundamental del ser humano.

La persona humana ontológicamente necesita la vida social. La dimensión social, de estar juntos con el otro no es una añadidura al hombre. De este aspecto social y de relación del hombre, procede la apertura a la vida en común con otros seres humanos, pues surge de la respuesta a la vocación del hombre, con la que el hombre está estructurado por dentro (GS 25). La vida es comunicación, y, vivir es convivir.

4. La vida comunitaria, una presentación

En un primer lugar, la vida comunitaria es la expresión de la comunidad cristiana, la Iglesia peregrina, perseguida y consolada, que según San Agustín "va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios" (cf. *La Ciudad de Dios*, 18, 51, 2; PL 41, 614). Posiblemente sea la *vida comunitaria* ese valor nuclear que mejor responde a la tendencia y necesidad de simplificación. La vida comunitaria integra, resume y condensa todos los elementos constitutivos de la vida religiosa (SEVERINO, 1986, p.140). Por la vida comunitaria los valores constitutivos de la vida religiosa cobran unidad y reciben sentido.

La consagración religiosa establece una comunión particular entre el religioso y el Dios trino, y, en Él, entre los miembros de un mismo instituto. Este es el elemento fundamental en la unidad de un instituto, en cuanto todo está *en Dios, o se orienta hacia Dios*. Escribe Elías Yanes: "la comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu se difunde en nosotros y nos invita a participar en el amor, no sólo amando a Dios, sino viviendo a su imagen en una intensa comunión de intercambio y reciprocidad" (CARTA PASTORAL, 2000, p.75).

Algunos aspectos importantes como la tradición compartida, trabajos comunes, estructuras racionales, recursos compartidos, constituciones comunes y espíritu de cuerpo son todos elementos que pueden ayudar a construir y a fortalecer la unidad; pero el fundamento de la unidad es la comunión en Cristo, establecida por el único carisma fundacional. Esta comunión está enraizada en la consagración religiosa misma. Está animada por el espíritu del Evangelio, alimentada por la oración, marcada por una mortificación generosa y caracterizada por el gozo y la esperanza que brotan de la fecundidad de la cruz (cf. ET 41).

Ahora bien, de la *Regla y Constituciones* de la Orden de San Agustín desborda claramente en las dos primeras partes los principios fundamentales de orden teológico y espiritual sobre la comunión de vida. El amor de Dios fundamenta, un amor que proviene de Dios y nos une al mismo (cf. CONST. I, II n. 25). El amor se concreta en la comunidad que se orienta hacia una semejanza a la de la primitiva de la comunidad apostólica. La comunidad es el eje en torno al cual gira la vida religiosa agustiniana: su carácter o marca es la comunidad de Hermanos que viven unánimes en la

casa, teniendo una sola alma y un solo corazón, buscando juntos a Dios y dispuestos al servicio de la Iglesia (cf. REG. 1). Más, en el marco del *"en Dios"*, Nello Cipriani vincula la trinidad con la comunidad desde la clave de la segundacomo el reflejo de la primera. Dice: "la unidad en la caridad, además de hacer de muchos creyentes el alma única de Cristo, es un reflejo de la unidad trinitaria de Dios, inaccesible a la mente humana, pero a la que podemos acercarnos precisamente a partir de la consideración de la unidad existente entre los creyentes" (41).

Para los religiosos, la comunión en Cristo se expresa de una manera estable y visible en la vida comunitaria. Tan importante es esa vida comunitaria para la consagración religiosa, que cada religioso, cualquiera que sea su trabajo apostólico, está obligado a ella por el hecho de la Profesión y debe normalmente vivir bajo la autoridad de un superior local, en una comunidad del Instituto al que pertenece. La figura de la autoridad a menudo cae en el desentendimiento, y es recibida como una cuestión abierta. Normalmente, también, la vida de comunidad lleva consigo el compartir la vida de cada día según unas estructuras concretas y las prescripciones de las Constituciones. Compartir la oración, el trabajo, las comidas, el descanso, el espíritu de grupo las *relaciones de amistad, la cooperación en el mismo apostolado y el mutuo apoyo en una vida de comunidad, escogida para seguir mejor a Cristo, son todos ellos otros tantos valiosos factores en el diario caminar* (ET 39).

La comunidad local, como lugar en que la vida religiosa es vivida prevalentemente, tiene que ser organizada de forma que queden en evidencia los valores religiosos. Su centro es la Eucaristía, porque la santidad, en cuanto unión con Dios, es la razón de ser de la comunidad. Por tanto, la comunidad es eucarística. Una comunidad reunida como verdadera familia en el nombre del Señor goza de su presencia (cf. Mt 18, 25) por el amor de Dios que es infundido por el Espíritu Santo (cf. Rm 5, 5). Su unidad es un símbolo de la venida de Cristo y es una fuente de poderosa energía apostólica (cf. PC 15). La aptitud para vivir una vida comunitaria, con sus gozos y limitaciones, es una cualidad que es índice de vocación religiosa para un determinado Instituto y criterio clave para aceptar un candidato, y así lo entiende el Dicasterio anteriormente citado.

Tiempos de oración en común a diario, basados en la palabra de Dios y en unión con la oración de la Iglesia, como ocurre especialmente en la Liturgia de las Horas, alimentan la vida comunitaria. Es igualmente necesario un ritmo de tiempos más intensos de oración, semanal, mensual y, en especial, el retiro anual. Para elaborar la importancia de la oración en la vida comunitaria, como muestra al *en Dios*, Nello Cipriani deja escrita una nota importante. Dice, "si falta la comunión espiritual, la comunidad deja de ser específicamente religiosa, para transformarse en otra cosa: una asociación con finalidades educativas, un grupo con finalidades asistenciales o tal vez una empresa comercial" (p. 69). Más bien, la oración comunitaria es signo y medio de la comunión espiritual.

La frecuente recepción del sacramento de la Reconciliación es también parte de la vida religiosa. Además del aspecto personal del perdón de Dios y de su amor renovador en el plan individual, el sacramento construye la comunidad gracias a su poder de reconciliación y crea también un vínculo especial con la Iglesia. Todo esto viene a recalcar la relación santidad-comunión. Somos llamados a la santidad junto con el otro, y, no a la santidad en soledad. Pues bien, "la santidad comunitaria es un don y una tarea. En la medida en que compartimos la comunión divina, se hace presente en y entre nosotros Dios-comunión" (PURCARO Y KELLER, 2002, p.41). Este salvarse juntos está presente en el pensamiento de San Agustín, visto desde la común unidad en la búsqueda de Dios, vis a vis, es la razón de ser de la comunidad.

En vistas de la importancia crucial de la vida de comunidad, es necesario notar que su calidad se ve afectada positiva o negativamente por dos tipos de diferencias dentro del Instituto: en sus miembros y en sus obras. Es esta la variedad que encontramos en la imagen paulina del Cuerpo de Cristo o en la imagen conciliar del Pueblo peregrino de Dios; en la visión del Concilio Vaticano II. En ambas, la diversidad es, en verdad, abundancia de dones que tienden a enriquecer la única realidad. Por lo mismo, el criterio de aceptación de miembros y obras en un Instituto religioso es la construcción de la unidad (cf. MR 12) en tres niveles: personal, comunitaria y eclesial, para la construcción del cuerpo de Cristo (1 Cor 14,12). Por consiguiente, el marco cristológico de la comunidad es evidente.

Prácticamente habrá que preguntarse: los dones de Dios en una persona, o proyecto, o grupo, ¿contribuirán a la unidad y a hacer más profunda la comunión? Si así fuere, sean bienvenidos los dones. Si no, sin que importe lo buenos que tales dones puedan parecer en sí mismos o lo deseables que puedan resultar para algunos miembros, no son buenos para la comunidad en sí o para la comunión de vida. En los dones podemos subrayar el aspecto más bien pneumato-lógico de la comunidad. Los dones dan frutos que se manifiesta en la caridad. Eso se ve en San Agustín cuando nos enseña que la caridad nos une en Cristo mediante el Espíritu Santo (cf. *Conf.*, 4,4). Es un error pretender que el don fundacional de la comunidad lo abarque todo. Ni es razonable fomentar un don que, virtualmente, separa un miembro de la comunión con la comunidad. Tampoco es prudente tolerar líneas de desarrollo fuertemente divergentes que carezcan de una recia conexión de unidad en el instituto mismo. La comunidad es fruto de la caridad y se expresa en la amistad verdadera, que engendra y nutre la fidelidad, la confianza, la sinceridad y la mutua comprensión. La diversidad sin divisiones y la unidad sin uniformismo son una riqueza y un reto que favorecen el crecimiento de la comunidad de oración, de gozo y servicio, como testimonio de la realidad de Cristo.

5. La vida comunitaria desde la ley eclesiástica, desde lo jurídico

¿Qué nos aporta el *Código de Derecho Canónico?* Primeramente, es un documento relevante para la *Vita Consecrata*. Recogemos algunos datos. La vida de comunidad que es una de las características de un Instituto religioso (c. 607 § 2) es propia de toda familia religiosa. Reúne a todos los miembros en Cristo y debe ser definida de modo que se convierta en fuente de ayuda mutua para todos, algo de valor importantísimo, sosteniendo a cada uno en la plena realización de su vocación religiosa. Debe además ofrecer un ejemplo de reconciliación en Cristo y de comunión, enraizada y fundada en su amor (cf. c. 602).

Para los religiosos, la vida comunitaria se vive en una casa legalmente erigida, bajo la autoridad de un superior designado por la ley (c. 608). Las casas son erigidas con la previa aprobación escrita del Obispo diocesano (c. 609) y deben ser capaces de proveer suficientemente a las necesidades de sus miembros (c. 610 § 2),

dando a la vida comunitaria la posibilidad de expandirse y desenvolverse con una comprensión y cordialidad tal, que alimente la esperanza (cf. ET 39).

6. La vida comunitaria, reflexiones desde la fe y la espiritualidad agustiniana

La vida comunitaria dentro del marco cristiano y religioso, supera la dimensión social y ontológica. No se funda solamente en esa dimensión, pues, la vida comunitaria está subordinada a la suprema y única vocación del hombre que es religiosamente divina como lo es, la vocación última y divina del hombre (GS 22). La vida comunitaria responde a la índole comunitaria de la persona humana, y, al mismo modo de ser de la naturaleza propia de la misma vida divina a la que el hombre tiende por vocación. Esta vocación del hombre tiene eco en la llamada a la comunión con los demás, tomando ejemplo de la comunidad Trinitaria; nuestra comunidad de vida tiene su origen en la vida de la Trinidad (LG 4, VC 41).

El Santo de Hipona recalca este punto en que "Dios, misterio de la comunión del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo nos creó a su imagen y nos llamó para que demos testimonio de Él con la vida fraterna" (*Trinidad*, 1,7-13; 12,6). La vida comunitaria es una realidad teológica y humana. Es teológica porque se abre a la participación de la vida de Dios, de modo que es realmente penetrada y vivida en comunión de unas personas con otras. Es una realidad humana porque es participada y vivida también por personas humanas.

San Agustín nos convoca para buscar a Dios en comunidad. No es una mera compañía en nuestra vida, ni una distribución de servicios y habilidades, sino una base sólida para guiarnos firmes hacia Dios. *La comunidad es el eje en torno al cual gira la vida religiosa agustiniana: comunidad de hermanos que viven unánimes en la casa, teniendo una sola alma y un solo corazón, buscando juntos a Dios y dispuestos a servir a la Iglesia"*(*Const.*, 26). Purcaro y Keller describen la comunidad Agustiniana: la comunidad y todos sus miembros comparten la búsqueda de Dios, los bienes espirituales y materiales. Valores e ideales son comunes y las acciones son fruto de la convicción y principios asumidos por cada

uno y toda la comunidad, y son lo que distingue y da identidad a una comunidad (p.44).

Volvemos a la autoridad anteriormente mencionada desde el riesgo de un mal entendimiento de la misma. La comunión de vida junto al voto de obediencia ofrece una especie de freno, o más bien, un límite frente a las diferentes formas de la expresión contemporánea de la libertad humana. La vida comunitaria no contempla el *estar de policía* frente a las motivaciones y actuaciones de los demás, sino, más bien, encarna el cuidado mutuo legado por San Agustín. El cuidado y búsqueda del bien común reproduce algo de la alteridad, en cuanto *el velar sobre el otro* como un tú que está en relación al máximo bien de la comunidad.

De lo anteriormente dicho, reafirmamos que la auténtica vida comunitaria no consiste en *estar juntos*, sino en *estar unidos*. Son dos elementos claves en la comprensión de la vida comunitaria. Elaboramos esto desde dentro de algo existencial que es semejante a una convivencia. Aunque vivir en comunidad es *convivir*, esto tiene muy poco que ver con la mera convivencia. Es más, es *vivir con*. Si no fuese así, en la vida religiosa seríamos sólo compañeros de piso. Si fuese así, en una casa religiosa sería un lugar en el que buscaríamos "*¿cómo ser religioso sin serlo?*" y consistiría en habitar en la casa de un Instituto religioso sin alma ni corazón. Pero, eso no es Vida Religiosa. Como señala Pedro Chico González, "es que la caridad necesita en alguna manera la proximidad para hacerse real: la proximidad física o la proximidad espiritual. Con la proximidad la caridad se hace fuerza; con la lejanía, se convierte en nostalgia" (p.101). Aquí hay algo más de fondo pues: La vida comunitaria es la "convivencia" de un grupo de personas adultas en mutua relación de amor y de conocimiento, en la que cada una se va realizando a sí misma, a la vez que posibilitando y favoreciendo la autorrealización personal de los demás (SEVERINO, 1986, p.143).

Convivir es compartir la vida con otros, es vivir en apertura y en comunión de conocimiento y amor, abiertos a la caridad. No falta el hecho de lograr comprenderse y amarse. El hecho de convivir no se limita a estar físicamente presentes, porque la proximidad no abarca ni es todo. Más, tampoco consiste la vida comunitaria en lo que describimos como la uniformidad que se expresa en movimientos exteriores vinculados a actos comunes, ni siquiera en

realizar un trabajo conjunto de apostolado. La falta de la inter-comunión personal entre las personas humanas de la misma comunidad lo dice todo. Así, viviremos *como* hermanos *sin ser* hermanos. Pero, intentamos algo mucho más profundo: Es una inter-comunión eficaz en hacer personas y hacer a las personas de la comunidad, de modo que las personas crean a la comunidad y la comunidad crea a la persona. Así, nos acercaríamos a aquella dulzura de vida en común, que San Agustín experimentó. Esta inter-comunión, una manera de describirla, es una especie de *pericóresis*, es en sí una interpenetración de personas en amistad y caridad. La comunión y la comunicación son base fundamental en la vida comunitaria: la comunidad se mantiene por la comunicación, pero es cierto también que la comunicación se mantiene a su vez por la comunidad. Pío de Luis defiende la gran importancia de la comunión dentro de la comunidad, porque los lugares y momentos principales de la vida diaria de la comunidad se convierten en lugares de revelación (p.75).

Otro dato relevante para la reflexión que recorre en estas páginas es el lugar imprescindible de la Regla de San Agustín para la vida comunitaria. Para nuestro mundo contemporáneo, el concepto "regla" está más o menos ligado a algo con carácter restrictivo, todo lo que juega contra en sentido percibido y construido de la libertad humana. Pero, la Regla del Santo de Hipona no contempla la comprensión moderna de expresar el ser libre. Frente la obediencia de la Regla y la recepción de esta, San Agustín está fuertemente influido por el Santo apóstol de Tarso, Pablo: seguir la Regla no como esclavos sino como personas libres. San Agustín concentra en los textos paulinos en donde nos invita a seguir con un contraste: no como esclavos bajo la ley sino como personas libres bajo la gracia (VAN BAVEL, pp.96-97).

La *Regla* está al servicio del seguimiento de Cristo, esto es la finalidad del legado que cimienta nuestro patrimonio agustiniano. En este seguimiento, el amor nos viene como una clave importante. Para San Agustín como para S. Pablo las características más importantes de nuestra liberación por medio de Cristo son el amor y el llevar los unos las cargas de los otros (Rom 13,10; Gal 6,2). Continuando en la misma vena, Agustín nos explica cómo es la idea de libertad que podemos seguir con la *Regla* como guía. Una frase suya reza: *no vivimos ya bajo la ley, que prescribe el bien y no lo da;*

vivimos bajo la gracia, que el mismo que la ley prescribe nos hacer amar, y así puede sobre corazones libres imperar (*De la Continencia,* 3,8). En lo anteriormente citado, subrayamos la visión y comprensión de nuestro santo africano la unidad del amor y la libertad como elementos que van de la mano.

He aquí nueva y detallada aplicación agustiniana del *vivir libres bajo la gracia* con respecto a la *Regla*. Recordemos el contraste paulino *no como esclavos, sino como personas libres* porque nos viene como hilo al dedo para acercarnos a la finalidad de la *Regla*. Como comenta Van Bavel:

> La Regla no quiere ser una legislación detallada que aplasta y esclaviza al hombre, sino una llamada a una vida en alegría y libertad por la gran gracia de Cristo. En toda la *Regla* se manifiesta esta libertad bajo la gracia. Porque llama inmediatamente la atención cuán pocos preceptos concretos o normas detalladamente determinadas se dan en la Regla. No se puede encontrar en ella un orden del día, ni una organización rígida; consiste más bien en algunos principios básicos que sirven para inspirarnos. Agustín [...] era una persona siempre en búsqueda de lo esencial, del núcleo de las cosas y del corazón del hombre (pp.97-98).

En el citado *Comentario* de Van Bavel podemos subrayar tres características importantes para la vida de seguimiento de Cristo, a saber: el amor, la santidad y la libertad. Estas características constituyen una base fundamental para la vida comunitaria, pues, fomentan lazos y dan pasos para la unión de corazones que pretende realizar la vida comunitaria. Estando presentes estos elementos centrales, la vida en comunidad no suena a "un cliché religioso" a los oídos del joven contemporáneo que busca lo verdadero, lo esencial, aun sin saber ponerle nombre ni saber que busca aquello por lo que se unen los corazones inquietos semejantes: Dios. En una manera inquietante de buscar *sicut cervus ad fontes* del joven contemporáneo.

La verdadera unión de corazones exige una vida común autentica y sincera, conforme con el espíritu de la Orden, para que como miembros de una misma fraternidad participemos del mismo tenor de vida tanto en el dúo de oración y apostolado como en el trabajo y en el recreo (cf. CONST. I, II n. 109). La unión de corazones supone la existencia de la amistad verdadera. En las *Confesiones*, San Agustín dice al Señor, "no hay amistad verdadera, sino entre aquellos que Tú aglutinas entre sí por medio de la caridad" (libro IV.

4. 7). La vida comunitaria, sea entendida como la *vida común* o la *comunión de vida*, no se aleja de la razón de ser de nuestra unión; *para que nuestro gozo sea completo* desde la comunión con el Padre y el Hijo en la presencia orante del Espíritu Santo (1 Jn 1,1-4).

No dejemos de afirmar con acierto que la vida común es el presupuesto imprescindible para lograr construir la comunión de vida por la cual nos orientamos. Retomamos la visión de San Agustín para la vida común;

> El planteamiento que Agustín hace del ascetismo es marcadamente diferente del sus predecesores. Para el, cada aspecto de la vida común es en sí mismo un ejercicio de ascesis. Consideró la vida religiosa como un modelo alternativo de relaciones sociales que difiere profundamente del que se da en la sociedad. Un monasterio tiene una función social de amor y pretende renovar las auténticas relaciones humanas inspiradas en la humildad y no en el poder. En este sentido, la vida comunitaria agustiniana es también profética, esto es una proclamación de nuestra fe en el poder transformador de Dios y de su reino (PURCARO Y KELLER, 2002, p.45).

Conclusión

El joven interesado, en la vocación, ejemplifica en sí muchos corazones inquietos que buscan y preguntan por diferentes vías el por dónde ir. Nos preguntan para saber y les contestamos para poder reflexionar nosotros mismos sobre el fin de nuestro caminar. La cuestión es preocupante porque ahí se juegan elementos fundamentales de nuestro compromiso agustiniano. Intentamos aclarar y saber mejor el destino hacia dónde debemos caminar, viéndonos todavía muy lejos de la meta, mientras nos adaptamos a las situaciones socio-eclesiales concretas, a fin de poder dar razones por la esperanza y de la alegría de las cuales somos testigos (1P 3,15). Bien, nosotros somos llamados, al Padre por el Hijo e inflamados por el Espíritu. Y, se nos plantea, esta llamada, en tiempos nuevos y con preguntas perennes. Siendo agustinos, no podemos dejar de manifestarnos consagrados a Dios a través de los votos religiosos y la vida común. Eso es un hecho y dato fundamental de nuestra razón de ser agustinos.

San Agustín nos enseña que nuestra castidad, pobreza y obediencia están esencial y especialmente marcadas por la vida común. La Regla recoge este vivir en común: “en primer término, ya

que con este fin os habéis congregado en comunidad [...] tened una sola alma y un solo corazón orientados hacia Dios" (Regla, 1, 3). El joven contemporáneo va tomando conciencia de que la inter-comunión con los demás es imprescindible para poder realizarse como persona y ser en verdad él mismo. De esta conciencia, surgen dos estimaciones actuales complementarias: la vigorosa afirmación de la persona como principio, sujeto y fin de la comunidad y de toda institución (GS 25), y una marcada tendencia al fenómeno de comunitarismo.

Desde diferentes contextos culturales y sociológicos la realidad vigente de la vida comunitaria puede tener comprensiones variadas. Para algunos tal vez sea semejante a la cuestión de los reyes magos, y, para otros, sea un ideal más, pero para nosotros que somos los custodios de un patrimonio grande y vital, es una tarea ardua con un carácter ministerial, pues, nos corresponde ser lo que somos: profetas, testigos, agustinos. Dadores del sí a vivir para la comunidad; de modo que nuestra contestación y respuesta vital tenga especial efecto, porque la vida es don de Dios, don de sí y don para los demás.

BIBLIOGRAFÍA

CIPRIANI, N. (2009), *San Agustín, la Regla; Introducción y comentario de Nello Cipriani.* Madrid: Editorial Agustiniana.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (1964), Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (1965), Decreto *Perfectae Caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (1965), Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual

Congregación para los religiosos y los institutos seculares, Instr. *Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa dirigidos a los Institutos dedicados a obras apostólicas* (31 de mayo de 1983).

Congregación para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica, Instr. *La vida fraterna en comunidad «Congregavit nos in unum Christi amor»* (2 de febrero de 1994), 34: Ciudad del Vaticano 1994, 32.

GONZÁLEZ, P.C. (1976), *El Misterio de la Vida Religiosa*. 3ª edición "Revisiones comunitarias". Burgos: Centro Vocacional La Salle.

GUERRERO, J. M. Y ARNÁIZ J. M. (1987), *Caminos de Futuro de la Vida Religiosa*. Madrid: Instituto Teológico de Vida Religiosa.

JUAN PABLO II (1995), Carta Encíclica. *Evangelium Vitae* (25 de marzo), 99: *AAS* 87.

JUAN PABLO II (1996), "*Exhortacion apostólica postsinodal Vita Consecrata"*, 110 en AAS 88.

OBRAS DE SAN AGUSTÍN (1948), Tomo V: *Tratado de la Santísima Trinidad*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

PABLO VI (1971), Exhortación Apostólica. *Evangelica Testificatio* (29 de junio), 3: *AAS* 63.

PÍO DE LUIS, V. (2022), *Arrastrados por la Corriente de Dios: lectura de la Regla de San Agustín desde la imagen.* Madrid: Editorial Agustiniana.

PUJOL, J. B. (1998), *El Ministerio de animación comunitaria; la vida comunitaria como profecía y misión.* Madrid: San Pablo.

PURCARO, A. Y KELLER M. A. (2002), *Hacia la Santidad Comunitaria; materiales para promover la vida fraterna en comunidad.* Roma: Equipo de Animación Continental.

SEVERINO Mª. ALONSO (1985), *La Utopía de la Vida Religiosa*: Madrid; Publicaciones Claretianas.

VAN BAVEL T. (1986), *Agustín de Hipona, Regla Para la Comunidad;* Comentario de Tarcisio Van Bavel: Iquitos; Organización de los Agustinos de Latinoamérica.

YANES, E. (2000), Pastoral Carta: *La Trinidad en Nosotros, Fuente y Modelo de Vida Comunitaria.* Zaragoza.

LA CONTROVERSIA DONATISTA
LUCES Y SOMBRAS DE LA TEORÍA *COMPELLE INTRARE*

NOLASCO PASKAL MSEMWA

1. El legado de Jesucristo: La unidad para la credibilidad del Evangelio

El ecumenista alemán y ex- presidente del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los cristianos, el Cardenal Walter Kasper en una de sus obras afirma que la misión y el ecumenismo van de la mano desde el principio (KASPER, 2014, 621). Según él, dicha unión se remonta hasta el cenáculo, donde Jesús, en la víspera de su muerte, oró para que todos fuéramos uno, a fin de que el mundo crea (cf. Jn 17,21). De ahí, la unidad de todos los cristianos es el testamento de Jesús. Pero conforme a su voluntad, la unidad no es un fin en sí; antes bien, es la condición imprescindible para la credibilidad del mensaje cristiano en el mundo. Ahora bien, ¿cómo puede ser creíble para los no cristianos el mensaje cristiano del amor de Dios si los propios cristianos lo desmienten tratándose unos a otros con indiferencia o incluso con hostilidad? Una Iglesia misionera, por tanto, presupone una Iglesia ecuménicamente comprometida. La misión y el ecumenismo son, por así decir, gemelos (*Ibidem*).

La percepción del entrelazamiento de misión y ecumenismo presidió ya los inicios del moderno movimiento ecuménico que cristalizó su inicio en la Conferencia Misionera Mundial celebrada en Edimburgo en 1910. Los misioneros del mundo entero reunidos en aquel Congreso coincidieron en que el mayor obstáculo para la misión universal era la división del cristianismo (BOYER,1962, pp.22-29). Y adherirse oficialmente al movimiento ecuménico en el concilio Vaticano II, la Iglesia católica asumió este motivo. En el decreto conciliar sobre el ecumenismo se afirma: "[Tal] división repugna abiertamente a la voluntad de Cristo y es piedra de escándalo para el mundo y obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio por todo el mundo" (UR 1).

2. Misión y Ecumenismo: Estado de la cuestión en la historia

La división entre cristianos, sin embargo, no es un tema de ayer ni anteayer sino comenzó desde que el hombre cayó en el pecado de desobediencia a Dios su creador. La ambición del poder por el afán puramente humano, las envidias, la falta de humildad y de la caridad en la verdad plena y salvífica en Cristo según el designio de Dios lleva al hombre a tomar las balanzas de los criterios humanos en determinar la verdad en lugar de ceñirse a la Palabra de Dios en la Tradición de la Iglesia guiada por el Magisterio auténtico que se entronca directamente a los Apóstoles. Y todo ello ha llevado a consecuencias graves, perjudicar la credibilidad del Evangelio y la propagación del mensaje salvífico.

Pero a pesar de todo ello ha habido, a lo largo de la historia, hombres y mujeres ilustres que han luchado para reestablecer la unidad entre los cristianos. Entre ellos cabe destacar la figura San Agustín, Obispo de Hipona. La actividad de del Santo Hiponense para restablecer la unidad en la Iglesia de África que se rompió a causa del cisma de los donatistas es todavía rica de enseñanzas para nosotros hoy. Urgido por su conciencia de Obispo católico, el gran doctor puso al servicio de la reconciliación todos los recursos de su genio y todo el ardor de su corazón. Su doctrina sobre la Iglesia y sacramentos, los métodos por él empleados, la actitud que tomo en aquella batalla, hasta llegar a la victoria son fuentes de inspiración y de mayor interés para el ecumenismo moderno.

3. *Compelle intrare:* La controvertida pedagogía agustiniana

Precisamente sobre los métodos que San Agustín empleó y la actitud que tomó en la batalla contra los donatistas para reestablecer la unidad entre los cristianos rota por el cisma, se han convertido hoy en objeto de debate y discusión entre los teólogos (cf. GEEST, 2015, pp. 289-294). Analizamos en este artículo su famosa controvertida teoría del "compelle intrare" que viene a decir, *"obligadles a entrar"* inspirada en el Evangelio según san Lucas 14, 23.

Es precisamente a base de esta teoría algunos han llegado a acusar al Obispo de Hipona caracterizándolo como el "Padre de" y el conducto a la Inquisición, porque en su lucha contra el donatismo instó al estado para hacer/obligar a la fuerza que los donatistas regresaran a la Iglesia Católica (cf. JOHNSON, 1976, pp 95-97). Peter

Brown ha cuestionado esta descripción. Por su parte, considera la lucha de Agustín contra los donatistas como el comportamiento extremista de alguien que pertenecía a una minoría y que tenía que competir contra las opiniones generales imperantes en la multiforme Hipona. De hecho, Brown reduce acertadamente la lucha de Agustín empleando fuerza contra los donatistas a su deseo de orden y unidad en la Iglesia (cf. BROWN, 2000, pp.227-228).

Ahora bien, aunque bajo ningún concepto podemos llamar a Agustín padre de la inquisición, surgen sin embargo preguntas con respecto a la legitimación de Agustín de la interferencia por coerción del Estado, durante el período de la controversia donatista. Por tanto, tenemos que, a la luz de sus escritos anti-donatistas, determinar la pregunta ¿Qué motivo que le llevó Agustín finalmente a legitimar el uso de fuerza para obligar a los donatistas volver a la unidad *católica*? ¿Qué función preveía el Santo de Hipona para el uso de la fuerza y la coacción en el proceso de retorno de los cismáticos a la Iglesia católica? ¿A qué principios generales y fundamentales de su forma de pensar se puede vincular la opinión de Agustín sobre el *obligarles a entrar*? Son las preguntas que intentamos a indagar en este artículo buceando en los escritos anti-donatistas del Santo de Hipona para encontrar el sentido o sin sentido a la teoría *compelle intrare.*

4. San Agustín: Hombre de las conversiones

El Papa Benedicto XVI, en una de sus homilías califica a san Agustín como uno de los convertidos más grandes de todos los tiempos. Él fue el hombre que a lo largo de su vida no solo había vivido un momento de conversión en el huerto de Milán, sino que su existencia estuvo marcada por diversas conversiones, diversos momentos en los que él iba redefiniendo su conducta, su pensamiento y su propia relación con Dios y con los hombres (BENEDICTO XVI, 2007). Esto es tan cierto que podríamos hablar de San Agustín como el hombre que vivió la espiritualidad de la conversión continua, ajustando todos los días sus pensamientos sus deseos y sus acciones a los caminos de Dios.

Precisamente en este proceso de redefinir ajustando su conducta, su pensamiento y su propia relación con Dios y con los hombres, cabe entender su evolución pedagógica en el trato con los donatistas en el proceso de la lucha por la unidad de los cristianos

en el norte de África en su tiempo. Pero sobre este tema es conveniente tener en cuenta lo que afirma Lamirande: que no podemos entender completamente la actitud de Agustín con los donatistas si no tomamos en cuenta cómo había reaccionado en casos paralelos, a saber, su posición hacia los Paganos, los judíos, los Maniqueos y sobre todo hacia los pecadores de la Iglesia, ya que probablemente aplicó los mismos principios o acciones relacionadas con la misma idea de tolerancia o coerción (cf. LAMIRANDE, 1975, p.29).

Volviendo al caso donatista que nos interesa, el santo de Hipona admite y confiesa con meridiana claridad que, con el transcurso del tiempo, había cambiado su perspectiva sobre cómo ayudar a los donatistas a abrazar la unidad católica. El cambio de estrategia viene tras toparse con la cruda realidad de la conducta beligerante de los donatistas. San Agustín se sincera en una de sus cartas al respecto diciendo:

> Mi primera sentencia era que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo; que había que obrar de palabra, luchar en la disputa, triunfar con la razón para no convertir en católicos fingidos a los que conocíamos como herejes declarados. Mas esta opinión mía ha sido derrotada, no por las palabras de mis competidores, sino por estos ejemplos evidentes. Se me hizo ver en primer término que mi propia ciudad natal, que pertenecía entera al partido de Donato, se convirtió a la unidad católica por temor a las leyes imperiales" (*Epístola* 93, 5, 17).

Esta confesión y testimonio personal sobre el cambio de actitud del Santo de Hipona ha sido interpretada e entendida de manera no unánime entre los pensadores. La mayoría de los intérpretes aceptan su palabra, pero algunos ven en sus declaraciones más de lo que realmente quiso decir el Santo. Otros, paradójicamente, niegan cualquier evolución sustancial en su pensamiento (cf. LAMIRANDE, pp.7-9). Antes de analizarlo y comprobar, precisemos brevemente qué se entiende por la "represión-coerción" en el contexto de la controversia donatista donde Agustín parece haber cambiado su opinión.

5. Las medidas imperiales contra los donatistas

Son suficientemente conocidas las diferentes medidas tomadas contra los donatistas por el Emperador Constantino y su sucesor Constante (cf. LANGA, 1988, pp.12-31). Me limito a seleccionar algunos episodios de ese período en que los Emperadores tomaron

algunas medidas al respecto que ejemplifican dos formas diferentes de coerción, una que Agustín nunca aceptó y otra que finalmente promovió firmemente.

La primera es la brutal táctica de represión militar, aplicada durante la famosa expedición de los notarios Paulo y Macario, a mediados del siglo IV. Como nos cuenta Optato, el obispo de Milevi y el primer historiador del donatismo. Frend, otro historiador del donatismo constata que, Donato, el líder del partido disidente, alrededor del año 346, solicitó temerariamente al Emperador que fuera reconocido como el único obispo de Cartago (cf. FREND, 1952, p.170). El Emperador Constante decidió investigar y envió una comisión encabezada por Paulo y Macario, quienes parecen haberse puesto del lado de los católicos desde el principio. Todo tipo de rumores agitaron a la población y los dos funcionarios se encontraron con una abierta hostilidad (cf. WILLIS, 1950, p.10). El obispo donatista de Bagai, también llamado Donato, se atrincheró en su basílica y cuando los soldados atacaron, fue asesinado junto con varias personas (cf. *Ibid.,* 11).

Otro episodio violento de la misma expedición acabó con el encarcelamiento y la muerte, el 29 de noviembre de 347, del obispo Marculus, que se convirtió en uno de los grandes héroes del partido. Los acontecimientos están registrados desde el punto de vista donatista en la *Passio Marculi* (cf. LAMIRANDE, pp.8-9). Posteriormente varios autores se refieren y denominan a este acontecimiento como *macariana persecutio* (cf. *Epístola* 23, 6) que marcó un gran hito en historia de la controversia donatista.

Agustín, a diferencia de Optato, nunca aprobó este tipo de medidas (cf. *Epístola* 105). Lógicamente, siempre pensó que infligir la muerte no era un medio eficaz para devolver a alguien a la Iglesia. Sin embargo, el tipo de represión que aceptó también puede implicar alguna forma de violencia. Consiste esencialmente en la supresión de una serie de derechos o privilegios civiles, por razones de afiliación religiosa. Puede incluir también la prohibición directa de algunos actos religiosos: el culto, en general, y el re-bautismo en particular. El Edicto del 12 de febrero de 405 es bastante claro a este respecto.

Después de la Conferencia de Cartago, en 411, y después de haber vuelto a disfrutar de la libertad por un corto período, el donatismo fue radicalmente proscrito por Honorio. Fue entonces la misma profesión del donatismo la que se convirtió en delito penal mediante el edicto del 30 de 412 (cf. LAMIRANDE, pp.11-12).

Estas leyes no pueden haber sido aplicadas literalmente, de inmediato y en todas partes, pero la intención del poder es inequívoca. Lo importante para nosotros es que los actos religiosos o la simple adhesión a un grupo religioso fueran considerados delitos penales y castigados como tales.

6. La propia percepción de Agustín sobre su cambio de opinión

Agustín nunca cambió de opinión respecto la aplicación de la pena de muerte que siempre rechazó, pero ha experimentado variaciones en otros aspectos. Durante los primeros años de su episcopado destacó sobre todo el uso de los medios de persuasión más pacíficos: contactos personales, escritos, discusiones públicas. Antes del año 400, Agustín aparece como el defensor de la libertad religiosa (cf. LANGA, pp.293-302). Después del 400, encontramos en sus escritos una aprobación teórica de la coerción imperial. En 404-405 acepta, junto con la mayoría de los obispos católicos del norte de África, la aplicación efectiva de medidas defensivas contra los donatistas y poco después el uso directo de la fuerza para obligarlos a regresar a la unidad de la Iglesia (cf. *Ibid.*, pp.304-310). Esta es, en líneas generales, la secuencia sugerida por muchos intérpretes modernos.

Es al menos evidente que en 408, cuando escribió su larga carta a un donatista disidente, el Rogatista Vicente, Agustín ya había elaborado toda su justificación del uso de la fuerza (cf. *Epístola* 93). Cabe señalar también que la Conferencia del 411 (FREND, pp. 275-289), por importante que sea para evaluar su influencia y su liderazgo, no constituye un hito en su evolución intelectual.

Veamos brevemente primero lo que el obispo de Hipona tiene que decir sobre su propia fluctuación. Tenemos constancia de por lo menos tres lugares donde explícitamente se refiere de este tema durante un período de veinte años. A saber; 1) en la carta a Vicente

en 408, 2) en una carta al Conde Bonifacio en 417, y 3) en las *Retractaciones* en 426.

6.1. La Carta 93

En el año 407/408 Agustín escribe al obispo cismático Vicente que considera que las medidas coercitivas imperiales son significativas y útiles. En la Epístola 93 San Agustín menciona tres razones en las que se hace evidente la utilidad de las medidas coercitivas para alcanzar el fin que se pretende. *En primer lugar*, la coerción estatal asusta a los donatistas que no paraban en emplear la violencia internamente contra sus propios miembros que quieren ser católicos. Estos donatistas se convierten los asustados y hostigados por la fuerza estatal. Dicho de otra manera, el cazador se convierte ahora en el cazado. *En segundo lugar*, como resultado de la amenaza por la intervención del Estado, los Donatistas son sacados de su zona de confort y obligados a reflexionar sobre sus hábitos y actitudes. *En tercer lugar*, el temor inducido en ellos constituye el comienzo de la libertad, en la que la verdad de la fe católica será reconocida con mayor pureza. De hecho, San Agustín considera el temor como el don de Dios para que el hombre pueda dedicarse devotamente a él con mayor perseverancia (cf. *Epístola,* 93, 5,17). En la misma Carta San Agustín, aparte de justificar los motivos por el cambio de la pedagogía con los cismáticos, también el hilo conductor que le guía al *modus operandi* es el mismo, o sea, la finalidad de obligarles es la preocupación desde la caridad por la salud salvífica. El santo de Hipona explica al obispo cismático Vicente en los términos siguientes:

> Ya ves, si no me engaño, que no hay que considerar el que se obligue a alguien. ***Lo que hay que saber es si es bueno o malo aquello a que se le obliga.*** No digo que se pueda ser bueno a la fuerza, sino que el que teme padecer lo que no quiere, abandona el obstáculo de su animosidad o se ve impelido a conocer la verdad ignorada. Por su temor rechaza la falsedad que antes defendía, o busca la verdad que ignoraba, y así llega a querer mantener lo que antes no quería (*Ibid.*, 93, 5, 16).

De todo lo expuesto anteriormente sobre el temor como forma de conseguir que los donatistas vuelvan a unidad católica, hay que señalar sin embargo que, en la epístola, Agustín subraya categóricamente que el uso el temor no implica que una persona pueda hacer una buena obra contra su voluntad, pero sí dice que, si alguien tiene miedo de sufrir, este miedo puede obligarle, por así

decirlo, a reconocer la verdad que no conocía (cf. *Ibid.*, 93, 5,16). Idealmente, este miedo forma el inicio de un ardiente deseo de unidad, un deseo que luego dominará a muchos donatistas en mayor medida que el miedo que se evapora en este deseo. Primero, sin embargo, una persona rechaza el error por miedo, que Agustín define como un temor por las consecuencias de un acto que uno puede o no realizar. Para el Obispo de Hipona este temor es el comienzo de la protección contra algo malo (cf. *Ibid.,* 93, 5, 18). Agustín desarrolla, además, una hermenéutica y mistagógica en la que el miedo es considerado como el principio de la sabiduría (cf. *La Doctrina Cristiana* 2, 7,9-11).

Un año más tarde, Agustín da otra razón sobre el motivo que les obliga a recurrir a la intervención del Estado en esta materia: Es para permitir al clero católico proclamar la verdad sin que la violencia y el terrorismo donatista se lo impidan. San Agustín revela este dato en 409/410 mediante un enfado contra Nectario, quien le pide que proteja a sus ciudadanos empleando medidas punitivas después de que hayan destruido una iglesia católica en el curso de una revuelta. Para San Agustín, la misericordia puede ser un vicio y la mansedumbre cristiana no excluye la dureza. Según él uno puede tener que sufrir por amor, como en el caso de las amputaciones (cf. *Ibid.,* 93, 2, 4-5). Algunas declaraciones adicionales en esta carta, que por cierto son únicas para esta época, dejan claro que Agustín, en su explicación de la función de la fuerza coercitiva, se muestra a sí mismo como un pastor de almas más que como un político responsable de la seguridad pública. De dos maneras, convence a los que están autorizados a recurrir a la coerción o a la vileza que deben considerar el uso de ellas con mucho cuidado. Para este fin aconseja: En primer lugar, tienen que considerar el objetivo de aplicar la coerción. Comienza enfatizando que el castigo está destinado a incitar el discernimiento, la conversión, la penitencia, la pureza de corazón y la enmienda de los caminos. Esto significa que los perseguidos nunca pueden sucumbir bajo su castigo (cf. *Ibidem*). Esta carta explica por qué, a partir del año 408, Agustín se resiste vehementemente a la ejecución de la pena capital porque según él esto despoja al hereje de la posibilidad de la conversión y el retorno a la Iglesia. De hecho, recurriendo a su obra sobre el *Orden*, el Obispo Hiponense argumenta afirmando académicamente que el verdugo forma parte del orden de una sociedad bien gobernada y que el castigo restablece el orden (cf. *De Ordine* 2, 4, 12). Es por esta

razón que Agustín como pastor se resiste de forma vehemente principalmente por una razón mistagógica que tras la muerte, la persona ya no puede ser corregida y formada. Por tanto, el uso de la fuerza coercitiva solo sirve para rehabilitar y reconducir al infractor para que conozca la verdad y abrace la paz cristiana en la unidad *Catholica*.

6.2. La carta 185

Otra referencia sobre el tema que nos ocupa se encuentra en la carta extensa de Agustín al conde Bonifacio escrita en el año 417. El escrito aborda con amplitud la problemática del cisma donatista, las consecuencias de su violencia que enturbia la paz por no conocer y vivir la verdad que se anuncia en las Sagradas Escrituras. Agustín justifica el uso de la fuerza coercitiva para obligar a los donatistas a volver a la unidad católica tras fracasar el diálogo. San Agustín describe ampliamente con ejemplos que lo que les lleva a emplear fuerza es simple y llanamente la verdad en la caridad.

Cronológicamente la carta sale a la luz diez años después de la que Agustín escribió al Donatista Vicente. De hecho, la mayor parte de los temas que trata aquí son los que ya la carta a Vicente contiene sustancialmente y son las mismas ideas que se retoman en este escrito. Se supone que parte del razonamiento se basa en la experiencia y tiende a demostrar que los donatistas deben ser tratados por la Iglesia y el Estado como enfermos por un médico, hijos indóciles por sus padres o esposas necesitadas de corrección por sus maridos (cf. *Epístola* 185, 7, 25).

De hecho, San Agustín opina que quienes ocupan un puesto de autoridad sepan lo que es beneficioso para sus súbditos y que es bueno que éstos se dejen guiar, incluso con mano dura y aun en contra de su voluntad (*Ibid.,* 185, 2, 7). El Santo de Hipona justifica este hecho desde la Sagrada Escritura. Según él, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento aparecen ejemplos de imposición por la fuerza para bien de la salud religiosa (cf. *Ibid.*, 185, 2, 8).

Agustín encuentra el fundamento de su teoría *compelle intrare* en la parábola del banquete narrado por el Evangelista Lucas 14, 15-24. El santo de Hipona analiza y contextualiza la referencia a las Palabras del Señor del banquete [Jesús]: *Dijo entonces el Señor al*

siervo: Sal a los caminos y cercas y obliga a la gente a entrar hasta que se llene mi casa (Lc 14,23).

Agustín afirma inequívocamente también que más tarde adoptó de buena gana la opinión de obligarles a entrar, después de que los acontecimientos hubieran dado otro giro por la mayor misericordia de Dios, y después de que un emperador religioso y devoto prefiriera efectuar una reforma completa de aquella impía alienación mediante estrictas leyes religiosas y para obligar a los que llevaban el estandarte de Cristo contra Cristo a regresar a la unidad católica, bajo la presión del miedo y la coacción, en lugar de simplemente cortarles la oportunidad de salvar la crueldad y dejarlos libres para extraviarse perdidos. En un texto largo justifica esta postura con las Sagradas Escrituras diciendo:

> Nadie duda de que es mejor que los hombres sean llevados a servir a Dios por la doctrina que obligarles a ello por el temor de la pena o por el dolor. Pero el que unos sean mejores no es razón para no hacer caso de los que no son tan buenos. Se ha demostrado y se demuestra por experiencia que a muchos les ha aprovechado el verse forzados por el temor o el dolor a dejarse enseñar o a realizar de obra lo que ya habían aprendido de palabra. Algunos citan la sentencia de un autor secular que dice: Mejor es, creo yo, retener a los hijos por la vergüenza y la generosidad que por el miedo. Eso es verdad. Pero, si bien son mejores los que se dirigen por el amor, son muchos más los que se corrigen por el temor. Para contestarles con palabras del mismo autor, lean también en Terencio: No sabes obrar rectamente si no te fuerzan con la palabra. La misma Sagrada Escritura dice, refiriéndose a esos mejores: No hay temor en la caridad, sino que la perfecta caridad echa fuera el temor. Pero dice también, refiriéndose a esos inferiores que son los más: Con palabras no se enmendará el siervo obstinado; aunque comprenda, no obedecerá. Al decir que no se enmendará con palabras, no manda dejarlo, sino que avisa tácitamente cómo hay que enmendarlo; de otro modo no diría: No se enmendará con palabras, sino que diría simplemente: No se enmendará. Así dice en otro lugar que hay que obligar con azotes, no sólo al siervo, sino también al hijo indisciplinado. Y el fruto es grande, pues añade: Le azotas con la vara, pero libras su alma de la muerte. Y en otra parte dice: Quien da paz a la vara, aborrece a su hijo. Dame uno que, con fe recta, con verdadero entendimiento y con todas las fuerzas de su alma diga: Mi alma tiene sed del Dios vivo. ¿Cuándo iré y apareceré en su presencia? Este tal no necesita, no ya las penas temporales o las leyes imperiales, pero ni siquiera del temor al infierno; el unirse a Dios es para él un bien tan apetecible, que el privarse de esa felicidad le causa horror como un gran suplicio. Y aun lleva de mala gana el diferirlo. Los buenos hijos dirán algún día: Deseamos morir y estar con Cristo; pero antes muchos de ellos tienen que ser traídos al Señor por el golpe de los flagelos temporales, como siervos malos y como reos fugitivos ¿Quién podrá amarnos más que Cristo, que dio su vida por sus ovejas? Pues

> bien, llamó a Pedro y a los otros apóstoles tan sólo de palabra; en cambio, a Pablo o Saulo, que había de ser un gran edificador de su Iglesia, pero que era un terrible devastador de ella, no sólo le detuvo con su voz, sino que le postró con su poder y le castigó con la ceguera corporal, para que, mientras estaba furioso en la tiniebla de la infidelidad, se viese obligado a apetecer la luz del corazón. Si esa desgracia no hubiese sido un castigo, no le hubiesen luego curado de ella. Abrió los ojos, y no veía. Si los hubiese tenido sanos, la Escritura no narraría que fue enviado a Ananías, quien le impuso las manos para que recobrase la vista, ni que cayeron de sus ojos unas como escamas que se los cerraban. Y entonces, ¿por qué estos cismáticos acostumbran a clamar: "El creer o no creer es libre? ¿A quién forzó Cristo o a quién obligó?" Ahí tienen a Pablo el Apóstol: reconozcan que primero Cristo le obligó y luego le adoctrinó; antes le castigó y después le consoló. Causa maravilla que quien entró en el Evangelio forzado por el castigo corporal, trabajase en el Evangelio más que todos los que sólo fueron llamados de palabra. Un mayor temor le llevó a la caridad, y luego una perfecta caridad lanzó afuera el temor (*Epístola* 185, 6, 21-12).

A luz de este texto con referencias bíblicas bien fundamentadas, Agustín demuestra la responsabilidad pastoral que tiene la Iglesia para la salvación de todos. Indica también que tal mal (el cisma) conducen a los hijos a la perdición, la Iglesia tiene derecho y responsabilidad de reconducirlos a la fuente de la felicidad de su vida, por eso a veces para algunos, será necesario el empleo de las fuerzas coercitivas, pero siempre desde la caridad. Desde esta perspectiva concluye el Hiponense justificando el uso de la coerción para conducir al donatista a la unidad de la Iglesia católica. Así, nos interroga a todos:

> ¿Por qué razón no iba la Iglesia a obligar a volver a sus hijos perdidos, cuando los hijos perdidos obligaban a otros a perecer? A algunos no les obligaron, sino que simplemente los engañaron. Pero si aún éstos son atraídos al regazo de la Iglesia por leyes terribles y saludables, la piadosa madre los recoge con mayor amor en su seno y se alegra por ellos mucho más que por aquellos que nunca se habían perdido. ¿Acaso no toca a la diligencia pastoral el devolver al rebaño dominical las ovejas encontradas, no sólo las que habían sido arrebatadas por la violencia, sino también las que fueron engañadas con suavidad, y se apartaron del rebaño, y dieron en manos de extraños, recurriendo, cuando pretenden resistir, al dolor y terror del flagelo? Máxime si tenemos en cuenta que las ovejas fecundas se multiplican y el carácter dominical que en ellas se conserva les otorga un mayor derecho. No violamos ese carácter en aquellos a quienes recibimos, pero no rebautizamos. Hemos de corregir el error de la oveja, pero sin corromper en ella el signo del Redentor. Supongamos que alguno es señalado con la divisa del rey por un desertor fugitivo. Y supongamos que después el desertor obtiene indulgencia y vuelve a la milicia, y el otro entra en la milicia, a la que nunca había

pertenecido: no se les quita la divisa a ninguno de los dos, sino que en ambos es reconocida y aprobada por ser del rey. Como los donatistas no saben demostrar que se les obliga al mal, se empeñan en que no es lícito obligarles al bien. Pero ya vimos que Cristo obligó a Pablo. La Iglesia, pues, imita a su Señor al obligar a los donatistas (*Ibid.*, 185, 6,23).

6.3. En las Retractaciones

Casi al final de su vida, Agustín vuelve a referirse sobre su cambio de actitud pues lo retoma en su obra famosa: las *Retractaciones*. De un libro perdido contra los donatistas, escrito entre 397 y 400, Agustín cita la siguiente frase: "*Me disgusta que los cismáticos sean coaccionados violentamente a la comunión por la fuerza de cualquier poder secular*". Ahora bien, unos treinta años después, añade este sencillo comentario: *Y verdaderamente, en aquel momento me desagradaba tal coerción, porque aún no había aprendido hasta qué punto su impunidad se atrevería a hacer daño ni en qué medida la aplicación de la disciplina podría mejorarlos. (cf. (Retractaciones,* II, 31, 5).

Esta referencia es fundamental para entender la postura del Santo de Hipona sobre este tema. Ya que este escrito no va dirigido a un adversario o a un funcionario romano sino que es una explicación completamente espontánea. Agustín vuelve a refirmar la idea de que el uso de la fuerza le llegó a ser aceptable debido a los mismos excesos de los donatistas y porque había experimentado los buenos efectos de las leyes represivas. El obispo de Hipona subraya la postura de sus afirmaciones anteriores, tomando como ejemplo la actuación de Jesús según la cual no hizo nada por la fuerza, sino todo por la persuasión y amonestación. Pero señala también que Jesús expulsó a los vendedores y compradores del Templo azotándolos (cf. *Ibid.,* I, 12,6). Sin duda alguna, este nuevo énfasis en el uso de la fuerza por parte de Jesús está relacionado con el cambio de opinión de Agustín hacia los donatistas. Incluso es bastante seguro decir, opina Lamirande que siguió, más que precedió, a este cambio. Entonces, se puede afirmar que la teoría de la coerción de Agustín, si podemos llamarla así, no era, por tanto, sólo una teoría ocasional como sostiene Paul Monceaux. Agustín no se contentó con defender la aplicación de la coerción únicamente en la circunstancia específica del cisma donatista. Ha reunido sistemáticamente todas las razones que pudo encontrar para justificar el uso de la fuerza cuando fuera necesario y para establecer el deber de los Reyes cristianos (cf. LAMIRANDE, pp.26-27).

7. El bien mayor*:* El único fin del *Compelle intrare*

Son instructivas las palabras del Santo de Hipona en las *Retractaciones* al decir que: "*en el primero dije: que no me agradaba que los cismáticos sean obligados violentamente a la comunión por la fuerza de un poder secular. En verdad que entonces no me agradaba, porque no había experimentado aun a cuanta maldad se atrevía su impunidad y cuanto bien podría acarrearles la vigilancia de la autoridad para convertirlos" (Retractaciones II, 5, 31)*. Con esta afirmación queda patente que san Agustín cambió de estrategia para conseguir el propósito de llamar a los donatistas a la unidad en la Iglesia Católica. Pero lo que nos queda por resolver es determinar los fundamentos que justifique dicho cambio en la pedagogía. A continuación, nos adentramos a desgranar los argumentos con los que el santo de Hipona justifica el cambio y el beneficio de la nueva pedagogía de carácter coercitivo, o sea, *el compelle intrare*.

Sobre esta cuestión del por qué Agustín aceptó, recurrió y defendió la coerción contra los donatistas, se ha dicho con acierto que, aunque el Agustinólogo Robert Markus no resolvió la contradicción en las ideas de Agustín sobre la coerción, todavía tenía razón cuando afirmó que la contradicción en las ideas de Agustín es que el ejercicio del libre albedrío es compatible con un cierto grado de coerción y que la coerción puede reducirse a una estrategia pastoral (MARKUS, 1970, pp.149-153). Por eso, Paul Van Geest en esa misma línea de Markus opina que el uso de la coerción en el caso de Agustín no se trata tanto de una cuestión de inconsistencia en sus opiniones, sino más bien de una evolución en su modo de pensar bajo la influencia de las circunstancias cambiantes, ya que Agustín fundamentó la función de la coerción con la intención pastoral… (cf. VAN GEEST 2015, p.292). De hecho, tratando de justificar el uso y las ventajas de la intervención coercitiva de la fuerza imperial, el santo de Hipona dice:

No hay que considerar el que se obligue a alguien. Lo que hay que saber si es bueno o malo aquello a que se le obliga. No digo que se pueda ser bueno a la fuerza, sino que el que teme padecer lo que no quiere abandona el obstáculo de su animosidad o se ve impelido a conocer la verdad ignorada, por su temor rechaza la falsedad que antes defendía, o busca la verdad que ignoraba, y si llega a querer

mantener lo que antes no quería. Parecería superfluo repetir esto tantas veces antes si no tuviésemos ante los ojos tantos y tan actuales casos. Vemos que antes eran donatistas, no estos o los otros, sino ciudades enteras y numerosas. Ahora son católicas, y detestan con vehemencia el cisma diabólico y aman con ardor la unidad (*Epístola*, 93, 17).

En este caso el bien mayor es conseguir la unidad en la Iglesia católica que contribuye y garantiza la paz y la armonía en Cristo. Por eso, para Agustín, el restablecimiento de la unidad de la Iglesia está indisolublemente ligado a la formación mistagógica de la persona. Este individuo, sin embargo, no es sólo el donatista, que debe formarse después de la coerción. Este individuo es también el magistrado católico, quien debe reflexionar sobre los motivos de su aplicación de la coerción. Los paganos y herejes deben ser tratados con la moderación de un buen padre que no duda en golpear a sus hijos pero que sabe con certeza que el niño sabe que actúa por amor. De esta manera, según Agustín, el padre siente dolor cuando da la bofetada pedagógica. La compasión debe ser compañera de la coerción motivada por la bondad, la disposición a perdonar o la lucha por la plenitud de Cristo (cf. *Epístola*, 185, 8, 32-33).

En la carta referida arriba Agustín legitima y justifica la aplicación de la fuerza coercitiva para los que quebrantan el orden público. Subraya que las leyes y la coerción, paradójicamente, sirven a la unidad y al amor fraterno (*Epístola* 185, 7,25). Primero, compara a los emperadores y sus leyes con el médico que controla a un paciente mental y con un padre que sería más cruel que amable si no castigara a su hijo indisciplinado. Se podría culpar a ellos (los emperadores), como al médico, si no han promulgado leyes para salvaguardar la integridad del cuerpo, es decir, la unidad de la Iglesia. Aquí Agustín presupone que las palabras no siempre serán adecuadas: el que no aprende debe sufrir. Sin embargo, también describe las leyes como el conjunto de las normas que provoca el temor, que lleva a la reflexión y al crecimiento en la fe, así como ve la coerción contra los donatistas como en el conjunto de su corrección y regreso a la Iglesia. En la primera parte de esta carta, sin embargo, Agustín entrelaza la legitimación y función de la coerción, desde la perspectiva de su ideal formativo y su imagen de la Iglesia, con un tratado que justifica la fuerza imperial (cf. *Epístola* 138, 2, 14).

San Agustín justifica las leyes como un medio para contrarrestar el temor entre los propios católicos a la furiosa locura de los donatistas, así como su maltrato a los laicos y a los clérigos católicos, incluso a los obispos (cf. *Ibid.*, 185, 3, 12-14). Estos últimos saben que si continúan proclamando la verdad sufrirán malos tratos. Agustín se muestra tan desafiante como realista cuando justifica estas leyes porque un obispo más débil podría sucumbir y por lo tanto es necesaria la asistencia de Dios, a través de los emperadores cristianos, para evitar errores. En cualquier caso, Agustín estaba convencido de que cualquier líder secular debería proteger los intereses de la Iglesia, pero que los emperadores cristianos habían sido preeminentemente elegidos -por Dios para alinear a los grupos heréticos y dentro de este marco tenían el derecho incuestionable a la cohesión en sentido estricto y sentido jurídico, para castigar, restringir y reprimir aquellos cultos impíos sobre los cuales la providencia de Dios les había dado dominio.

Agustín en la misma Carta 185 motiva la función de la fuerza exclusiva y enfáticamente en el contexto de un proceso de formación individual y, en interacción, con un proceso de formación colectiva. Primero, afirma que la instrucción echa raíces firmes como resultado de la bondad y no de la coerción y que el perfecto amor de Dios expulsa el miedo al infierno. Sin embargo, añade tanto de forma cínica como realista, que sucede que la mayoría de las personas se corrigen más fácilmente con el miedo que con la bondad (cf. *Ibid.,* 185, 6, 21). Para suavizar estas palabras describe a Pablo como golpeado por la ceguera para mostrar que incluso los apóstoles son guiados hacia la curación, la comprensión y el amor por medio de la coerción (cf. *Ibid.,* I85, 6, 22). Además, Agustín pone en perspectiva los aspectos negativos de la coerción al enfatizar que las leyes, primero experimentadas como coercitivas, finalmente se experimentan en la Iglesia como saludables (cf. *Ibid.,* 185, 6,23). En este sentido, la Iglesia es descrita como un árbol que extiende sus ramas por toda la tierra, dispuesta en su amor a hacerlas nacer, para que vuelvan a la raíz, sin la cual no pueden tener la verdadera vida (cf. *Ibid.,* 185,6, 32). Aquí el uso del lenguaje de Agustín es cualquier cosa menos amenazante o severamente amonestante, sino más bien afectivo. También emplea este uso del lenguaje afectivo cuando presenta al clero donatista en la *catholica* como una ramita que se vuelve a injertar en un árbol viejo mediante la incisión más

pequeña posible. En oposición al punto de vista de Cipriano, también sugiere aquí que se permita a los donatistas mantener la posición que tenían en su propia iglesia como clérigos u obispos, después de un profundo arrepentimiento de su error (cf. *Ibid.*, 185, 10, 44).

Es evidente que Agustín, mediante su uso del lenguaje, su metáfora de la mínima incisión, y también mediante el gesto de completa igualdad, tiene un solo objetivo: la unidad de la Iglesia, que él mismo describe con las palabras del salmista como vínculo de afecto fraterno, exactamente como lo hace en sus escritos sobre el modo de vida en su comunidad monástica. De hecho, al final de la carta 185 se hace evidente un sorprendente paralelo con la Regla monástica de Agustín. Aquí el obispo de Hipona explica la devolución forzosa, mediante la confiscación, de las iglesias donatistas a los católicos, con la perspectiva de crear unidad: Una persona codiciosa no quiere socios, por lo que no se puede acusar a la Iglesia católica de esto porque quiere la vuelta de la oveja perdida. En el primer capítulo de la Regla, Agustín llama a la comunidad de bienes una condición para la unidad de los corazones y las almas. Así, al final, la desamortización sirve la unidad de Donatistas y de los católicos como hermanos, sostenidos por la comunidad de bienes (cf. *Epístola* 185, 9, 35-36). Para basar en esto la conversión, Agustín presenta a los donatistas con David como modelo, que hizo penitencia por su pecado, y Pedro, quien se arrepintió de haber negado a su Señor y, sin embargo, siguió siendo apóstol. Finalmente escribe: *Es justo ceder un poco en nuestra severidad, para que la verdadera caridad ayude a curar los males más graves... que la paz concluya en la virtud de Jerusalén, virtud que es la caridad cristiana* (*Ibid.*,185, 11, 47).

De lo expuesto hasta aquí podemos concluir que las leyes, la coerción y la severidad, exactamente como las directrices de la Regla, sirven a la unidad de la comunidad (eclesiológica) y provocan, en la interacción, la conversión y la pureza interior de la persona. Los principios que Agustín practicó en su comunidad religiosa, sirvieron también en otros momentos, concretamente con los donatistas, que no pueden separarse de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, porque es sólo aquí donde el Espíritu Santo inspira y perdona. Así, a Bonifacio se le dice en términos muy claros que sus

medidas de coerción deberían caracterizarse por la curación por parte de la santa Madre Iglesia (*Ibid.,* 185, 11, 51).

8. Los principios fundamentales que justifican la teoría del *Compelle intrare*

De todo lo anterior ya podemos concluir que, cualquiera que sea el modo en que se evalúen los cambios en la actitud de Agustín hacia los donatistas, según opina Paul Van Geest, esta evaluación gana valor si su desarrollo se considera a la luz de cuatro factores: 1) su *Praeceptum, 2) su* análisis sobre *Christus medicus*, 3) su visión sobre la función del poder judicial y, 4) sobre el juicio final (cf. GEEST, p.301). La visión de Agustín sobre la función de la coerción puede y debe entenderse desde estos principios. De hecho, considerada a la luz de estos principios, es imposible interpretar la teoría de la coerción de Agustín como una teoría ocasional y pasajera, sino todo está en el bien mayor que pretende conseguir la salvación de los donatistas que se alcanza a través de su unidad a la católica. Exponemos a continuación estos principios que ostentan la aplicación de la coerción a los donatistas desde la perspectiva agustiniana.

8.1. El contenido de la Regla Monástica *(Praeceptum)*

Tal como hemos visto, que el contenido de la carta 185 que preeminentemente trata sobre cómo ayudar a los donatistas a volver a la unidad católica para su salvación, el principio que rige como hilo conductor del argumente del Santo de Hipona es el mismo al que hace referencia al principio del primer capítulo del *Praeceptum*. Por la razón de la autenticidad de la unidad de su comunidad de origen, Agustín desarrolló, en el capítulo IVº del *Praeceptum,* un escenario para el hermano inquieto, es decir, un hermano que se ha enamorado. El consejo para él y para aquellos que tienen que tener una larga relación con él es lograr la apertura en un diálogo informal. Posteriormente, se recomiendan diálogos confidenciales con él. Sólo después de esto se permite disciplinar al hermano inquieto, no por crueldad sino por amor, o incluso despedirlo contra su voluntad (*Regla* 4, 27). Las directrices del *Praeceptum* muestran cómo en casos extremos se permite al superior obligar a un miembro de la comunidad a irse para evitar la desintegración de la comunidad.

Este procedimiento fue precisamente el que fue aplicado al caso de los donatistas. Hemos visto que, en la primera etapa de su acercamiento a los donatistas, Agustín busca un diálogo honesto y abierto. Cuando el diálogo no dio como resultado la unidad deseada, Agustín desarrolló una convicción que puede reducirse a la actitud que la Regla aplica al hermano herido. A partir del 405 Agustín tolera el uso de medidas punitivas y de coerción con el exclusivo fin de curar a la comunidad y al individuo perteneciente a ella (cf. *Sermón* 112).

También nuestro Santo presenta la coerción como un medio para instruir en la verdadera fe: "Porque si sólo fueran amenazados y no instruidos, esto sería un abuso de poder reprimible por nuestra parte" dice Agustín (*Epístola* 93,1,3). Aunque se trata de una cuestión de proporcionalidad inversa -el monje inquieto es expulsado fuera y el donatista es arrastrado hacia adentro. La coerción, sin embargo, tanto en el ambiente monástico como en la controversia donatista, no es más que una medida extrema que nunca es un objetivo en sí mismo, sino siempre en conexión con el diálogo, la empatía y la formación, que deben ser preferibles y deseados. La coerción debe situarse en la primera etapa, de un curso en desarrollo, que necesariamente debe seguir a esta primera etapa, si no queremos que la coerción se convierta en un objetivo despreciable en sí mismo. El Santo de Hipona también prefiere evitar el ejercicio del poder que debería obligar a alguien a hacer algo. Según Agustín debería ser posible para el Estado, inversamente proporcional, utilizar la coerción para mantener a las personas dentro de la unidad de la Iglesia. Resulta que, a pesar de este contraste, Agustín actuó con respeto a los donatistas que se hace notar en este paralelismo con sus ideas sobre la vida monástica.

8.2. *Christus Medicus* y el beneficio del dolor

Además, de hecho, el camino de Agustín hacia la justificación del *compelle intrare* puede reducirse a una idea más fundamental en la que se basa su Regla monástica, y su visión sobre la función de la fuerza también puede rastrearse hasta el motivo del *Christus medicus* en el que expresa la conexión entre heridas y sanación. Al tratar el tema de la controversia donatista observamos que Agustín en sus escritos considera y describe el cisma in términos de una enfermedad (cf. *Epístola* 33, 5). Por eso, compara el papel del

Emperador, al obligarles a volver a la unidad católica, al de un médico que a veces emplea el método doloroso para poder curar al enfermo (cf. *Epístola* 185, 2, 7) y de ahí que las heridas causadas a la Iglesia por el cisma deben ser curadas (cf. *Epístola* 88, 7).

Sobre las heridas que sufre la Iglesia, San Agustín las refería ya en sus *soliloquios* donde se quejaba de hemorroides (cf. *Soliloquios* I, 13, 23). Por lo tanto, no es de extrañar que Agustín exprese regularmente el miedo del paciente al que el médico debe realizar cortes para restablecer la salud (cf. *Comentario de los Salmos* 21, 2,4; 34, 2,13). Cortar y quemar es también otra imagen utilizada por Agustín para explicar el beneficio del dolor para restaurar la salud del alma (cf. *Ochenta y tres cuestiones diversas* 82, 3). Como colofón, San Agustín presenta frecuentemente a Cristo como un médico, que sabe el dolor que sufre el paciente y que también sabe que a veces un médico se ve obligado a infligir dolor para devolver a las personas la salud y la plenitud (cf. *Sermón* 17, 1). De este modo proporciona a las enfermedades físicas un correlato espiritual. Utiliza palabras relacionadas con la enfermedad para concretar el término pecado. La medicina se convierte en la expresión fija de la penitencia cristiana y casi en sinónimo de gracia; *sanare* adquiere el significado del Dios que da la gracia. En su comentario al Evangelio de Juan, Agustín escribe:

> Así como en el caso de una puntada vemos el punzón precediendo al hilo y el hilo no puede seguirlo si el punzón no sale primero, así el miedo primero penetra nuestro espíritu con dolor. Pero no permanece porque penetró para traer amor. El amor no conoce el miedo. El amor perfecto no conoce el miedo. El amor perfecto destierra el miedo. El miedo es doloroso. El corazón pecador es atormentado por la conciencia, mientras no se haya hecho justicia. Esto es doloroso y este dolor pica. Esto es lo que hace el miedo, pero no tengáis miedo: en cuanto el amor está ahí, cura la herida del miedo. El temor de Dios hiere como el bisturí de un médico. Elimina la putrefacción y ensancha la herida. Al principio la herida era más pequeña pero más peligrosa. Cortarla causa dolor, pero produce curación (*Tratado sobre el Evangelio de San Juan* 9, 10).

El ejemplo que Agustín emplea para describir la relación entre soportar el dolor infringido para curar las heridas viene a decir que es un proceso lento y requiere paciencia. Ya que todo lo que se ha perdido sólo se recupera lentamente. Junto con la prescripción del médico hay que soportar el dolor del bisturí. Soportar el dolor significa sentir la mano del médico que corta, pero no la condena del juez que castiga. Para que nuestra salud sea perfecta, tenemos que

soportar el sufrimiento y el dolor. Dicho con otras palabras, tal como el dolor causado por el médico es necesario para la curación, así la fuerza coercitiva de las autoridades contra los herejes es, según Agustín, necesaria para la curación de un cuerpo, a saber, el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. El dolor infligido por el médico y la severidad infligida por las autoridades sirven finalmente para lograr la plenitud. El motivo del *Christus medicus* deja claro que en ambos casos el dolor tiene un propósito claro y puede que nunca carezca de significado (cf. RAMÓN SALA, 2021, pp.67-79).

8.3. El fin salvífico: La valoración del juicio final

La razón por la que Agustín considera beneficiosa la reflexión sobre el Juicio Final aclara también su opinión sobre el beneficio de la coerción. Para entender su argumento podemos tomar como referencia el sermón sobre el Salmo 67/68,3 que predicó poco después del año 399. En ello no quiere dudar de la promesa del salmista de que los pecadores perecerán en presencia de Dios como la cera se derrite ante el fuego. Con el Espíritu del profeta, Agustín da fuerza adicional a la profecía al agregar que los fuertes golpes en esta vida no tienen proporción con el fuego eterno. Reconoce, sin duda, que hay sufrimiento en este fuego, pero no por la salvación porque nadie puede decir que no sabía del juicio venidero. Incluso llama perverso pedir clemencia, pero no justicia respecto de lo que se ha hecho. Dice el Santo al respecto:

> Hemos oído y nos ha hecho temblar lo profetizado en las palabras del salmo. Dice así: C*omo se desvanece el humo, desvanézcanse ellos; como se derrite la cera en presencia del fuego, así perezcan los pecadores en la presencia de Dios*. No dudo, amadísimos hermanos, que todos nuestros corazones se han sentido sacudidos y que ninguna conciencia ha permanecido sin experimentar temor bajo el peso de tales palabras. ¿Quién se gloriará de tener un corazón casto? ¿O quién se gloriará de estar limpio de pecado? Por esto, cuando la Escritura dice: *Como se derrite la cera en presencia del fuego, perezcan así los pecadores en la presencia de Dios*, ¿quién no temblará, ¿quién no se sobresaltará lleno de pavor? ¿Qué hacer entonces? ¿Qué esperanza nos queda, pues no en vano se cantan estas palabras? ¿O acaso, cuando el profeta dice tales cosas, expresa un deseo y no más bien predice lo que ha de venir? Las palabras ciertamente parecen expresar un deseo, pero se sobrentiende la presciencia de quien anuncia algo… No quiero entrar a contar contigo lo pasado; cambia tu vida desde hoy; que el mañana te encuentre convertido en otro. En nuestro extravío, deseamos que Dios sea misericordioso dejando de ser justo. Otros, por el contrario, como muy confiados en su propia justicia, quieren que sea justo dejando de ser misericordioso. Dios se manifiesta de ambas maneras; destaca en ambas

> virtudes: ni su misericordia se opone a la justicia, ni su justicia suprime la misericordia. Es misericordioso y justo… Por lo tanto, hermanos -como había comenzado a decir-, no existe motivo para reprochar nada a Dios. Cuando venga a juzgar, nada habrá que podamos alegar contra él. Cada cual piense en sus pecados, y corríjalos ahora, mientras tiene tiempo. Haya un dolor fructuoso, para que el arrepentimiento no sea estéril (Cf. *Sermón* 22, 1-6).

La hermosa paradoja de este sermón es que Agustín obtiene esperanza de la amenaza del salmo. Impresiona a su audiencia que precisamente porque se ha anunciado la venida de Dios como juez intransigente, Dios en realidad no quiere condenar a nadie. Si Dios realmente hubiera querido condenar a la humanidad, habría guardado silencio. También tiene la impresión de que los motivos y el yo interior tienen una importancia decisiva. Dios habría tenido misericordia de Judas, si éste no se hubiera desesperado por su acto. No sus obras, sino su desesperación, son la razón por la que Dios no puede mostrarle su misericordia (cf. *Ibid.*, 22, 1-2). Ésta parece ser una pauta establecida por Agustín, después de haber observado, vivido y reflexionado sobre las relaciones humanas partiendo de su propia experiencia. Según él, quien se desespera no experimenta, o apenas experimenta, el amor de los demás. En la desesperación se produce la insensibilidad a aceptar ayuda de otra persona, exactamente como ocurre en el caso del orgullo. Para Agustín, buen ejemplo del orgullo se encuentra en los que viven y perpetúan el cisma (los donatistas). Y luego, tal como es en el caso del orgullo, la condena por la desesperación es un hecho (cf. *Ibid.*, 22, pp.3-4). Según el Santo de Hipona, es por la obsesión de uno mismo que comparten tanto el orgulloso como el desesperado que al fin y al cabo le conduce a lo peor, a la perdición. Pero Dios no quiere la muerte del malvado, sino que se convierta y viva. Es aquí que San Agustín ve la importancia de ayudar al hermano, aunque sea con severidad, pero con amor para que no llegue a la perdición. A ejemplo del médico que cura al enfermo y el padre que castiga abofeteando al hijo para un bien mayor, Agustín en la misma línea de obligar a los donatistas a volver a la unidad católica dice: "¡Cuanto menos deberá ser abandonado el hombre por el hombre, el hermano por el hermano, para que no perezca eternamente ¡Una vez corregido, podrá entender el gran beneficio que le hacían cuando él [el donatista] se lamentaba de padecer persecución" (*Epistola* 185, 2, 7).

Este es la razón por la que en el sermón 22 Agustín quiere que el temor introducido con la esperanza en la justificación de Dios también se haga evidente al final. Allí dice que Dios no ha creado al pecador, sino que Dios creó al hombre. De hecho, el pecador puede perderse por toda la eternidad, pero eso no es así para el hombre. Por eso San Agustín llega a la conclusión lógica que es: Que perezca como pecador para que el pecador no perezca. O sea, que el pecador que se salve y viva. Cristo nos ha dado el ejemplo de la pasión salvífica.

Con todo ello, está claro que Agustín no quiere que domine el miedo al juicio, lo cual es notable. Precisamente porque el salmo que trata le da amplia oportunidad de enfatizar el juicio, nuevamente resulta obvio que, al igual que la fuerza coercitiva por parte del Estado y el dolor infligido por el médico, el miedo al juicio no es una meta en sí mismo, sino que es la forma de inducir a una autoevaluación exhaustiva. El miedo y el pavor, respecto al médico, al juez, al Estado y al Juez Supremo, son saludables en la medida en que el miedo conduzca a una autoevaluación honesta, que finalmente resulte y genere la esperanza salvífica (cf. GEEST, p.307).

8.4. La *Catholica* garante de la verdad salvífica

En nuestro estudio ha quedado claro que la raíz más profunda de la posición de Agustín respecto de la coerción reside en su preocupación por la verdad, por la verdad objetiva, por el carácter irremplazable de la verdad. Esta convicción sobre la verdad implica para él que, dado que la Iglesia Católica es la única morada de la verdad en la tierra, la pertenencia real a ella es necesaria para la salvación. Entre todas las instituciones religiosas, ella es el único sujeto de derecho y está obligada a proteger a todos sus hijos contra el error (cf. FREND, p.239). De ahí el famoso adagio: "*fuera de la Iglesia no hay salvación*". En honor a la defensa de la verdad salvífica es lógico que Agustín afirmara que la corrección y la coerción eran un imperativo de la caridad (cf. LAMIRANDE, p.73).

Agustín presuponía que la disciplina, incluidas algunas formas de coerción violenta, respeta esencialmente la libertad. Sostiene que la fe no puede ser por la imposición sobre la persona. Ya que la salvación presupone la libre aceptación de la gracia. Pero la fuerza coercitiva es útil porque hace que la gente reflexione y a menudo abandone sus posiciones erróneas. La perspectiva Agustiniana

sobre el hombre afectado por el pecado le lleva a enfatizar sobre su teoría de la conciencia, la función del sabio, de la sociedad y de la autoridad en general, de la Iglesia en particular. De ahí que San Agustín subraye con insistencia la responsabilidad de la Iglesia que incluye solicitar al Estado que proteja la ley y el orden para que haya paz y armonía en la sociedad que garantiza la libertad de vivir la verdad en la caridad para la unidad (cf. *Ibid.*, p.74). De todos modos, Agustín ha sido influenciado por los factores sociales y políticos de su tiempo, pero ha actuado principalmente como líder de la Iglesia y como pastor. Para él la adhesión al donatismo era más que un delito, era un pecado. Al luchar contra ella, su motivación esencial era religiosa y sus razones básicas teológicas pretendían garantizar la unidad entre cristianos para la credibilidad del Evangelio. Y este es el reto y el deber de la misión de Iglesia de todos los tiempos. Conducir a todos a Cristo, la verdad salvífica.

9. Conclusión: Valoración de la teoría de *compelle intrare*

Cabe decir que el *compelle intrare* fue para Agustín uno de los aspectos más difíciles, intrincados y controvertidos de su carrera intelectual y pastoral. Sin embargo, estos temas tan difíciles, que el Santo tuvo la valentía de abordar, han contribuido a un debate más vivo y fecundo después para la compresión de la naturaleza, vida y misión de la Iglesia. Ratzinger lo testifica diciendo que, "como toda gran teología, también la de Agustín creció a partir de la polémica contra el error, confirmándose este, así como el poder más fecundo, en cuya ausencia es difícil que se dé un movimiento intelectual vivo" (RATZINGER, 2014, p.149).

Sobre la objetividad del tema *compelle intrare* y los argumentos en que la teoría se asienta, parece muy sugerente y queda claro cuando al final de su vida Agustín reafirma su posición al respecto. En su libro de las *Revisiones* Agustín reitera que nunca le agradó que los cismáticos fueran obligados a regresar a la comunidad por medio de la coerción por parte de las autoridades civiles (cf. *Retractaciones* 2, 5). Sus sermones predicados en la época de los donatistas también lo indican. Sólo una vez, como ya hemos visto, y luego con ocasión de la lectura de Lc. 14, 15-24 lo acepta. Pero, como ya hemos visto, el Santo se apresura a decir que la coerción no es permanente sino solo como un medio aplicados para unos pocos (enfermos) para alcanzar la salud como bien mayor. El deseo y la voluntad de la salud salvífica nace en del yo interior. Es en las

cartas, donde aborda con amplitud el tema de la coerción, y están dirigidas a personas concretas que estaban en condiciones de utilizar la violencia. Esto indica claramente no fue un tema de su agrado, ¡de ningún modo! pero las exigencias de la caridad cristiana, en este caso hacia los donatistas que lo necesitaban, le obligó a recurrir a ello, insisto, solo en casos concretos, pero teniendo en cuenta su salvación como el criterio de su aplicación.

La seguridad de los católicos y de su clero es otra cuestión con la que Agustín legitima el empleo de la fuerza coercitiva y defensiva contra los donatistas violentos. Sólo en unas pocas ocasiones legitima el uso de la fuerza ofensiva y bien intencionada: sacar a los donatistas establecidos de su zona de confort. Esto se manifiesta especialmente en su esfuerzo por persuadir a las autoridades responsables que deben reflexionar cuidadosamente sobre su objetivo y su actitud básica cuando recurren al uso de la fuerza coercitiva. Si la coerción está inspirada por el odio, la ira o el deseo de venganza. En otras palabras, si la coerción no está inspirada por una visión de unidad y amor en la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, entonces el uso de la fuerza no tiene sentido.

Es por el bien de la unidad que Agustín supone que los donatistas están dispuestos a aceptar la corrección, el arrepentimiento y la conversión. Pero también espera que los católicos se den cuenta de que en ambas Iglesias hay paja y trigo. Por tanto, la coerción del Estado, las saludables incisiones del médico, el recordatorio del juicio final sirve al objetivo de una autoevaluación y juicio profundo y saludable. Todas estas medidas, sin embargo, deben situarse y servir como estímulo inicial del proceso de purificación para alcanzar lo deseado: gozar la paz en el regazo de unidad católica. Es decir, todas estas medidas y todo este arduo proceso debe conducir al cismático a la sanación otorgada por Cristo el médico por excelencia en la Iglesia católica.

Para nosotros hoy esta teoría *(compelle intrare)* nos puede sonar rara, injusta y hasta de carácter autoritario y abusivo, pues, de entrada, parece no respetar la autonomía y la libertad religiosa. Esto es así porque juzgamos la época y contexto que vivió Agustín utilizando nuestros parámetros de la sociedad actual. Por eso, se aconseja no sacar el tema de su contexto vital. Pero si nos ponemos a reflexionar sobre nuestra forma de actuar en algunos casos hoy,

actuamos casi exactamente como pensaba y actuaba san Agustín en su tiempo guiado por la verdadera caridad. ¿No nos impulsa la caridad a la corrección fraterna hoy? Movidos por la caridad, ¿No velamos por la salud de nuestros hermanos cuando se enferman? Por amor, a veces, ¿no nos sentimos obligados a reprender los hijos o a nuestros alumnos y formandos cuando se desvían del camino? Es por no asumir esta responsabilidad de padre hacia el hijo, de médico hacia el enfermo y de Iglesia en anunciar con valentía la verdadera fe en Cristo con todo lo que nos exige la caridad fraterna, y, habrá que aceptar las consecuencias. San Agustín nos recuerda hoy el valor de reprender desde la caridad: "Ama y haz lo que quieras".

9.1.-El legado de S. Agustín: antiguo, pero siempre nuevo

> Dejemos ya a un lado todo esto. Amemos la paz. Todos, doctos e ignorantes, saben que hay que anteponerla a la discordia. Amemos y mantengamos la unidad. Eso es lo que mandan los emperadores y lo que manda también Cristo. Porque, cuando ellos ordenan el bien, es Cristo el que manda por ellos. Asimismo, nos ruega Cristo por medio del Apóstol que todos digamos la misma cosa, que no haya entre nosotros cismas, que no digamos: «Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo». Seamos todos a la vez sólo de Cristo, porque ni Cristo se ha dividido ni ha sido crucificado por nosotros Pablo. ¡Cuánto menos Donato! Ni hemos sido bautizados en el nombre de Pablo. ¡Cuánto menos en el de Donato! (*Epístola* 105, 3, 11).

BIBLIOGRAFÍA

BENEDICTO XVI. (2007), *Homilía del 22.4.2007* en los <OrtiBorromaici> del Almo Colegio Borromeo de Pavía. Citado en E. A. Eguiarte Bendímez OAR, *Regresa al corazon. Ejercicios Espirituales agustinianos* (Guadarrama 2010).

BOYER, CH. (1962), *Christian unity and the Ecumenical movement*, London: Burns&Oates.

BROWN, P. (1967, repr. 2000), *Augustine of Hippo. A biography. A new edition with an epilogue* London – Boston.

CILLERUELO, L. ed., (1986), *Obras completas de San Agustín* Vol. 8. *Cartas (I.º)* 1-123, BAC, Madrid.

CILLERUELO, L. ed., (1987), *Obras completas de San Agustín* Vol. 11A. *Cartas (2.º)* 124-187, BAC, Madrid.
FREND, W. H. (1952), *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa.* Oxford, London.

GEEST, P. VAN (2015), *Timor est servus caritatis* (s. 156, 13-14). Augustine's vision on coercion in the process of returning heretics to the Catholic Church and his underlying principles", in: Dupont, A. *et alii* (eds.), *The uniquely African controversy. Studies on Donatist Christianity* (Peeters, Leuven-Paris- Bristol CT 2015) 289-309.

JOHNSON, P. (1976), *A history of Christianity*, New York.

KASPER, W. (2014), *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de ecumenismo I. Obra completa de Walter Kasper Vol. 14*, Santander: Sal Terrae.

LAMIRANDE, E. (1975), *Church, State and Toleration. An intriguing Change of mind in Augustine.* Villanova University Press.

LANGA, P. (2006), "Tolerancia e intolerancia en los escritos antidonatistas de Agustín": Enrique A. Eguiarte Bendímez, ed., *Avgvstinvs* 51 (2006) 292-321.

LANGA, P. ed., (1988), *Obras completas de San Agustín* Vol. 32. *Escritos antidonatistas* (I.º), BAC, Madrid.

MARKUS, R. (1970), *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*. Cambridge.

RATZINGER, J. (2014), *Obras completas* I. *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia. Disertación y otros estudios sobre san Agustín y sobre la teología de los Padres de la Iglesia*. BAC, Madrid.

Referencias de Sermones en: https://www.augustinus.it.

SALA GONZÁLEZ, R. (2021), *Médico y Liberador. Introducción a la soteriología de San Agustín.* Editorial Agustiniana, Guadarrama-Madrid.

WILLIS, G. (1950), *Saint Augustine and the Donatist controversy*, S. P. C. K., London.

EL COMBATE CRISTIANO EN SAN AGUSTÍN

KENEDY BLASIUS NTENGO

Introducción

La revelación que hemos recibido de Dios a través de su Hijo por el poder del Espíritu Santo es la forma en que Dios ha querido que seamos salvos de las tinieblas del pecado. Dios ha querido que el hombre vuelva a su estado de santidad después de cometer el pecado original. Por la misericordia y la gracia de Dios el hombre puede recordar su estado de buena comunicación y comunión con su Creador. En el deseo de recibir este don de la salvación, la humanidad recibe también la responsabilidad de cambiar su modo de vida y de luchar contra todas las malas situaciones que puedan ocurrir durante el camino hacia la salvación.

El ser humano tiene esperanza del cumplimiento de la promesa de ganar la lucha que conlleva la responsabilidad de luchar bien. Al realizar tal lucha, se le promete la victoria, que es la salvación de la esclavitud del pecado y sus consecuencias. El diablo, por su parte, lucha, contra todos los que quieren salir de su esclavitud, para que sigan al servicio del mal. La tensión que provoca tal lucha muestra sus efectos en el mundo. Si el diablo vence, el ser humano se ve inclinado al pecado y se deja llevar por él. Pero, si el hombre, por la gracia de Dios y el deseo de permanecer en el cumplimiento de Su voluntad, gana en la lucha, el diablo pierde y el hombre obtendrá la victoria.

Este artículo expone la experiencia del combate cristiano contra el diablo, según lo expone S. Agustín, en *De agone christiano*, traducido por Lope Cilleruelo, OSA, y revisado por Domingo Natal, OSA.

Y, en primer lugar, hay que decir que la forma de la revelación de Dios está en relación con la historia de la salvación ofrecida por Dios a toda la humanidad. Este artículo mostrará al lector, primero la causa o, para decirlo simplemente, el motivo de la lucha y luego cómo el hombre, por la gracia, recobra la santidad perdida tras la

conversión a la Buena Nueva anunciada por Cristo. También ofrecerá, desde los escritos del Doctor de Gracia, la forma en que diversas enseñanzas erróneas pueden arruinar la lucha contra el diablo. Esto incluye las enseñanzas de la Iglesia sobre los dogmas, especialmente los de la Trinidad y en particular sobre Cristo. El artículo no ofrece escritos detallados sobre estos dogmas, ya que solo se basará en una especie de guía sobre cómo *se debe vivir la vida cuando se trata del cristianismo. Por último, se afirma la participación de la Santísima Trinidad en la Historia de la salvación, así como la intención universal de la salvación dada por Dios a toda la humanidad. Por tanto, el hombre está invitado a imitar la vida comunitaria de la Santísima Trinidad y a permanecer siempre unido a la participación y la recepción del don de la salvación universal que se da a toda la humanidad.

1. Corrupción de la humanidad por el pecado original

Antes de entrar en la reflexión, ofrecemos aquí una breve comprensión de lo que ha sucedido en el proceso de caída del hombre y de la relación que tenía con Dios. En otras palabras, se trata de la visión de la caída del hombre según la Iglesia la entiende y enseña a los fieles. A partir de esto, uno puede reflexionar fácilmente sobre aquello por lo que la humanidad tiene que luchar.

1.1. El pecado original rompió inmediatamente la amistad de Dios con el hombre

El concilio de Trento sostuvo que la desobediencia del hombre frente al mandamiento de Dios provocó una ruptura directa de la relación que el hombre tenía con Dios desde la creación (Trento, *Decreto sobre el Pecado Original*, sesión V nº 1). Esto ha hecho que el hombre sea sancionado con la muerte como resultado de la elección del mal frente al bien. Esto ha afectado consecuentemente a todo el ser humano en cuerpo y alma. El efecto de la pérdida de la amistad con Dios nos lleva a la muerte.

1.2. El pecado original afecta a toda la humanidad

Por el hecho de nacer en la naturaleza humana, nacemos también en el pecado original. Así, recibimos el pecado original no por generación sino por la realidad de que nacemos en la naturaleza humana. Es decir, por propagación. La naturaleza humana es la que Adán destruyó y por lo tanto todos los hombres pecan en cooperación con Adán (Juan Pablo II, nº 2). Todos los seres

humanos entran en la entidad del pecado original y su consecuencia: la muerte. No sólo se ve afectado todo el ser humano sino también toda la raza humana (Trento, *Decreto sobre el Pecado Original*, sesión V nº 2). Los niños, aunque ellos también nacen en la misma naturaleza humana, el perdón de Dios queda en su misericordia ya que cuando mueren sin el bautismo la misericordia infinita de Dios les acoge a la vida eterna.

1.3. La salvación del pecado original la concede sólo Cristo

El concilio de Trento sostiene que, aunque sea el hombre quien opta por la desobediencia, no puede rehacer la relación que tenía con Dios antes de su opción por el mal. La naturaleza humana ya está dañada por el pecado original y todo el poder de la naturaleza humana no puede ganar o ayudar a alcanzar la salvación. Es Dios quien por su amor infinito decidió que el hombre recupere la amistad perdida, por los méritos de Jesucristo (TRENTO, *Decreto sobre el Pecado Original*, sesión V nº 5). Es la gracia de Cristo quien hace al pecador inocente y es el único medio para recuperar lo que el hombre perdió por el pecado original.

2. La gracia de Cristo vence al diablo

Cristo, al venir a la tierra, quiso salvarnos y hablarnos en un idioma que pudiéramos entender. Deseaba transmitir la Buena noticia de que, aunque nuestra humanidad sea *masa damnata*, corrompida por los pecados, todavía existen posibilidades de que podamos salvarnos de los pecados cometidos, pues nos ha prometido ganar esta lucha contra el pecado si mantenemos nuestra fe en Él (CILLERUELO, nº 1). Así nos lo promete con las palabras de S. Pablo: que la victoria contra el pecado está ahí para quienes reciben la gracia de Dios y luchan contra el pecado.

S. Pablo asegura que: "terminé la obra, consumé la carrera, conservé la fe, ya me pertenece la corona de justicia" (2 Tm 4, 7-8). Esta justicia es la que hemos perdido con el pecado original. Cabe recordar que el hombre desde la creación ha sido creado en un estado de santidad, que pierde al desear tomar la posición de Dios sin Dios. Ante la esclavitud, del pecado, Dios quiere liberarlo dándole la justicia que ha perdido. Es desde aquí que el hombre está llamado a aceptar libremente este don de la salvación bajo la gracia de la fe, de la que S. Pablo nos informa que hay que creer para alcanzar tal justicia como dice, "…y ser hallado en él, no con

una justicia mía, la de la ley, sino con la que viene de la fe en Cristo, la justicia que viene de Dios y se apoya en la fe" (Flp 3, 9).

3. El don gratuito de gracia para la salvación

En primer lugar, tenemos que saber que el don de la salvación es completamente gratuito y digno de agradecer. El poder de ofrecer la salvación proviene gratuitamente de Dios y no hay ninguna otra fuerza interna ni externa que haya obligado a Dios a ofrecer tal regalo gratuito. En segundo lugar, no es forzoso que el hombre acepte tal don de Dios. El hombre es creado a imagen y semejanza de Dios y, por lo tanto, incluso el libre albedrío, para elegir el bien y el mal, está en el hombre. Así, el hombre tiene capacidad para optar por su salvación o ir contra de ella. Al hombre se le da la opción de cumplir la voluntad y mandamientos de Dios, desde su libre albedrío, (CILLERUELO, nº 11) o rechazarlo. Al elegir cumplirlos, opta por la salvación.

4. Vencer al diablo con la fe, fruto de la Gracia

El poder de Cristo que habita en nosotros, recibido por gracia, es el que enciende en nosotros el impulso de luchar contra todo el mal que encontramos. Es necesario hacer un espacio para que la gracia obre en nosotros. Después del pecado original, el hombre ha quedado con la tendencia o inclinación al pecado: la concupiscencia. Esto nos genera el deseo de cometer pecados. Por suerte, el proceso de salvación nos da la gracia de luchar contra esa inclinación para no caer en el pecado, y, si caemos recibimos la gracia santificante que nos ayuda a luchar en el proceso de purificación a través de los sacramentos y, especialmente, por el sacramento de la Reconciliación. Antes, somos limpiados por el bautismo y si por cualquier causa caemos en pecado podemos ser perdonados por el gran sacramento de la Penitencia. Esta lucha contra nuestro propio mal comportamiento es la forma en que vencemos al diablo que lucha contra nuestra fuerza moral (CILLERUELO, nº 2).

Así, luchamos contra el diablo al luchar contra todas las situaciones de pecado, pase lo que pase. Esta es la guerra y el *combate* contra el diablo. No debemos permitir que el diablo nos controle al caer en situaciones que podemos evitar. La lucha contra el diablo puede ser muy dura, pero el poder de Dios que habita en nosotros es superior a él. S. Lucas nos dice que: "…porque para

Dios nada hay imposible" (Lc 1, 37). Con la gracia de Dios podemos ganar la batalla a todo pecado, pues Cristo nos da el poder para vencerlo en nosotros mismos.

Todos los seres humanos están inclinados al pecado desde dentro de su persona, y nuestra mala forma de vivir muestra lo que hay en nuestro corazón. Estas malas inclinaciones que se asientan en nuestros corazones son contra las que debemos luchar pues son las que provocan las tentaciones a las que nos incita el diablo. Y, cuando nos dejamos llevar por estas situaciones y sentimientos es cuando el diablo gana nuestro corazón y nos inclina al pecado. Pero si rechazamos todas las ocasiones de pecado, moderando nuestro carácter y ordenando nuestra vida hacia el bien supremo, que es Dios, obtendremos la victoria de la que podemos estar seguros cuando luchamos bajo el poder de la gracia.

5. El enemigo de fuera combatió desde dentro (L. Cilleruelo, nº 3)

Además de estos enemigos del progreso hacia la santidad, desde dentro, los hay también que vienen de afuera, cuenta Cilleruelo con palabras de S. Pablo, pues: "no peleamos contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y potestades de este mundo y los gobernadores de estas tinieblas, contra los malvados espíritus que habitan en el cielo" (Ef 6,12). Estos enemigos destruyen nuestra entraña si no los combatimos desde dentro, aunque ellos habitan fuera vagando en busca de almas que devorar. Y, por eso, que tenemos que acoger la gracia de Dios en nosotros y dejar que Dios habite en nosotros para tener el poder de luchar contra ese enemigo extraño que desea destruir nuestra relación con Dios.

6. Los maniqueos (L. Cilleruelo, nº3)

La explicación de S. Agustín frente a este grupo nos lleva a entender que el Dios que creó el universo no está de ninguna manera en lucha con poder alguno contra Él. Esto se debe a que Dios es omnipotente y no hay ningún otro ser que pueda compararse con Él, y mucho menos a su poder. Los maniqueos creen que existió, antes de la creación, el poder de las tinieblas que fue creado junto con el Bien y que el mundo es impulsado por las dos fuerzas del Bien y del Mal. También blasfeman que Dios lucha directamente con su sustancia contra estas fuerzas y que no hay un

sujeto que luche con ella contra el mal. El Doctor de la gracia se opone a otras herejías y a los maniqueos introduciendo primero el concepto de gracia que viene de Cristo y luego centrando en el ser humano la lucha contra el mal bajo el poder de Dios. La blasfemia que afirman los maniqueos va contra la omnisciencia de Dios, pues toman a Dios como cualquier otro sujeto que lucha contra el mal. También es herético y monstruoso cuando aseguran que hay una parte de la divinidad que nunca se salvará porque ya está prisionera del mal.

El hecho, como se dijo antes, es que no ha habido ningún momento en la historia de la salvación o fuera del tiempo en que Dios haya luchado y aún menos que haya perdido parte o la totalidad de su libertad. El poder de Dios sobrepasa todos los demás poderes, y las tinieblas no pueden luchar contra su poder. Pero, no podemos tener seguridad de todo esto contra los maniqueos si no comprendemos correctamente las Sagradas Escrituras. De esta manera, estamos llamados a encontrar la comprensión adecuada de la Palabra de Dios, y no sólo a entender el mensaje que viene con la Palabra, sino también a poner en práctica en nuestra vida lo que aprendemos para evitar la caída en el pecado y la trampa de todos los seductores que pretenden impartirnos enseñanzas falsas. La lucha contra estos es también una forma de luchar contra el diablo que ya ha corrompido a parte de la humanidad y la ha ganado para hacerlos sus mensajeros. Estos mensajeros del diablo tienen la misión de separarnos de la presencia de Dios, en la que recibimos la gracia, y que nos lleva a poder luchar y obtener la victoria contra el pecado.

7. Mortificación del cuerpo para fortalecer el espíritu contra el diablo

Al luchar desde dentro contra el diablo, es bueno también saber que las tentaciones del diablo llegan a nuestro espíritu a través del cuerpo, y por eso la lucha y el cuidado del cuerpo es la otra manera de luchar contra el mal. La mortificación del cuerpo y la reducción de sus deseos, ordenándolos con un modo de actuar adecuado, nos ayudarán a obtener la victoria contra el diablo y todas sus tentaciones (CILLERUELO, nº 6). Pero esto no termina sólo en la mortificación del cuerpo sin más, sino que nuestra mente debe orientarse también hacia el Bien Supremo donde encontramos nuestra plenitud. Podemos entender esto a través de las palabras

que dicen: “una mente ociosa es el taller del diablo”. Cristo nos ofrece la salvación, pero también tenemos que caminar positivamente hacia ella para poder participar y mostrar así nuestra disposición a la redención.

Todas las orientaciones de nuestros deseos, sentimientos y emociones deben ir hacia Dios ya que de él partimos y a él debemos regresar y al que un día llegaremos en la plenitud de los tiempos (CILLERUELO, 7). Si queremos desarrollar esta orientación tenemos que encontrar la cercanía entre los seres humanos y Dios, viendo toda nuestra vida en torno a Dios, y aprendiendo a vivir con Dios como centro de nuestra relación y vida. Él es el que va a llevarnos a una vida teocéntrica, centrada en Dios.

El hecho de que Dios conviva con el hombre en el jardín del Edén no quita el otro hecho de que es Dios quien lleva la iniciativa y sólo Él tiene que estar en el centro de esa convivencia. Más el hombre, en este caso, tiene que reconocer la debilidad que tiene frente a Dios y al mismo tiempo reconocer el poder de Dios que le hace posible la vida de la gracia. Dios no sólo da al hombre la vida, sino que también hace posible la vida junto a Él por su amor. La aceptación de tal vida por el hombre va de la mano con la auto-responsabilidad de mantener esa relación tomando a Dios como centro de la propia vida.

Dios es el líder de la vida de todos los hombres mientras que los hombres deben seguir su guía, no por fuerza sino por su libre conciencia y voluntad. El cuerpo contiene los sentidos que reciben atracciones del exterior y las propagan a nuestro espíritu. Si nuestro cuerpo no está orientado hacia Dios (al no tener a Dios en el centro de nuestra vida) y no controlamos nuestros deseos y emociones, caeremos en la trampa del diablo y nos inclinaremos al pecado. La orientación hacia Dios va unida a tener el máximo deseo de cumplir su voluntad que acompañará nuestra buena voluntad y nos conducirá a una sincera caridad que nos llenará del amor a Dios y al prójimo.

8. La divina Providencia

Entendemos por Providencia el plan salvífico de Dios para su pueblo y el mundo entero, y el mantenimiento de todo lo que consigo lleva. Es el Dios, Creador de todo, el que planifica y

mantiene todo lo que se hace. Desde el A.T hasta el Nuevo, Dios aparece como el que planea todo y por el que todo acontece. Así se ve que, desde la historia de Israel hasta el N.T., Dios redime a la humanidad y lo mantiene activa. Esto se debe al hecho de que Dios es fiel a lo que promete y desea y *lo que quiere lo hace* (SIERRA, p.62).

La obra de la creación no termina con los 6 días que nos dice el libro del Génesis que Dios creó y el séptimo día descansó. Esta creación está relacionada y conectada con la ordenación continua del proceso y desarrollo del mundo, y que explica a un Dios que sigue actuando en lo que ha creado; como dice S. Agustín: Dios actúa constantemente en lo que Él ha creado (SIERRA, p.60). El desarrollo del universo depende, entonces, del poder y ordenación de Dios hacia las criaturas. Desde la Creación, Dios participa activamente en la historia del ser humano y sigue ofreciendo a los seres creados todo lo necesario para su vida. Pensemos en cuán ordenado está el universo y toa la belleza que contien en sus movimientos. Pero: ¿todo esto nos ayuda a probar lo bueno que es el Señor o caemos en la trampa de la belleza temporal? (CILLERUELO, nº 9 y 10).

Dios quería que existiera todo y además en un orden. Y así fue, y todo lo que hizo estaba bien. Ya que su voluntad no cambia, Dios quiere que siga todo lo que ha creado, por eso lo mantiene todo. Él es el que conserva todo lo que Él mismo ha creado. La Biblia explica en muchos lugares la acción conservadora de Dios en la creación tanto en el A. Testamento como en el Nuevo. Dios llega a recibir los nombres de *Pantocrátor* y *Omnitenens* para señalarle como el conservador y mantenedor de todo lo creado (SIERRA, p.59).

Al hablar sobre la evolución en la creación, se manifiesta la activa participación de Dios en mantener lo que ha creado. Él no sólo mantiene lo que está allí, sino que lo perfecciona con el tiempo. El concurso natural entra en acción cuando Dios actúa en los árboles y animales y otros movimientos naturales. Aquí es donde también podemos poner la esencia de la creación continua. Al hombre también se le da la oportunidad de participar en la creación continuada preservando y conservando activamente todo lo que Dios ha creado.

Considerándolo todo, es la voluntad de Dios la que ofrece la Providencia, porque permanece inmutable para siempre. Dios nos ha amado desde el principio de la creación y ha querido permanecer en un estado de amistad con el hombre. Por eso desea salvarlo del mal y las consecuencias del pecado. Para comunicarnos todas estas buenas nuevas, Dios se ha manifestado a nosotros mediante la encarnación en Jesucristo su Hijo para habitar en nosotros y mostrarnos cómo luchar contra todos los males. Esta forma de comunicación ha sido elegida por Dios, no porque no pudiera encontrar otra manera de salvar a la humanidad, sino porque deseaba hablarnos en un idioma que pudiéramos entender. Así, nos hace más fácil seguir e imitar la vida de Cristo pues Él nos da el más vivo ejemplo en su propia vida. Esta es la espiritualidad que todo cristiano debe tener presente para comprender los caminos de Cristo y seguirle (PEÑALBA, p.82). Él quería glorificar nuestra humanidad corrupta tomando con Él en la cruz todas las debilidades que el hombre tiene al cometer el pecado, para con su resurrección ofrecernos la vida eterna en cuerpos glorificados, no con aquellos cuerpos que pueden perecer, no con una vida plena de corrupción y debilidades sino con la vida eterna (CILLERUELO, nº 12). Cristo ha venido a luchar por nosotros y darnos el ejemplo de cómo luchar contra el mal. Lo habría hecho de otra manera; pero, ¿podríamos imitar sus acciones si se hubiera basado únicamente en su propia forma de luchar? ¿Sería posible imitarlo? Pero aun así, esta no es una condición para limitar a Dios a utilizar una determinada forma de salvación, porque el acto en sí mismo es puramente libre y es por amor, igual que tiene el libre albedrío para crear y mantener el mundo.

La lucha consiste en ir contra el enemigo espiritual, el diablo más que el físico o lo que pueda entenderse físicamente (por mencionar algunos: el hambre, la guerra política o social y la pobreza). La lucha contra el diablo necesita que el cristiano use los instrumentos de la fe que le darán valor para ir contra todas las calamidades causadas por la falta de fe y ayude al católico a ganar la batalla contra el mal (CILLERUELO, nº 13).

9. Fe y razón: Dos alas de una misma paloma

El conocimiento de Dios no nos llega sólo por la fe ni sólo por la razón, de lo contrario nos toparemos con el fideísmo o el racionalismo típico. La iluminación que recibimos del amor de Dios

que desea que al menos sepamos un poco de Él y sobre Él también es ofrecida a nuestras facultades para entender que lo que creemos no puede ser unasuperstición. Es, en esta etapa de comprensión, donde tenemos fe en lo que hemos recibido y razonado, lo que hemos recibido y creído, y somos capaces de dar cuenta de lo que hemos afirmado con nuestra posición. Necesitamos fe para conocer a Dios pero necesitamos razón para poner en práctica sus enseñanzas. Esta puesta en práctica es la que mostrará en nosotros, que recibimos una determinada enseñanza, que seguimos los pasos de nuestro Maestro. Esa es la demostración de que hemos entendido la enseñanza de Cristo. Nuestras mentes son iluminadas por la fe en Dios, que es asimilada por el don de la razón. Si no tenemos estas dos alas no podemos explicar y defender nuestra fe en su raíz básica (CILLERUELO, 14-15).

Nuestro cristianismo se basa en las enseñanzas de la Iglesia que a su vez recibe todo eso de su Fundador y lo difunde a todos los fieles. Si nosotros, sus miembros, no tenemos fe en lo que recibimos de la Iglesia y no razonamos para comprenderlo bien, de nada vale que se nos llame cristianos pues que no pueden explicar, defender y dar razón de su fe. Así que debemos afirmar las enseñanzas y dogmas de la Iglesia católica que un cristiano debe mantener en sí y estar dispuesto a dar razón de su fe con aquellas enseñanzas sin las cuales la Iglesia no podría mantenerse hoy en pie. La existencia eterna de las tres personas en el Dios único es uno de los dogmas que afirmamos. De esta manera evitamos afirmar que hay tres Dioses o la existencia de una sola persona de Dios con diferente modalidad. Afirmamos también que la verdad de la Iglesia ha llegado al hombre desde Dios a través de la revelación que se hace en Cristo, Verbo hecho carne en María. Y así afirmamos las dos naturalezas de Cristo, divina y humana. En particular, la Iglesia da como razón de su fe una serie de dogmas, enseñanzas y explicaciones sobre la persona de Cristo. La manifestación de la gracia de Dios la hace el lenguaje traído por Cristo a la humanidad. Cristo es el líder de la lucha que libramos contra el diablo y la protección de nuestra fe. Todas estas ideas no se contradicen y se encuentran misteriosamente en el único ser de Cristo (CILLERUELO, nº 19). Y, estos son nuestros instrumentos de batalla para defender nuestra fe y luchar contra el diablo.

En la práctica, la enseñanza de la Iglesia acerca de Cristo y la Trinidad es toda una profesión de fe, una profesión de la que los cristianos están orgullosos de estar hechos y de la que están hechos. Dios, en sus tres personas ha permanecido permanentemente uno y único incluso en tres personas. Confesamos la creación realizada por el Padre, la salvación de Cristo y la santificación del Espíritu Santo, todas juntas como la forma que Dios ha elegido para comunicarse con la humanidad, de manera que el hombre pueda responderle y asumir la responsabilidad de participar en la historia de salvación que le llega como don. Por lo tanto, tenemos la oportunidad de participar en el proceso de nuestra propia salvación teniendo fe en lo que creemos y proclamamos y poniendo en acción las conductas propias de un cristiano.

10. El juicio final es cierto (L. Cilleruelo, nº 29)

¿Qué podemos entender cuando se habla del juicio final? ¿Cómo será? ¿Cuándo va a pasar? Aunque no andemos preguntándonos frecuentemente sobre las respuestas a estas preguntas ni muchas otras que pueden venir a nuestra mente, a veces estamos preocupados porque no vislumbramos siquiera un futuro así. Lo que nuestro razonamiento dice, y, es seguro, es que llegará un momento en que será el día del juicio. Probablemente deberíamos preguntarnos ¿qué es realmente el juicio desde una perspectiva cristiana?

Dos cosas debemos tener en cuenta para tener una comprensión clara del juicio. En primer lugar, el juicio que la Iglesia cree ya ha llegado a la humanidad, pero su cumplimiento aún no se ha realizado. Es como lo que vemos en las Sagradas Escrituras sobre el reino de Dios, que viene con la elección de los fieles y de los incrédulos: ya nos ha llegado y lo demostramos siempre con nuestras acciones, sólo que su cumplimiento y plenitud aún no ha llegado ni ha sido actualizado. Este es el juicio y el reino del "ya pero todavía-no".

La segunda depende de la primera, es decir, como el reino de Dios ya existe en la humanidad, el juicio lo eligen los seres humanos, cada uno por su cuenta. Hablamos de cómo el hombre entra en el juicio. Es decisión del ser humano emitir un juicio, ya que su elección es la que emite el juicio. Debemos entender, en este

contexto, el juicio como la condena debida a una actitud de vida negativa. El hombre al no elegir la salvación, es decir, al ir en contra de los mandamientos y preceptos de Dios, automáticamente se está juzgando, es decir, condenándose, ya que la condenación es para los que no quieren ser salvados. La revelación de Dios y la venida de Cristo no es para que la raza humana perezca sino para que sea redimida. ¡Qué felicidad y qué fiesta en el cielo cuando un pecador se arrepiente! El regocijo de Dios no está en la perdición de los pecadores sino en el arrepentimiento y la fe en el mensaje de salvación. Por lo tanto, en nuestra lucha contra el diablo debemos saber que optamos por la victoria en el Señor o el fracaso bajo el diablo.

11. El combate con el Espíritu Santo

Lo mejor de nuestra lucha es que no luchamos solos. Primero tenemos la historia clara de la redención por parte del pueblo de Israel hecha por Dios. Este pueblo lo conoce como el Redentor, "el que nos ha salvado". La venida de Cristo nos ha hecho saber que él es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14, 6). Él es el camino para llevarnos al Padre, él es la verdad y la Palabra del Padre por quien conocemos del Padre y él es vida ya que por Él tenemos vida eterna. La ascensión de Cristo al Padre no nos ha dejado solos sino con la promesa cumplida de darnos un Paráclito, el santificador, para que sigamos luchando contra el diablo y apuntemos a la victoria que nos tiene preparada. Este Espíritu no es, pues, traído por poder humano alguno sino por Dios mismo (CILLERUELO, nº 30). La Iglesia Católica basándose en la Sagrada Escritura afirma el dogma de la Trinidad, y en el enseña la proclamación de la fe en tres personas y un solo Dios. El Espíritu Santo es la tercera persona divina que nos enseña y santifica acompañándonos hacia la salvación.

12. La salvación universal

Ya sabemos que la salvación ha llegado a la tierra para toda la humanidad, sólo que es responsabilidad del hombre recibirla. Al recibir la salvación, el cristianismo exige el deseo de ayudarse mutuamente a alcanzar tal don, que consiste en alcanzar la victoria sobre el diablo. Las Sagradas Escrituras hablan de la unidad de la Iglesia para que el pueblo entienda que Cristo ha venido a la tierra para que toda la humanidad sea salva. El fundamento de la Iglesia es la salvación del mundo entero (CILLERUELO, nº 31). La unidad de la Iglesia ha sido protegida desde su comienzo hasta ahora y así

seguirá siendo una hasta que Cristo venga por segunda vez. Muchas de las enseñanzas de la Iglesia nos hablan de esa unidad y este es el deseo: que la Iglesia permanezca unida en todos sus aspectos. Por eso, muchos escritos insisten en la unidad no sólo en la Iglesia sino también con los que están fuera. Su objetivo es mostrar la universalidad de la Iglesia frente a la proclamación de algunas falsas enseñanzas como que la Iglesia Católica sería válida sólo para una determinada parte del mundo. Algunos cismas como el donatismo no aceptan la unidad de la Iglesia en todo el mundo (CILLERUELO, nº 31). Esta puede ser una de las razones por las que diferentes escritos de grandes Padres de la Iglesia han topado con tal enseñanza y apuntan a expandir a todos el conocimiento de la salvación en la Iglesia a nivel universal. Hoy lo recibimos en forma de lucha contra el diablo y deseando asegurar que todo el mundo luche como una sola persona contra la división para que la victoria sea una ganancia y un triunfo universal de la gracia.

13. Perdón de todos los pecados

También debemos tener en cuenta que la Iglesia ha recibido de Cristo el poder de perdonar todos los pecados y los sacerdotes actúan en la persona de Cristo para otorgar tal perdón: la absolución de los pecados (CILLERUELO, nº 33). La enseñanza de la Iglesia tiene su base en las Sagradas Escrituras, la Tradición apostólica y el Magisterio, las tres fuentes sin las que la Iglesia no puede impartir enseñanza alguna. Decir que el pecado no se puede perdonar es la blasfemia contra el Espíritu Santo, pues significaría no poder recibir la misericordia de Dios bajo el poder del Espíritu. Blasfemar es no reconocer el poder del Espíritu Santo que puede sacarnos de las tragedias en las que hemos caído. Y, decir que no podemos ser perdonados y limpiados de nuestros pecados por ningún poder, ni siquiera por el poder de Dios, es una blasfemia que niega el poder de Dios y lleva a una auto-condenación, pues rechazamos al Espíritu Santo, con el que se supone que debemos luchar contra el diablo, el Espíritu que nos limpia, santifica y nos hace dignos de luchar.

14. La resurrección de la carne

La victoria que esperábamos consiste en la reconstrucción de un hombre nuevo. No es que el viejo perezca, sino que se transforma en un ser mucho mejor, el ser celestial (CILLERUELO, nº 34). La Sagrada Escritura nos está hablando de la transformación que

tendremos con la resurrección y que nos da la gloria de los cuerpos que no estarán ya sujetos a la debilidad de la humanidad sino a la convivencia con Dios. La resurrección de los cuerpos no es, pues, sólo resucitar a los muertos y devolverles la vida, sino tambien la transformación en cuerpos semejantes a los de los ángeles, que permitirán la participación en la comunión con Dios.

Conclusión

Finalmente, tenemos una gran razón por la que luchamos y lo mejor de todo es que la lucha que tenemos no la hacemos solos. Ni siquiera lo iniciamos nosotros. Aunque reconozcamos que somos de una forma u otra, la causa de la lucha con nuestro pecado original. Pero, aun así, no fuimos nosotros quienes pensamos y comenzamos a buscar la salida a las consecuencias del pecado. Dios mismo por su infinito amor nos ha llamado a luchar con la ayuda de su gracia para recuperar la justicia que perdimos al desobedecerlo. La desobediencia es lo que separó al hombre de Dios y por eso el hombre es condenado a muerte. Así, la separación de Dios es lo que podemos llamar el *sheol*. El fuego de la *gehenna* es nada más que el no estar con Dios ni contemplar el súper Bien que es Dios mismo.

Como Dios nos amó y no quiso que sus seres creados perecieran, ofreció una segunda oportunidad a la humanidad para que podamos rehacer nuestra relación reconociendo primero nuestras fragilidades y teniendo fe en Él que puede salvarnos. Con esto, comenzó la lucha por recuperar nuestro ser primero. Fuimos llamados originalmente a ser santos y perfectos como nuestro Padre es perfecto. Perder el rumbo y caer en pecado nos hizo indignos del reino de Dios. Afortunadamente, Cristo, Dios y hombre, fue hecho por nosotros rescate por nuestros pecados. Él es el sacrificio con el que el hombre ha obtenido la salvación. Esta es la victoria que el hombre tiene por Dios mediante la sangre de Cristo.

Esta salvación ha llegado al hombre y le corresponde al hombre recibirla para actuar como un ser salvado. Al hacerlo, asumimos la responsabilidad de mostrar que estamos realmente convencidos y creemos que se nos ha dado la gracia de vencer todas las ocasiones de pecado y desear siempre ser santos y perfectos, ya que es a lo que estamos llamados desde el principio. Ésta es ahora la lucha que la Iglesia ha enseñado a todos sus fieles a mantener.

Es la lucha por no volver a caer en pecado, aunque por el hecho de ser seres humanos hayamos quedado dañados, por las consecuencias del pecado, la concupiscencia por la que siempre estamos inclinados al pecado. Pero, aun así, tenemos la gracia de Dios para volver a levantarnos y seguir luchando para ganar la victoria de la salvación. No es que venzamos por nuestras propias fuerzas y merecimientos, sino que es el don que se nos da gratuitamente tal como fuimos creados. No merecíamos ser creados por Dios y no había ningún poder dentro o fuera de Dios que le obligara a crearnos. Lo mismo se aplica a la redención de la humanidad y a su invitación a la participación de la felicidad eterna. Por su amor, Dios ha querido recuperar lo que perdimos, la amistad con él. Para lograrlo estamos invitados a luchar contra el diablo que siempre desea que destruyamos nuestra relación con Dios. Entrar en la lucha no nos hace dignos de la comunión con Dios sino de la aceptación del mensaje de salvación y la gracia de luchar por llegar a ser aquello a lo que somos llamados: perfectos, santos, como es santo nuestro Padre que está en los cielos.

En fin, como termina S. Agustín esta gran obrita sobre *El combate cristiano*: "Nutrámonos, pues en Cristo, amamantados por esta simplicidad y sinceridad de la fe... Para que, *arraigados y apoyados en la caridad, alcancemos a comprender, con todos los santos, cuál sea la anchura y la longitud, la altura y profundidad, y conozcamos también la supereminente ciencia de la caridad de Cristo, para que nos llenemos de la plenitud de Dios* (Ef 3,17-19). Y así, después de este combate contra el enemigo invisible, merezcamos la corona de la victoria, ya que, para los que lo quieren y lo aman, el yugo de Cristo es suave y su carga ligera" (Mt 11,30) (*El Combate Cristiano*, XXXIII, 35).

BIBLIOGRAFÍA

CONCILIO DE TRENTO (1546), *Decreto sobre el pecado original*, sesión V.

JUAN PABLO II (1986), Audiencia General.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L. (1991), *El don de Dios.* Antropología teológica especial, Sal Terrae, Santander.

L. CILLERUELO, OSA. (2007), San Agustín, *El combate cristiano. Tratados morales y pastorales* O.C. XII. Trad. Revisión de D. NATAL, OSA. BAC, Madrid, 393-448.

SIERRA, A.M. (2002), *Antropología teológica fundamental*, BAC, M.

Peñalba, J. L. (2018), *Teología Espiritual*, Ediciones Universidad S. Dámaso, Madrid.

EL HUMANISMO CRISTIANO EN SAN AGUSTÍN

JOSEPH WASIA EMBALE

Introducción

Hablar del humanismo en el cristianismo puede parecer a primera vista un poco extraño a todo lector no advertido. Porque muchos de los grandes humanistas hicieron duras críticas al cristianismo, consolidando así un serio rechazo de la religión y afirmando un ser humano sin religión y sin Dios. Sobre todo, si se miran los planteamientos y posturas de los más famosos humanistas de los últimos siglos, con su penumbra teológica, pueden llegar a platearse preguntas tales como: ¿Qué tiene que ver el humanismo con el cristianismo?, ¿qué hay entre Atenas y Jerusalén? ¿Entre la Academia y la Iglesia?, ¿cabe conciliar el humanismo y cristianismo? (cf. CHAMPOMIER, 1947, pp.58-96).

Ciertamente, desde los inicios de la Iglesia encontramos espíritus guiados por una gran voluntad de valoración del ser humano. En los Padres de la Iglesia tenemos una buena valoración de la persona humana como criatura de Dios. Pero, el humanismo de los Padres (Justino, Clemente de Alejandría, Ambrosio, Agustín) no separaba la criatura de su Creador, sino que consideraba que el hombre sólo puede vivir dignamente y afirmarse como hombre desde su relación con Dios.

Agustín es uno de los primeros Padres de la Iglesia que hace una reflexión sistemática sobre la persona humana. En sus investigaciones antropológicas, el Obispo de Hipona busca conocer qué es el hombre, su origen, su naturaleza y su fin. Así lo destaca Victorino Capánaga en estos términos: "A los ojos de S. Agustín, siempre se ha presentado el hombre como un enigma y gran milagro: *magnum miraculum* (*Serm.*126,3,4). Su antropología se halla penetrada de admiración, de extrañeza de sí mismo. Cuando en las *Confesiones* se hace esta apasionada pregunta: *¿Qué soy yo, pues, Dios mío, ¿y cuál es esta mi naturaleza?*, lo hace movido por una urgencia y sed de conocimiento del misterio humano. Las

cuestiones centrales de la filosofía agustiniana se trenzan con la del hombre" (CAPÁNAGA, 1969, p.64).

Hablar del humanismo cristiano en S. Agustín es al mismo tiempo repensar su concepción antropológica del ser humano, pero dentro de la perspectiva cristiana. Agustín, Padre y Doctor de la Iglesia, no solamente se preocupó de tratar de las ideas teológicas, sino que también propuso una visión clara del ser humano. Sus ideas antropológicas van a dar un impulso fuerte a la antropología posterior. En esto prosigue el mismo autor: S. Agustín es un denotado campeón y defensor de la humanidad y del humanismo cristiano. En sus debates, los pelagianos propalaban una concepción autonómica del espíritu y del mundo. Ciertamente creían en Dios, pero, el Dios de Juliano está confinado en la eternidad, y desde allí es simple espectador, no actor del drama humano del mundo. Al contrario, una de las ideas favoritas del santo de Hipona, o del corazón del agustinismo es la relación e influjo de Dios tanto en el curso de la historia humana como en el drama individual de la persona. Dios no es sólo espectador, sino también actor en la conciencia del hombre (cf. CAPÁNAGA, p.153).

En esta investigación, excepto la introducción y la conclusión, trataremos seis puntos principales. El primero tratará del concepto de humanismo en general. Veremos así el origen del humanismo y los autores que propulsaron dicho concepto. El apartado II intentará describir el humanismo cristiano. En él buscaremos ver los valores que aporta el cristianismo al bien del ser humano y a su dignidad. El punto IIIº proporcionará el concepto del humanismo en S. Agustín. El IV punto tratará del hombre como imagen de Dios en S. Agustín. En el V presentaremos su idea sobre la dignidad humana y por último, en el VI expondremos el humanismo teocéntrico de S. Agustín.

1. La idea de humanismo

Cabe señalar antes de todo que el concepto de humanismo ha tenido y tiene una gran diversidad de significados descriptivos y valorativos en los diferentes contextos históricos. Por ello, sería un error tratar de definirlo unívocamente, pues representaría un empobrecimiento de su significado. Sin embargo, sí que podemos encontrar ciertas connotaciones comunes del término "humanismo" en contextos históricos diversos. Pero además, también es

importante subrayar las diversas diferencias que adopta el concepto en los diversos contextos y tradiciones intelectuales.

El humanismo como lo conocemos hoy comenzó como una corriente filosófica en los siglos XIV y XV y se extendió a casi toda Europa. Apareció como un nuevo pensamiento centrado en los valores y la dignidad de la persona humana. En sus orígenes, el movimiento humanista tiene sus comienzos en Italia. Entre sus grandes pioneros encontramos a Giovanni Boccacio, Francesco Petrarca y de modo muy singular Giovanni Pico de la Mirándola que en su obra "*Oratio de hominis dignitate*" (1486), trata el tema de la dignidad del ser humano.

Estos pensadores humanistas querían renovar profundamente el enfoque de la civilización europea superando la visión medieval y buscaron reproducir la síntesis de la cultura greco-romana insistiendo no tanto en la observación del mundo entendido como creación divina, como en el papel activo de las capacidades intelectuales humanas en el desarrollo y conocimiento de la realidad de todas las cosas.

Y es precisamente en la época del humanismo de la Ilustración, en los s. XVII-XVIII, cuando los humanistas se deshicieron de toda idea de providencia divina, confiando sólo en el individuo y su razón para realizarse a sí mismo. En esta época, los pensadores empezaron a luchar por la libertad del ser humano, contra toda forma de potencia exterior, hasta llegar a crear un humanismo sin Dios.

En esta época, a la que nos referimos, se advierte un nuevo giro en el pensamiento y sobre todo se busca un redescubrimiento del hombre, o un Renacimiento como más tarde se le llamó. Este es la más exaltada versión de las posibilidades del hombre y de la extensión de su libertad para pensar y hacer cosas. Estas ideas las encontramos en la obra de Pico Della Mirandola, que comienza por una alabanza del hombre que en parte se basa en discursos antiguos sobre el mismo asunto, o sea: El hombre como inventor de las artes y las ciencias, como dueño de la razón y del lenguaje, como semejante a Dios, etc.

Los estudios humanísticos van a distanciarse del pensamiento religioso, de las letras sagradas y del conocimiento demostrativo propio de las ciencias. Como se destaca, es obvio que estos planteamientos buscaron un divorcio con la Edad Media dominada por la religión y el pensamiento teocéntrico y querían poner al hombre en el centro del mundo para revalorizarlo y liberarlo de toda forma de lazo exterior.

Para esto se destaca sobre todo la libertad humana: el hombre carece, según se sostiene, de una naturaleza fija. Sartre, por ejemplo, al referirse al existencialismo, señala que es un: "Humanismo porque recuerda al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es sólo, en el desamparo, donde decidirá de sí mismo, y mostramos que no es volviendo hacia sí mismo sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano" (SARTRE, 1998, p.41).

Como hemos mencionado al inicio de este apartado, el humanismo ha tenido diversas versiones según las épocas. Aunque surge con fuerza con el Renacimiento, hay autores que hablan del humanismo antiguo o el humanismo que podemos llamar greco-romano (cf. JORDI GIRÓ I PARÍS, 2019, p.8). Pero, es realmente al final de la Edad Media y al inicio de la época Moderna, en particular, cuando comienza el pensamiento humanista. Este modelo del humanismo va a irse oponiendo a la religión, porque el hombre tiene que ser libre y liberarse. Es de un interés extremo para el hombre y la humanidad, con un matiz de selección, de conflicto, incluso de exclusividad: es una opción por el hombre considerado como valor primero y supremo, como fin propio y realización por sí mismo de su destino. Siendo el hombre un ser vivo superior, que nace, crece, se realiza en el espacio de una sola vida, el humanismo se presenta, por tanto, como la búsqueda del hombre de la mayor plenitud que podrá alcanzar por sí mismo y para sí mismo. Es un antropocentrismo que pone y quiere todo para el hombre.

En este ámbito encontramos el humanismo ateo de Feuerbach, Freud, Marx y Nietzsche, que se nos revelan como la consecuencia lógica del proyecto humanista antropocéntrico iniciado en el Renacimiento. La crítica humanista de estos autores a la religión se basa en la imposición de un dilema: optar por Dios, limitando la

grandeza y la libertad del hombre, u optar por el hombre aniquilando a Dios. A este proceso de evolución cultural del humanismo se debe que ser creyente aparezca, entonces, como un sospechoso anti-humanismo.

Estos humanistas acusan a los cristianos de una cierta cobardía y de recurrir a una realidad sobrehumana, que les exime de usar todas sus facultades humanas, y de apelar a una Voluntad cuya operación, a sus ojos, aniquila la voluntad humana o la vuelve absolutamente vacía. En resumen, los humanistas acusan a los creyentes de disminuir al hombre con la promesa debilitante del más allá. Para ellos, el cristianismo está contra el hombre. por tanto, se debe procurar la emancipación del hombre a costa de eliminar a Dios. Afirmar a Dios y al hombre se considera cada vez más incompatible y se hace una opción preferencial por el hombre (cf. GIRÓ, pp.16-17).

2. El Humanismo Cristiano

Entrando ya de lleno en este apartado y con los planteamientos evocados anteriormente, podemos preguntarnos ¿existe el humanismo cristiano? Y ¿en qué consiste? Estos son las preguntas más importantes que deseo responder en este trabajo.

El tema de humanismo ha sido tan popular durante los últimos siglos que ha suscitado reivindicaciones de parte de los cristianos. El término "humanismo" ganó un amplio uso a mediados del siglo XIX, y los eruditos religiosos liberales lo aplicaron a los primeros teólogos cristianos. Como respuesta a la sospecha anti-humanista, Jacques Maritain, desde el cristianismo, propuso entre 1930-1940, una profunda revisión del proceso de evolución que había seguido el humanismo en el mundo moderno. En su obra, "Proyecto de humanismo integral", J. Maritain repiensa el humanismo, pero esta vez de manera íntegral, con un nuevo humanismo de la Encarnación que superará el falso dilema de contraponer a Dios y al hombre, puesto que todo verdadero humanismo, que no quiera limitar y encerrar al hombre, debe abrirse hacia la transcendencia.

Frente a ese humanismo, que niega la acción de Dios en el ser humano, muchas propuestas cristianas van a nacer. ¿Cómo puede

el hombre amarse a sí mismo más que Dios, su creador? Porque sólo Dios conoce al hombre en su origen y en su fin. Al estar el hombre "separado" de Dios, su fuente, y esto es el pecado "original", el resultado es que ya no puede conocerse ni realizarse plenamente a sí mismo. Pues el humanismo cristiano considera los principios humanistas como: la dignidad humana (cf. D. H, 1), la libertad individual y la felicidad humana como esencial a las enseñanzas del Evangelio de Jesús. Los valores humanistas se justifican porque Dios ha creado el ser humano libre y digno de su amor y éste tiende a su Creador como a su fin último.

El humanismo cristiano toma a Cristo como prototipo del hombre. En Él vemos su total dedicación a la voluntad del Padre en su permanente comunión con el Padre para hacer siempre lo que al Padre le agrada. Por tanto, si Cristo es el modelo del hombre, éste tiene que seguir su camino: Buscar primero el Reino y vivir en el amor a Dios y al prójimo. Desde esta perspectiva, el humanismo antropocéntrico (humanismo ateo) va a ser considerado como pecado, y se niega todo proyecto de humanismo que separe el hombre de su Creador. El pecado consiste en el hecho de que el hombre (criatura) tome el lugar del Creador. Entonces, el hombre tiene que buscar en Dios su fin porque sin Él la vida carece de sentido y de dignidad. Esta es la idea que se plantea en toda la antropología agustiniana como vamos a ver en el apartado siguiente.

3. El Humanismo en S. Agustín

Mary T. Clark en un estudio se preguntaba: ¿Qué debemos pensar de la opinión expresada por Herschel Baker en su obra acerca de la idea de la dignidad humana, en la cual mantiene que Agustín retardó durante siglos la marcha del humanismo? Una tal pregunta pone en riesgo nuestra investigación. A esta pregunta responden los autores que es necesario y fundamental saber cuál es en realidad el significado del concepto "humanismo". Pues el humanismo es una comprensión del ser humano como esencialmente bueno. Por tanto, de ningún modo y en ninguna parte hay un desprecio del hombre en S. Agustín. La crítica común que se hace a Agustín es su valoración exagerada de la dimensión vertical que pone a Dios por encima del hombre y la dimensión del pecado. Pero, para estos autores, la obsesión del Doctor de la gracia por Dios no puede ser considerada anti - humanista (cf. CLARK, 2002, pp.333-361).

Tampoco se puede acudir a la idea de E. Gilson que suponía que S. Agustín rebaja al hombre para dar gloria a Dios (Gilson, 1960, p.240). Ante todo, hay que advertir que S. Agustín no tiene una obra concreta sobre el humanismo. Pero esto no significa, de ninguna forma, que Agustín no tuviera interés en el valor del ser humano o de la dignidad humana. En muchas de sus obras hallamos ideas relativas al valor y la dignidad de la persona humana. Y todo esto se destaca principalmente cuando se estudia cuál es la antropología del santo obispo de Hipona.

En muchas de sus obras reluce el optimismo agustiniano contra la concepción pesimista de los gnósticos y maniqueos que estimaban que el cuerpo tiene un origen diabólico y es una masa de corrupción. Agustín considera que es falso, es herético, es blasfemo decir eso, porque del cuerpo y del alma uno solo es el Artífice: Dios. Todo lo que tengo lo quiero sano, porque yo soy todo eso. No quiero que mi carne, como cosa extraña, sea separada de mí para siempre, sino que toda sea sanada conmigo: *ut mecum tota sanetur* (Serm.30, 3, 4). Ni el cuerpo es una cárcel, en que ha sido confinada el alma para purgar sus pecados como suponía el mito platónico. El cuerpo humano ha sido siempre para la cristiandad y sus doctores un vaso sagrado, cuyo destino es reverberar la gloria de Dios en una nueva forma de vida que le está reservada (CAPÁNAGA, p.65).

La filosofía antigua se limitó a estudiar al ser humano destacando solo su dimensión natural: el hombre como *zoon politikon, zoon logistikon, zoon esthetikon*, olvidando así la otra esfera del ser humano. Es, por tanto, Agustín quién logró hacer una conciliación de la dimensión natural y sobrenatural de la persona humana. Dicho esto, Agustín es considerado por muchos autores como precursor del humanismo cristiano porque hizo un aporte muy valioso al cristianismo, colocando al hombre en una relación entre lo natural y lo sobrenatural: *Regio media salutis* (S. Alvarez, 1989).

4. El hombre: Imago Dei

La doctrina sobre la *imagen de Dios* en S. Agustín es determinante para entender su desarrollo intelectual y personal, así como para comprender su despliegue antropológico y teológico posterior. Esta doctrina atraviesa todo su pensamiento, pero tiene

su mayor desarrollo en el tratado del *De Trinitate*. Agustín considera al hombre como reflejo de Dios. El ser humano creado por Dios, a su imagen y semejanza, está formado por cuerpo y alma. No es sólo alma, como creía Platón, sino también cuerpo.

Sin embargo, el alma es la que nos asemeja a Dios y es imagen o reflejo de Dios. Precisamente en el alma, ve Agustín, la capacidad crítica de lo humano, es decir: la razón. Es la razón la que permitirá al hombre, en el ejercicio de su libre albedrio, llegar a conocer a su Creador.

S. Agustín no tenía del cuerpo una concepción tan pesimista como los gnósticos y maniqueos. El cuerpo no se da vida a sí mismo, sino que el alma es la vida del cuerpo (como *Dios es la vida del alma*). El alma es inmortal y creada por Dios, rechazando así la concepción platónica de la preexistencia de las almas. El alma, que es *ad imaginem Dei*, está naturalmente ordenada al conocimiento de Dios, elevándose mediante este conocimiento, a la unión inmediata de Dios. Esta ordenación intelectual compete a todo el espíritu y exige, en especial, la adhesión de la voluntad. Por eso, el hombre es imagen de Dios, en cuanto tiene capacidad de conocer a Dios y puede participar de la vida divina. (cf. *De Trin*. XIV, 8, 11).

El hombre, imagen de Dios, tiene unas cualidades específicas: Conciencia de sí, Inteligencia y Amor. Con ello, puede llegar al conocimiento de su Creador. Pero este conocimiento no es completo, pero Dios mismo le capacita por la gracia de Cristo. El hombre por tanto conoce su condición de ser Creado con inteligencia para conocer a su Creador y llegar a amarlo. El hombre es imagen de Dios como creado por Él a su imagen y semejanza (Gn 1, 26) con capacidad de conocer y unirse a su Creador.

Cuando Agustín busca a Dios, busca la felicidad (*De Beata Vita*, III, 17-22), en la unión plena con Dios, que es la verdadera felicidad, la más genuina. A S. Agustín le interesa conocer a Dios, como fuente de felicidad eterna, y al alma porque la unión con Dios se produce por medio del amor. La investigación acerca del alma humana como espíritu se tradujo en una exposición del amor verdadero, y la filosofía de Agustín se convirtió en una investigación acerca del amor. Con S. Agustín, el concepto intelectualista de razón pasa a un segundo plano y va a centrarse en el corazón.

La dignidad del hombre es la dignidad propia de una imagen de Dios; sus derechos, así como sus virtudes, derivan de la ley natural, cuyas exigencias expresan en la criatura el plan eterno de la Sabiduría creadora. Herido por el pecado y la muerte, desde el primer pecado de la humanidad, cuya carga pesa sobre todos nosotros, el hombre está hecho, por obra de Cristo, para convertirse en *un ser del linaje de Dios*+, que viva la vida divina, y a entrar en la misma obra de redención de Cristo, por medio del sufrimiento y el amor.

5. Agustín y la dignidad humana

Según algunos autores, Agustín es el primero de los Padres de la Iglesia en tratar directamente del tema de la dignidad humana. Esta idea se confirma cuando se lee en profundidad su obra: *La Ciudad de Dios*. Aquí, Agustín trata de explicar una cierta participación de la persona humana en la misma dignidad de Dios. El doctor de la gracia otorga la grandeza y la excelencia proveniente de Dios al hombre, la más sublime de las criaturas, pues: "el Bienaventurado y Beatífico Dios, vistiéndose de nuestra humanidad, nos proveyó de un medio infalible para que pudiéramos llegar a participar de su dignidad, librándonos de la mortalidad y la miseria" (*Ciudad de Dios*, 1985, p.202).

La dignidad de la persona humana, en cuanto religada a Dios, constituye el deseo de felicidad, que conduce a hallar la verdad y el bien. Esto nos llevará a una circularidad con Dios, que da por resultado el verdadero ser personal del hombre. La dignidad humana es la potestad que posee cada hombre, creado a semejanza de Dios por su alma, de ser portador de esos mismos rasgos y anhelos que deben ser respetados y valorados como seres individuales portadores de una chispa divina.

Según E. Eguiarte Bendímez, "se pueden encontrar asimismo 3 fuentes de la dignidad humana en S. Agustín. En primer lugar, el hecho de que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. En segundo lugar, el hecho de la encarnación de Cristo y la redención, presentando el argumento agustiniano que el precio de cada hombre no es otro que la sangre de Cristo. Y tercer argumento es su condición de hijo de Dios por medio del sacramento del Bautismo" (EGUIARTE, 2021, pp.437-455).

En esta misma perspectiva comenta J. L. Bastero que "La dignidad y excelencia del hombre - criatura dotada de una grandeza inigualable- radica, para S. Agustín, en su creación a imagen y semejanza de Dios. Toda su concepción del hombre se fundamenta en esta realidad y en ella basa su antropología" (BASTERO, 1985, p. 586).

Agustín considera que el hombre no es imagen de cualquier dios, como se puede imaginar, sino más bien del Dios Trinitario. Él llega a crear una relación con la persona humana. Podemos observar que en sus facultades: la memoria es vista como reflejo del Padre, la inteligencia como reflejo del Hijo, y la voluntad como reflejo del Espíritu Santo, manifestando tenuemente la Trinidad divina, y el impacto que tendrá en la forma de ser, vivir y desear el ser humano. Esto nos lleva destacar que, por la percepción de Dios en el alma se deseará la felicidad, por la inteligencia se anhelará la verdad, y por la voluntad se ambicionará el bien, que son los fines de lo que se considera ser persona humana.

Con estas ideas se observa que S. Agustín se fija en el ser humano como ser irrepetible y lo enaltece y dignifica por su relación de cercanía con Dios y de modo especial por el reflejo que se da en el ser humano de la Santísima Trinidad.

6. Humanismo teocéntrico de Agustín

San Agustín inicia su gran obra de las *Confesiones* con esta máxima tan conocida: "Nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti" (*Confesiones* I, 1). Con estas palabras Agustín proclama la grandeza de Dios que merece toda alabanza, pues, para Agustín, "el origen del hombre determina su destino, identificándose uno y otro con Dios" (VIZCAÍNO, 2021, p.18).

Agustín reconoce que solo en Dios reposa el verdadero descanso y solo en Él, el hombre puede encontrar su plenitud. El fin propio del ser humano no es otro que el de descubrir a Dios en la verdad que reside en sí mismo. Todo el resto de las *Confesiones* tomará y seguirá el marco de esta máxima primera. El conocimiento de las verdades eternas permite a Agustín demostrar la existencia de Dios: dichas verdades, por ser inmutables, no puede haberlas

creado el hombre, que es un ser mudable y finito; por tanto, su fundamento ha de ser la verdad inmutable que es Dios.

Conclusión

Al terminar esta disertación sobre el Humanismo Cristiano en la perspectiva del santo obispo de Hipona, decimos que todo este trabajo ha tenido como objetivo de presentar el pensamiento del Hiponense sobre la persona humana. Si unos autores han intentado presentar a Agustín como el que rebaja al hombre para elevar a Dios o como el que ha retardado el humanismo durante los siglos, toda nuestra investigación ha constituido una gran defensa de la figura humanística del Doctor de la Gracia. En todo caso, cabe ver de qué humanismo se trata, porque hemos mencionado que las corrientes humanistas se diversificaron mucho a lo largo de los siglos. Hay que situar el pensamiento del Santo dentro de la perspectiva cristiana.

Agustín se preocupa por la búsqueda de la felicidad y, como buen humanista, el hombre y su acción en el mundo constituyen el centro donde convergen todos sus esfuerzos especulativos y, como buen filósofo, sabe que sólo estudiando la causa final de su ser y de su obrar podrá llegar a una plena y completa visión del hombre. Su logro es lo que caracteriza al hombre como criatura perfecta obra de Dios. El planteamiento cristiano, expuesto sin ambigüedades por Agustín, rompe los límites de la inmanencia para llegar a Dios trinitario y unirnos a Él como fin último y sumo bien del hombre.

El Hiponense rechaza la desviada pretensión de querer ser totalmente felices en esta tierra y alcanzar por sí mismos y solos la felicidad. El hombre no puede ser dios sin Dios. Por eso dijo el Santo: "Mi bien es adherirme a Dios" (*De Civitate Dei*, X, 18). En esta misma perspectiva declara Alberto Viciano, citando a S. Agustín, que la felicidad se obtiene con la posesión de Dios (*Deum habere*), y que su máxima expresión es la contemplación de Dios (VICIANO, 1987, pp.309-315).

S. Agustín nos ha dejado una herencia antropológico-teológica muy grande que ha influido de modo considerable en todas las épocas posteriores. Podemos decir como Victorino Capánaga que S. Agustín es un denodado campeón y defensor de la humanidad y del humanismo cristiano o dicho de otra manera que se pudiera llamar

a Agustín, igualmente, el Doctor de la antropología cristiana. (CAPÁNAGA, pp.153-154). S. Agustín en su antropología tenía como fin supremo mostrar al hombre el camino de la vida feliz: La unión con Dios es el fin último del hombre y su corazón siempre estará inquieto hasta que encuentre su descanso final en Dios.

BIBLIOGRAFÍA

BASTERO, J. L. (1985), *Imagen y semejanza divina en* S. *Ambrosio y en S. Agustín.* In https://dadun.unav.edu. *Visitado el 16/03/2024.*

CAPÁNAGA, V. (1969), *Obras de san Agustín. I. Introducción general y primeros escritos*, Madrid, BAC.

CHAMPOMIER, J. (1947), « Naissance de l'humanisme chrétien *(Saint Justin, Origène, Clément d'Alexandrie)*» in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, pp. 58-96**.**

CLARK, M. T. (2002), "El humanismo cristiano de San Agustín" In *Augustinus*, 47, 186/187. Julio/ Diciembre, pp. 333-361.

DE LUIS VIZCAÍNO, P. (2021), *Endorfinas Agustinianas*, Madrid, Editorial Agustiniana.

EGUIARTE BENDIMEZ, E. A. (2021), "San Agustín y la Vida. Defensor de la dignidad humana" in *Mayéutica*, vol. 47, I104, Julio/Diciembre, pp. 437- 455.

GILSON, E. (1960), *The Christian Philosophy of Saint Augustine.* Trad. I. E. M. Lynch, New York.

HOLTE, R. (1962), *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Etudes Augustiniennes.

JORDI GIRO I PARIS (2019), *El proyecto humanista del cristianismo*, Madrid, Editorial CCS.

SAN AGUSTÍN (1956), *Obras de San Agustín*, V. *Tratado de la Santísima Trinidad*, Introd. Luis Arias, Madrid, BAC.

SAN AGUSTÍN (1985), *La Ciudad de Dios*, México: Porrúa.

SAN AGUSTÍN (2010), *Confesiones*, Trad. de Alfredo Ortega, Madrid, Editorial Gredos.

SARTRE, J. P. (1998), *El existencialismo es un humanismo*, México, edición Peña hermanos.

VATICANO II (1965), *Dignitatis Humanae. Declaración sobre la libertad religiosa*, 7 de diciembre.

VICIANO, L. (1987), «Le bonheur et le travail dans la pensée de saint Augustin» in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 88/3-4, pp. 309-315.

KNOWLEDGE IN SAINT AUGUSTINE'S CASSICIACUM DIALOGUES

FEARGHAL CONOR LITTLETON CADEN

Introduction

The question of knowledge is very relevant in the modern world. There continue to be debates about whether humans are capable of knowledge and if so, what the sources of knowledge are. The conception of truth as subjective is an idea which is increasingly popular in contemporary society. Many people believe that it is not possible for humans to have an objective knowledge of anything. An important consequence of this idea is that there is no basis for an objective morality, there are no values which can be proven to be the correct set of values. This leads to a dangerous situation where society lacks cohesion and is prevented from progressing. This theory also tends towards a human existence in which true happiness is impossible. Already in the fourth century, the problem of knowledge was apparent to Saint Augustine. Augustine saw the danger of a world where there is no objective truth and sought to avoid this danger by proving that humans can possess knowledge and by examining the sources of human knowledge. This essay will look at Augustine's earliest works and will show how these works are concerned with the question of knowledge. It will present the theory of knowledge expounded in these books, a theory which argues against the subjective theory of knowledge. This theory is still relevant in this modern society as it provides an alternative view, one that encourages humanity to seek the truth and to discover objective moral values which can guide the progress of human society. It also provides a way for humans to find true happiness.

St. Augustine of Hippo (354 to 430) was an accomplished philosopher and theologian. He wrote many works of philosophy and theology during his life. Augustine was intent on the pursuit of knowledge, the true knowledge. As Pope Saint Benedict XVI said in one of his general audiences, "Saint Augustine was a passionate seeker of truth: he was from the beginning and then throughout his

life" (BENEDICT XVI, 2008). Even before his conversion Augustine sought to know the truth. He spent his youth seeking the truth in philosophy and Manichaeism before his conversion to Catholic Christianity. After his conversion he continued to pursue the truth within the Catholic faith. Throughout his works the themes of knowledge and truth can be seen. This article will discuss the theme of knowledge in Augustine's earliest surviving writings, the Cassiciacum dialogues. It will examine how this theme, which is very significant in the writings of Augustine, is treated in these works.

The Cassiciacum dialogues are four philosophical works that Augustine wrote after his conversion experience in Milan. During this experience he read from a book of the letters of Saint Paul and decided to change his life. He sought baptism, and during his preparation to receive this sacrament he went on retreat with his family members and his friends to Casssiciacum outside Milan. In Cassiciacum he wrote the dialogues as a record of the discussions that he had with those who joined him in Cassiciacum. They are his earliest surviving writings and the first works he wrote after his conversion. As such they provide an insight into his earliest thoughts on various subjects, thoughts which would be developed later. These four works are *De Beata Vita*, *Contra Academicos, De Ordine* and *Soliloquia.* Given the importance of the theme of knowledge throughout the works of Augustine, this essay will focus on this theme in these works. The article will examine the views that Augustine presents on the subjects of; why it is important for humans to have knowledge, whether it is possible for humans to have knowledge, the relationship between faith and reason in the pursuit of knowledge and the value of the physical senses in obtaining knowledge. This essay will then examine Augustine's belief that God is the source of all knowledge and that humans know by participating in the mind of God.

1. The necessity of knowledge

In these works, Augustine argues that it is necessary to obtain knowledge. Augustine states that "we wish to be happy" (*De Beata Vita*, II.10). In *De Beata Vita* (II.8), he asserts that knowledge is "where the soul finds its nourishment". Therefore, if knowledge makes us happy and we desire to be happy it is necessary to have knowledge to be happy. In the same work he argues that it is not

possible to be happy by merely seeking knowledge, it must be attained in order for us to be happy. Otherwise, we would be lacking that which we search for and hence could not be truly happy (*De Beata Vita*, II.14). Furthermore, Augustine makes a moral argument for the necessity of possessing knowledge. In *Contra Academicos* (III.16.35) he shows the moral dangers of denying that it is possible to know the truth. He asserts that if we only accept what is probable and deny the possibility of knowledge there is no way to punish people for crimes that they have committed. If individuals should only act according to what is probable to them, they may act in any way as long as it seems probable to them. This causes a situation where a lack of knowledge of what is right and wrong leads to a subjective morality. If it is not possible to know anything there can be no wrong and right. Additionally, for Augustine it is necessary to know, in order to grasp what one should do. To live a holy life, one must have knowledge. Knowledge is necessary to grow in holiness and thus to ultimately possess God and be happy (SCHOPP, 1948, p. 32). For all these reasons, Augustine argues that it is necessary for humans to be able to obtain knowledge and for us to actually obtain it.

2. The possibility of attaining knowledge

In the Cassiciacum Dialogues, Augustine argues that it is possible for humans to possess knowledge. He attempts to prove that some things can be known. He argues that some things can be shown to be true in of themselves and thus there are some things which can be known. In *De Beata Vita* (II.7), Augustine states that one may at least know that one is alive. Similarly, in *Soliloquia* (II.1) he reasons that one can know that they exist because they think. With these statements Augustine is suggesting that the fact that one can think and is conscious proves that one exists. Therefore, it is possible to know that one exists, it is not merely an opinion, it can be proven. Augustine argues that dialectic statements can be known. These are statements which propose two opposite theories, one of which must be true and the other must be false by definition. An example used by Augustine to demonstrate this is that there is either one world or there is not one world. He argues that this statement must be true because one of these options must be true, it is not possible for both of these options to be false or for both to be true (*Contra Academicos*, III.10.29). These types of statements must be true by their nature and so they can be known. He also

argues that perception exists, whether our perception of something is correct or incorrect our perception itself exists (*Contra Academicos*, III.11.29). The concept of numbers is also shown in these works to be something which can be known because numbers are independent of the human mind, for example the concept of the number two exists, as such numbers are another thing which can be known by humans (*Contra Academicos,* III.11.29). In this way Augustine has shown that there are some things that can be known and so, the idea that knowledge is impossible for humans has been shown to be false. In these works, Augustine does not attempt to prove that we know everything that we believe, he does not attempt to prove that we can know anything through the use of our senses. He does not prove that we can know the material world, he only proves that there are some areas in which knowledge is attainable. His goal is to show that humans can know some things about our mental, non-material world. For Augustine this is enough (TORNAU, 2020). In these dialogues Augustine proves that some knowledge is possible. That is all he seeks to do in these dialogues. He has proven that in some very limited circumstances it is possible for humans to attain knowledge.

3. The relationship between faith and reason

Augustine asserts that Divine authority and human reason both contribute to the attainment of knowledge. Augustine recommends that the young should first use authority before they use reason (*De Ordine*, II.9.26). He claims that in order for one to gain knowledge, one must accept authority first as it allows one to later use reason. By following what is written in the authorities a man will see that the authorities are wise and will learn how to reason and what reason is, he will also learn that God is the source of all knowledge. Nevertheless, although authority is useful one should not rely on authority alone as those who do so cannot achieve happiness in this world as they cannot truly know anything. Both human and divine authority are useful but Divine authority is better than the authority of man (*De Ordine*, II.9.27). This Divine authority draws humans away from solely relying on the senses and shows them how to use their intellect. This Divine authority is the teachings of the Faith which Augustine was receiving at this time as part of his preparation for Baptism. These mysteries are better able to purify life than philosophical reasoning is. Here the role of Divine authority is emphasised, authority is the necessary base from which

reason can proceed but Divine authority is essential to guiding humans on the path of knowledge. Human authority is also useful in acquiring knowledge, the thinking of wise men is also valued by Augustine (*De Ordine*, II.9.27). Although Divine authority is primary, human authority is also given its place by Augustine.

4. The usefulness of the senses in attaining knowledge

Augustine states in these works that it is only possible to know by the intellect and not by the senses. In *De Ordine* (II.2.5) it is asserted that one cannot know by the senses, rather only that is known which is known by the intellect. Furthermore, the senses are dangerous because they can be used by demons to deceive humans (*De Ordine*, II.9.27). However, in *Soliloquia* (I.4.9) Augustine reasons that he used the senses to perceive geometry, but that having used the senses he could then use his intellect to ponder these things and come to knowledge of them. He also admits in *Contra Academicos* (III.2.3) that a man cannot be wise if he is born blind and deaf. This means that the senses are useful in the search for knowledge, but that they can only be used to help bring one to a certain point, after which reason must be used. In these dialogues Augustine is very wary of accepting the authority of the senses and is aware that they are often deceiving. It is his opinion that they cannot impart true knowledge. However, he does accept a role for them in starting off on the journey to knowledge. In this way, the senses are not completely useless, but they are acknowledged as being flawed.

5. God as the source of all knowledge

In these dialogues, Augustine states that we can only come to possess knowledge with the assistance of God. In *De Beata Vita* (IV.34) Christ is recognised as the Truth. Humans are lead to the truth by God and he is the source of all truth (*De Beata Vita*, IV.35). Augustine agrees with Plato's conception of the intelligible world, the world of forms (*Contra Academicos*, III.17.37). He accepts the idea that there is an intelligible world which is separate from the world which we sense with our senses, and that knowledge can be found in the intelligible world only. In these dialogues Augustine argues that God has made it possible for humans to know because He has allowed us to grasp the forms. The intelligible world is lit up for us by God. In *Contra Academicos* he writes:

That most subtle Reason would never call back souls blinded by the multiform darkness of error and smeared by the deepest filth from the body had no the Supreme God, out of a certain clemency for the multitude, humbled and lowered the authority of Divine Understanding all the way into the human body itself, so that having been roused up not only by His precepts but His deeds, souls could return to their very selves and even gaze upon their homeland without the bickering of disputations. (*Contra Academicos*, III.19.42).

This text shows us that for Augustine, it is not possible for humans to attain true knowledge without the assistance of God, reason alone cannot allow us to attain knowledge, all knowledge is obtained because God has granted us to ability to obtain it. Furthermore, humans can know because "their minds are somehow contingent upon and participating in the Divine Understanding" (FOLEY, 2019, p. 182). In these dialogues Augustine is claiming that God does not only grant humans the power to know things, but that humans participate in and share in some part of God's Divine Intellect. All knowledge is derived from the mind of God. Humans are capable of participating in the mind of God because we are created in the image and likeness of God. These dialogues express the idea that the image of God is present in the human soul (MCCOOL, 1959, p. 63). Therefore, as the only creatures created in the image of God only humans are capable of knowledge. Humans are able to possess knowledge because God has created man in his image, and man bears a certain likeness to him. Man is *capax dei,* man is capable of knowing God, because man is *imago dei,* he is created in the image of God. The human capacity for knowledge derives completely from God.

Conclusion

This article has looked at the theme of knowledge in these four early works of Saint Augustine. It has shown that the problem of knowledge is an aspect that is addressed in all of these works. This paper has shown that Augustine thinks that the possession of knowledge is vital to human happiness and thinks that the philosophy of Scepticism is dangerous. He believes that this philosophy is harmful to individuals and to society as a whole. He argues strongly that knowledge is attainable in certain circumstances and seeks to prove that it is possible for humans to

know some things. In these works, Augustine argues that faith and reason are both necessary in the search for knowledge, in order to learn how to reason one must first have faith, but that faith alone cannot provide true knowledge without reason. Although Augustine defends the usefulness of faith and reason in attaining knowledge, he argues that ultimately humans can only possess knowledge because God grants man the ability to attain it. Humans can only know by their participation in God's divine knowledge. Man is capable of participating in the divine knowledge because man is created in the image of God. Thus, all knowledge is ultimately derived from God and is made possible by man's unique creation by God. The theory of knowledge presented in these works has been shown to challenge the subjective theory of knowledge and to provide an important alternative to it.

BIBLIOGRAPHY

AUGUSTINE, SAINT (2019), "Contra Academicos" in *Against the Academics: St. Augustine's Cassiciacum Dialogues*, I, Yale University Press, Newhaven, USA.

BENEDICT XVI (2008), *General Audience, 27 February*, The Vatican, https://www.vatican.va/content/ benedictxvi/en/audiences/2008/documents/hf_benxvi_aud_20080 227Html.

FOLEY, M. (2019), *Against the Academics: St. Augustine's Cassiciacum Dialogues* I, Yale University Press, Newhaven, USA.

ID (1948), "De Beata Vita" in *the Fathers of the Church: a New Translation: Writings of Saint Augustine*.

ID (1948), "De Ordine" in *the Fathers of the Church: a New Translation: Writings of Saint Augustine* I.

ID (1948), "Soliloquia" in *the Fathers of the Church: a New Translation: Writings of Saint Augustine* I, CIMA Publishing Co. Inc., New York.

MCCOOL S.J.G. (1959), "The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man": *Theological Studies* 20, 1, 62-81.

SCHOPP, L. (1948), *The Fathers of the Church: a New Translation: Writings of Saint Augustine*, I, CIMA Publishing Co. Inc., New York.

TORNAU, C. (2020), "Saint Augustine" in ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* https://plato.stanford. edu/ archives/sum2020/entries Augustine.

LA NOCIÓN DE PARTICIPACIÓN EN SAN AGUSTÍN

GILBERT DE VERA

Introducción

La noción de participación es el alma de la filosofía-teología de Agustín, el centro unificador de donde salen y adonde convergen las grandes líneas del sistema. Según esta teoría, para hallar la explicación última de las perfecciones de los seres, hay que ascender hasta un Ser primero o supremo, que no depende de otro para ser el que es, sino que lo es por sí mismo y del que todos los seres dependen para ser lo que son. Dios es, el Ser, la Verdad y el Bien.

Los seres creados participan del Ser, de la Verdad y del Bien. El hombre en particular participa del Ser para ser, de la Verdad para conocer y del Bien para amar, ser bueno y feliz. Al Ser corresponde la doctrina de la *creación* (participación *óntica*), a conocer esa doctrina de la *iluminación* (participación *lógica*), a amar la *felicidad* (participación moral o *ética*).

Toda la vida de Agustín fue una constante búsqueda de la verdad, de la sabiduría y de la felicidad. Su trayectoria no fue más que la lucha de su espíritu por conseguir un mundo de certeza y de seguridad interior. El recorrido que siguió le hizo ver la limitación de la razón humana para alcanzar ese mundo y la necesidad de una fe que sólo halló en la revelación cristiana. El último periodo de su vida se caracterizó por el intento de comprender el sentido y la significación profunda de esa revelación, única fuente de salvación para el ser humano, en la que integraría el saber filosófico por su capacidad para reconocer y abrazar la *verdad*, la *sabiduría*, la *felicidad,* en suma.

Con el principio de interioridad y autoconciencia, Agustín concluyó que Dios es la razón de ser de todas las cosas que son: el universo y el hombre. Dios existe en sentido absoluto. Todo lo que está fuera de Él ha recibido existencia de Él, porque todo lo que existe o es ser por esencia o es ser por participación. Señala

Agustín, "Dios es el ser por esencia, es decir, el principio del ser, la verdad del conocer, la felicidad del vivir" (*De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos* II, 4,6).

Lo fundamental de esta teoría agustiniana consiste en que solo existen dos modos de ser básicos, uno por *esencia* y otro por *participación*. El primero es Dios mismo, que no ha recibido el ser de nadie. El segundo, la criatura, que ha recibido todo, incluso la felicidad (cf. BLÁZQUEZ, p.120). Es decir, lo que encontramos en la creación del ser, de la verdad, del bien, es una *participación* en el más alto grado del ser, de la belleza, de la bondad, de la verdad, etc. Dios es el ser por esencia, el principio del ser, la verdad del conocer, la felicidad del vivir.

En esta breve pero densa expresión está toda la estructura de la filosofía de Agustín en el cual convergen dos influencias fundamentales-la de la Revelación cristiana y la filosofía platónica y neoplatónica. Agustín ha asumido y hecho suya la teoría platónica de la participación precisamente porque la encuentra refrendada y garantizada por la Biblia. Él hace una lectura ontológica de la Escritura donde encontró su sentido verdadero que ciertamente superó no sólo el "emanatismo platónico" sino también el dualismo pagano y toda clase de panteísmo.

Advirtamos antes de entrar en cuestión, que con este tema que vamos a tratar podemos encontrar expresiones o metáforas que no son fáciles decir cómo así ocurre. De hecho, algunas de ellas han sido muy discutidas, aunque algunas encuentran sorprendentes coincidencias con la filosofía moderna. Pero no hay que perder de vista que Agustín en sus expresiones literarias, haciendo siempre justicia a su condición de "retórico fogoso", usa en ocasiones formas e imágenes un tanto fuertes.

1. Principium naturae

La idea de la creación y la idea de participación en Agustín se intercalan, y no se conciben la una sin la otra. Y para explicarla Agustín acepta lo que dice la fe cristiana y utiliza la razón para profundizar en un concepto que es básico para entender el origen del mundo. Se trata del concepto de la creación que aparece en la Sagrada Escritura.

Por consiguiente, Dios ha creado todo por su propia voluntad y lo ha hecho según las razones eternas de su Inteligencia-Verbo. Así, todo lo creado participa de su bondad-verdad, cada ser a su modo natural. Dios es el Ser absoluto y como tal es el principio originario de todo lo existente (cf. CAMPELO, p.22). Agustín sostiene que la única razón responsable de todo cuanto existe es Dios. En este sentido Dios es el responsable de la creación.

Dios ha creado todo, cuanto existe en el universo y lo ha creado por una simple razón, por un acto, dice Agustín, de voluntad libre. Señala, "Si se pregunta, por tanto, por qué la hizo: Porque era bueno. Y no puede haber autor más excelente que Dios, ni arte más eficaz que el Verbo de Dios, ni motivo mejor que la creación del bien por el Dios bueno" (*La ciudad de Dios*, XI, 21). Por tanto, la creación ha sido fruto de la bondad de Dios, de su amor, es obra gratuita del amor de Dios y es la razón por que se dio la creación.

Pero, ¿cuál es el sentido de la creación? Según Agustín una realidad puede proceder de otra por tres vías. El primero es por *generación*, y en este caso se deriva de la substancia misma del generador, como el hijo deriva del padre, y constituye algo idéntico al que lo engendra. El segundo es por *fabricación*, en tal caso, la cosa fabricada procede de algo que preexistía fuera del que la fábrica de una materia, como ocurre en todas las cosas que produce el hombre. El tercero es por *creación de la nada absoluta* (creatio ex nihilo), esto es, ni de la propia substancia ni de una substancia exterior (cf. REALE-ANTISERI, p.97).

Por lo que la creación, en términos judeocristianos, es el acto por el cual Dios trae algo a la existencia sin sacarlo de Su sustancia o de algo preexistente, sino haciéndolo de la nada. El hombre sabe engendrar (hijos) y sabe producir (las cosas artificiales, los artefactos), pero no sabe crear, porque es un ser finito. Dios genera de su propia substancia al Hijo que, como tal, es idéntico al Padre, pero crea el cosmos de la nada.

La *creación ex nihilo*, por tanto, implica un concepto de gracia absoluto. Dios ha creado *a partir de la nada*. Como vemos es una idea que hasta la aparición del cristianismo no había tenido lugar en la filosofía y precisamente con este concepto queda cerrado el

paso a toda emanación platónica en un punto en que no puede ir ni coincidir con el pensamiento cristiano.

Y para profundizar el tema de la creación, Agustín utiliza la teoría de las *ideas y razones seminales*, términos que son difíciles de traducir adecuadamente, pero que representan los poderes latentes de desarrollo en las cosas creadas. Según Agustín las "razones seminales" están en la mente de Dios y realizan una función esencial en la creación. En Platón eran paradigmas absolutos, por fuera y por encima de la mente del demiurgo. Ahora, en Agustín, se convierten en "pensamientos de Dios" o también en el "Verbo de Dios".

Ahora, Dios creó el mundo, modelándolo según sus ideas eternas o razones seminales. Creó en conjunto un mundo destinado a desplegarse en el tiempo, es decir, dotó inicialmente al mundo de virtualidad para desarrollarse y dar lugar a los distintos cuerpos. Así como en la semilla de un árbol están presentes de manera invisible todas las partes que más tarde se manifestarán en el árbol mismo, así también desde el principio estaban virtualmente presentes en el mundo todos los diferentes cuerpos (cf. *Del Génesis a la letra*, V, 23,44).

Agustín las llama *razones seminales* o causales, que son como *semillas* puestas por Dios en el cosmos para que, a su debido tiempo, germinen en la existencia (cf. CAMPELO, p.24). Son semillas de futuro que aflorarán a la vida-existencia según la voluntad del Creador. Esto no implica que el mundo haya sido creado ya perfectamente formado. En el momento de la creación, Dios produce solamente las semillas, las "razones seminales" de todas las cosas, que necesitan tiempo para generar lo que está en su naturaleza.

La creación se hace de forma simultánea, no por partes, sino que todo fue creado en un solo momento. Y una vez acabada su obra no es que el Creador se aleje de su obra, sino que Él sigue actuando en ella, no creando en ella. Precisamente, estas semillas no están encadenadas a un "determinismo", sino a la libertad del Creador.

Así, pues, la creación no es la imposición de una forma en algo que es informe. Sino que es dar el ser a un sistema vivo destinado a

crecer hacia la belleza y el orden, aunque esa belleza y ese orden no aparezcan plenamente en un momento dado. Para Agustín, el carácter temporal del mundo creado es axiomático: es un mundo en movimiento, un conjunto de procesos en los que se realiza lo potencial (FITZGERALD, p.348).

Además, Agustín mantiene que el mundo no fue creado "in tempore" sino "cum tempore", es decir, no antes sino junto con el tiempo. El cuándo de la creación queda en la eternidad, es decir, fuera del tiempo. "El antes y el después están en las criaturas no en Dios, porque en Dios hay una sola voluntad y no una siguiente que corrija y anule la anterior" (*La ciudad de Dios*, XI,6). Dios, en el que su ser y su vivir se identifican, permanece inmutable en su propia mismidad como un "perpetuo ahora". Dios es el no tiempo, es el presente absoluto. Pues, el hoy de la divinidad es la eternidad. En todo caso Dios está fuera de todo tiempo. "Tú hiciste todos los tiempos, y tú eres antes de todos ellos; ni hubo un tiempo cuando no existía el tiempo" (*Conf.,* XI, 13).

Precisamente, Agustín entiende el relato bíblico de la creación en seis días en un sentido metafórico. Dios crea de una sola vez. Porque Dios no se puede desplegar en el tiempo. Ya que Dios es inmutable, y entonces Dios en su plena voluntad creó el mundo, pero no necesita de mayor tiempo para crearlo ya que al ser inmutable Dios no va a sufrir cambios con el tiempo. Sería fácil mostrarse de acuerdo aquí el análisis ontológico de la modalidad nuevamente expresada en el contexto de la teoría de Dios de Agustín. Es decir, el ser de Dios es distinto del nuestro. Su ser no es tiempo sino eternidad.

Repitámoslo. El tiempo es creación de Dios. Dios es eterno, y lo eterno no es conmensurable con el tiempo porque la eternidad excluye la sucesión o el instante; la eternidad es un presente que abarca todos los tiempos. Sólo lo imperfecto está sujeto a cambios. Dios no creó primero esto y después aquello otro como si se tratase de actos creacionales diversos. La condición del tiempo surgió después en orden al gobierno y administración de todo lo creado. Agustín sostiene que "no puede haber ningún tiempo sin criatura" (*Conf.,* XI, 30,40). Es decir, el tiempo empieza con los seres mudables. Cuando Dios crea los seres mudables, entonces empieza

el tiempo. Efectivamente, no puede hablarse de tiempo si no es con relación a las cosas creadas.

2. Veritas doctrinae

A tenor de lo dicho anteriormente, la creación coincide inmediatamente con el tema de la *iluminación*. Sabemos que la teoría de la iluminación divina es la tesis central en el sistema agustiniano del conocimiento intelectual y el desarrollo de la misma, sobre el que se ha discutido en todas las épocas.

Por consiguiente, la inteligencia humana no puede actuar sino por la acción iluminadora e inmediata de Dios, y no puede encontrar la certeza de su conocimiento sino a través de las reglas eternas e inmutables de la ciencia divina. No se trata de una iluminación sobrenatural, de una revelación, sino de algo natural. "En la especie de visiones intelectuales, unas son las cosas que en la misma alma se ven… Otra cosa es aquella luz con la que es iluminada el alma para ver en sí misma o en la luz todas las cosas que entiende con evidencia plena; la luz es Dios" (*Del Génesis a la letra*, XII, 31,59).

La palabra "iluminación" pudo ofrecerla a Agustín la Sagrada Escritura, que designa a Dios como la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Revela Agustín, "Dios, luz espiritual, en ti, de ti y por ti se hacen comprensibles las cosas que echan rayos de claridad" (*Los Soliloquios* I,1,3). Por tanto, Dios así, como en la creación nos hace participes del ser, así también nos hace participes de la verdad, siendo Él mismo la fuente de la verdad.

Para Agustín, Dios no es sólo la causa del universo creado, sino también la *luz de la verdad* que hay que conocer. Puesto que la mente humana está ontológicamente tendida hacia la verdad, la cuestión es cuál es el fundamento de estas verdades que la mente descubre con las características de necesidad, universalidad, inmutabilidad y eternidad.

Por lo demás, las verdades absolutas presentes en nuestro pensamiento no provienen de nuestra mente que experimenta la fatiga de la búsqueda de la verdad, ni de la experiencia mutable y

fragmentaria, sino de la fuente absoluta de Dios. La verdad es Cristo mismo. Para aclarar la naturaleza de la *Verdad-Cristo*, Agustín recurre a esta doctrina de la iluminación. La suprema verdad de Dios es una especie de luz que ilumina la mente humana en el acto del conocimiento, permitiéndole captar las ideas, entendidas como las verdades eternas que se hallan en la misma mente divina. En este sentido, esencialmente, Dios nos ilumina. "El Verbo es la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre" (Jn 1,9). En pocas palabras, conocemos la verdad porque un Maestro nos la enseña y una Luz nos la hace ver.

Esto equivale a un contacto, a una participación del hombre en la luz eterna de Dios. Estamos en Dios participando de su ser y le vemos participando, de forma indirecta, de su luz: "Por el conocimiento de Dios, descubrieron dónde estaba la causa creadora del universo, la luz para descubrir la verdad y la fuente donde se saborea la felicidad" (*Ciudad de Dios*, VIII, 10,2).

No se pueden separar en Agustín el problema de la existencia de Dios y el problema del conocimiento. Saber cómo alcanzamos la verdad y conocer la existencia de la verdad es un solo y el mismo problema. Efectivamente, para Agustín, Dios es la causa del ser y la luz del conocer. Dios no sólo fue la causa en el momento inicial de la creación, sino que es una causa continua, y por tanto tal que después de dar existencia a las cosas, en el momento en que las hizo ser, continúa haciéndolas ser en esta condición después. Dios, como luz del conocimiento, ilumina constantemente la mente del hombre y le comunica los primeros principios, la verdad. Por eso Agustín dice que nuestra iluminación es una *participación* en el *Logos divino*-Cristo. "Nuestra iluminación es un participar del Verbo, es decir, de esta vida, que es luz de los mortales" (*Trinidad,* IV, 2,4).

Como es sabido, según la concepción epistemológica agustiniana la parte más noble del alma es la *mens*: es lo más eminente del hombre, que es su misma esencia. "Mens es la actividad superior del espíritu, la mejor parte del alma se llama espíritu" (*Trin.*, XV, 7, 11). Se expresa en las dos facultades de la *ratio* y la *intelligentia*. La primera es la razón discursiva que divide y une, por la cual conocemos las cosas sensibles; la segunda es la luz de la mente que tiene como objeto las verdades inteligibles. En

virtud de la inteligencia, la *mens* recuerda y se conoce a sí misma. La autoconciencia con la que el hombre se capta a sí mismo en la actualidad del pensar y es iluminado por la luz de la verdad, una luz trascendente. Hay una verdad objetiva. Esta verdad *está en* la razón, pero no *es de* la razón.

Tres ideas centrales que podemos extraer de esta teoría: primero, que Dios es luz e ilumina en grados diferentes a todos los hombres; segundo, hay verdades inteligibles que Dios ilumina; tercero, que las mentes humanas no pueden conocer las verdades divinas sino cuando Dios las ilumina.

La verdad es que no es fácil decir cómo ocurre esto. Lo claro es que Agustín sustituye con la teoría de la iluminación la teoría platónica de la reminiscencia y explica por la presencia de la luz de la razón eterna aquel conocimiento de lo inteligible que Platón explicaba por la *reminiscencia* (es una teoría del conocimiento según la cual conocer es recordar, es decir, como recuerdo que, partiendo de las percepciones sensibles que son imágenes de las Ideas, nos permite acercarnos a las Ideas mismas, que nuestra alma siempre ha poseído, habiéndolas contemplado antes de venir al mundo sensible y luego olvidado al entrar en el cuerpo).

Quizá Agustín utiliza la imagen de la luz precisamente porque no encuentra palabras capaces de contener una realidad tan misteriosa como la *iluminación*. Esta teoría agustiniana ha sido muy discutida. Por eso, conviene aclarar que, al hablar de este tema, Agustín quiso enseñar un cierto "apriorismo epistemológico". Es decir, que no se refirió simplemente a los supremos principios, pues las eternas razones en la mente de Dios se extienden a todo, aun a las nociones más determinadas. Así encaja la teoría dentro de su fundamental actitud espiritual platonizante (cf. HIRSCHBERGER, p.297).

Por último, Agustín utiliza igualmente esta doctrina de la luz divina para probar que ninguna alma es autosuficiente; ninguna alma puede ser una luz que penetre en sí misma. En vez de eso, nuestras mentes han de ser iluminadas por participación en la luz de Cristo, el Verbo. *Para todo lo que hagamos, pensar, actuar, necesitamos la ayuda de Dios* (cf. FITZGERALD, p.697)

3. Fons bibendae felicitatis

El tema de la felicidad es tan central también en la vida y el pensamiento de Agustín que subyace a toda su especulación filosófica y teológica. Su teoría acerca la felicidad se ajusta a criterios platónicos, aristotélicos o estoicos, pero su contenido y los medios de alcanzarla se hallan determinados por la doctrina cristiana. Desde el día en que, leyendo el *Hortensius* de Cicerón, descubrió que el hombre en su búsqueda sólo tiene una meta, la Sabiduría, nunca ha dejado de buscarla. Sólo encontró la paz cuando la halló en Cristo, el Verbo divino.

La conquista no apagó el fuego de su chimenea, pues Dios es un bien que hay que buscar incluso cuando se ha encontrado. El hombre que se acerca a esta fuente satisface los requisitos más exigentes, sobre todo, por la inagotabilidad de la fuente. Escribe Agustín, "En esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti, el único Dios, y al que enviaste, Jesucristo" (*Sermón* 362, 29).

Este tema es esencialmente decisivo en Agustín. Parte del principio de que todo el mundo quiere ser feliz, pero no es feliz quien no tiene lo que quiere, siempre que quiera el bien, pero no cualquier bien, sino un bien duradero y estable, porque si no fuera estable, podría perderse y uno sería infeliz. Las siguientes líneas resumen el pensamiento de Agustín expuesto en el diálogo de *La vida feliz* donde leemos:

> Nada nos resta -continué yo- sino averiguar quiénes tienen a Dios, porque ellos son los verdaderamente dichosos. Decidme sobre este punto vuestro parecer. Tiene a Dios el que vive bien -opinó Licencio. Posee a Dios el que cumple su voluntad en todo -dijo Trigecio, con aplauso de Lastidiano. El más pequeñuelo de todos dijo: -A Dios posee el que tiene el alma limpia del espíritu impuro (II,12).

Efectivamente, las tres respuestas coinciden: el que hace lo que Dios quiere, vive bien, y aquel cuyo corazón es puro, es decir, libre de vicios, vive dichoso como Dios quiere.

Los Académicos dicen que tienen felicidad porque la buscan, pero buscarla no es lo mismo que poseerla, y el académico sabio no es tan sabio, porque, como Dios es Sabiduría, y sólo es feliz quien tiene sabiduría, pero el académico no la posee y, por tanto, no puede ser feliz. Pues, para Agustín, la sabiduría es la vida del alma; la necedad, su muerte. Exhorta: "la sabiduría es la plenitud. La

medida del alma está en la sabiduría" (*La vida feliz,* IV, 32). Dios es la medida del alma. La razón ideal de la sabiduría es la Sabiduría de Dios. Así que, quien es feliz tiene a Dios. La medida suprema genera la Verdad y la Verdad nos hace conocer la medida. Por tanto, alcanzar la medida suprema representada por la verdad es ser feliz, es tener a Dios, gozar de Dios. Señala Agustín:

> El que viniere a la suprema Regla o Medida por la Verdad es el hombre feliz. Esto es poseer a Dios, esto es gozar de Dios. Las demás cosas, aunque estén en las manos de Dios, no lo poseen. La felicidad, por tanto, es la plenitud del alma. Esta es, sin duda, la vida feliz, porque es la vida perfecta, y a ella, según presumimos, podemos ser guiados pronto en alas de una fe firme, una gozosa esperanza y ardiente caridad (*Ibid.*, IV, 34-35).

Se sigue, por tanto, que la felicidad, para ser plena, debe excluir toda imperfección. Agustín subraya que el alma es dichosa cuando ha alcanzado la perfección que es Dios, verdad y amor. La búsqueda, pues, se orienta hacia la posesión: el conocimiento es amor a la verdad. El conocimiento satisface la mente, la posesión el corazón. Bienaventurado quien disfruta del Bien Supremo, nos diría Agustín. Pues, el conocimiento y el amor coexisten pacíficamente juntos, es más, se exigen mutuamente porque el conocimiento sin amor es vano, el amor sin conocimiento es ciego.

Por otra parte, Agustín revela que la felicidad excluye toda indigencia y es indicativa de plenitud. El alma es dichosa cuando alcanza el estado perfecto, la plenitud de todos los bienes, es decir, el fin último: *finis boni.* "Nuestro último bien es aquello por lo que deben desearse todos los demás bienes, y él por sí mismo" (*La ciudad de Dios* XIX,1). El bien supremo es el único que puede satisfacer el deseo ilimitado del hombre por la verdad, por la vida, por la felicidad. Este argumento es importante porque se refiere a la naturaleza del hombre como ser interior y autoconsciente. Es decir, si el hombre sabe que es, que conoce y ama, es porque el hombre quiere ser, quiere conocer y quiere amar. Estos tres constituyen la síntesis de la filosofía de Agustín.

La felicidad, asimismo, diría Agustín, excluye todo dolor. Los estoicos no tienen razón cuando afirman que se puede ser feliz en medio de las dificultades. Agustín utiliza alguna expresión que parece favorable al concepto estoico de felicidad. La felicidad es la ausencia de todo dolor y el hombre, por instinto, rechaza el

sufrimiento y la muerte. Por tanto, la felicidad, debe ser duradera, eterna, porque si pudiera terminar, sería causa de inquietud. Agustín rechaza la *metempsícosis* de Platón precisamente por su precariedad. Como es sabido, la metempsicosis es una doctrina que afirma que el alma se traslada a través de distintos cuerpos, "renaciendo" en diversas formas vivientes. Para Agustín, en cambio, no se puede buscar la vida dichosa "donde falta la vida". Acentúa: "Como nuestra naturaleza para existir tiene a Dios por autor, sin duda debemos de tenerlo a Él como maestro para conocer la verdad, y como suministrador de la suavidad íntima, para ser felices" (*La ciudad de Dios*, XI, 25).

Por tanto, la búsqueda del hombre se orienta hacia la felicidad, cuya fuerza impulsora es la gracia y la mediación divina. En este orden de ideas, Agustín se mueve dentro de la filosofía moral de la antigüedad, marcada por el eudemonismo clásico. La meta de la felicidad no es ya el pensamiento del pensamiento, sino la plenitud del amor en la adecuación de la voluntad con su fin.

Con todo esto, Agustín nos invita a que busquemos la felicidad mientras vivimos nuestro "entretanto" con la esperanza cierta de alcanzar nuestro fin. Nuestro fin es Dios y sólo Dios. El camino hacia la felicidad fue revelado por Dios a través de Cristo. Sin Cristo el hombre no puede ordenarse ni por tanto alcanzar la felicidad. Sin Cristo no puede el hombre enajenarse en Dios, no puede por tanto llegar a ser hombre. Solo en Cristo que es el Ser (*summum esse*) que reúne en sí y desborda infinitamente todo el bien desparramado por los seres, hallamos la felicidad (cf. PEGUEROLES, p.95). Pues, alcanzar el fin último es la razón y la guía de nuestra vida.

En pocas palabras, Agustín se asemeja el ideal contemplativo de la felicidad, un ideal que queda asegurado por la armonía de la razón y del deseo, y con la adición de su psicología del amor y del gozo crea una concepción puramente espiritual de la felicidad, cuya fuerza alentadora es la gracia de Dios y la mediación divina (cf. FITZGERALD, p.570).

Conclusión

Este breve artículo muestra que la noción cristiana de participación es el centro de todo el pensamiento de Agustín: *ser*, *conocer* y *amar*. Los seres racionales participan del Ser en su ser, en su conocer, en su querer. El hombre recibe del Verbo-Cristo un comienzo de Ser, del conocimiento de la Verdad, y del amor al Bien. Por tanto, podemos señalar que la participación según Agustín es triple:

Primero, en el Verbo divino (*Logos*) están las formas en la materia informe y surgen los seres formados: se trata de una iluminación física, en que consiste la *participación óntica*. Segundo, el Verbo imprime en el hombre estas mismas formas, en el nivel de la memoria, ellas serán la condición de posibilidad de todo su conocimiento y en especial del conocimiento de Dios: se trata de una iluminación racional, en la que consiste la *participación lógica*. Tercero, el Verbo imprime además en el hombre una tendencia natural al Ser, en forma de un deseo indestructible de felicidad, que hará del hombre en el mundo un inquieto buscador de Dios-*participación moral* o *ética*.

Por otra parte, esta noción de participación queda más claramente desarrollada cuando explica los términos *imagen* y *semejanza*. Cuando se lee, por ejemplo, en Génesis que el hombre ha sido creado a *imagen* y *semejanza* de Dios se entiende a imagen y semejanza del Verbo-Cristo, que es la semejanza primera por cuya participación son semejantes todas las cosas que por ella hizo Dios. Del mismo modo que todos los bienes son por Dios, así el Verbo divino está en el principio de toda verdad: no es posible separar el ser, el bien, lo verdadero y Dios. Así diría Agustín que llegamos a conocer a Dios porque vemos reflejada su imagen en nosotros.

Concisamente, el hombre no sería sin el Ser, no conocería sin pre-conocimiento de la Verdad, no amaría sin un pre-amor del Bien. En esta concepción agustiniana, el hombre aparece como un ser inquieto en el mundo y en el tiempo, siempre en busca de la paz y del Ser. La paz es el supremo objetivo y el fin de cada particular. Cuando el hombre ha llegado a domeñar sus deseos impulsivos y ha alcanzado la verdadera Vida y el verdadero Bien, entonces se cumple lo que el Señor le ha prometido: "Le daré un consuelo verdadero, paz sobre paz" (Is 57,18.19).

Para Agustín, la paz es propia sólo de Dios, que es Principio y Fin de sí mismo. La inquietud y la búsqueda es propia del hombre, que anhela una paz que no puede hallar en sí mismo ni en el mundo sino sólo en el Fin que es su Principio. Por encima de todo el hombre busca a Dios. "Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti" (*Conf.,* I,1,1). Sin duda, la noción de la participación en Agustín expresa la plenitud de aquella teleología ética objetiva, para la que todo vivir y afanarse va tras un fin, que es a la par consumación y felicidad. El hombre es un ser para Dios. Todo esfuerzo, todo afán es descanso eterno en Dios, el Señor.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas de San Agustín*, https://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm

BLÁZQUEZ, N. (2012), *Filosofía de san Agustín*. Madrid: BAC.

CAMPELO, M. (1994), *Agustín de Tagaste*: temas de su filosofía. Valladolid, Ediciones Monte Casino.

COLL, G. A. (2015), *La persona humana*: el debate sobre su concepto. Madrid: Sintesis.

FITZGERALD, A. D. (2001), *Diccionario de san Agustín*: san Agustín a través del tiempo,. Burgos: Monte Carmelo

GUERRERO, R. R. (1996), *Historia de la Filosofía Medieval*, Akal, Madrid.

HIRSCHBERGER, J. (1974), *Historia de la filosofía*, Tomo I, Barcelona, Editorial Herder.

MUÑOZ ALONSO, A. (1961), *Presencia intelectual de San Agustín*, Librería Editorial Avgvstinvs, Madrid.

PEGUEROLES, J. (1985), *San Agustín*: un platonismo cristiano. Barcelona: PPU.

PACIONI, V. OSA. (2012), *Agustín de Hipona perspectiva histórica y actualidad de una filosofía*. Traducido por ENRIQUE A. EGUIARTE BENDIMEZ, OAR., SANTIAGO SIERRA RUBIO OSA., Madrid: Religión y Cultura.

REALE, G.-ANTISERI, D. (2012), *Historia de la Filosofia* 1.2. Patristica y Escolastica. Barcelona, Herder.

RODRIGO, J. O.-J. (1998), *El pensamiento de San Agustin para el hombre de hoy*, 1 y 2. Valencia: Edicep.

¿SOMOS ADULTOS YA O ALGUNA VEZ LO SEREMOS?

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ

Siempre parece que se nos ha dicho que debemos dejar de ser niños para convertirnos, realmente, en adultos responsables de nuestra vida. Pero, ¿es esto realmente así? En *Identity, Youth and Crisis,* Erikson nos muestra que la vida tiene muy diversos pasos o pasajes que hemos de recorrer y caminar. Así, la primera Infancia es fuente de esperanza. La edad infantil del juego, origen de iniciativa y voluntad. La edad escolar nos enseña habilidades para la vida. La Juventud primera nos ofrece fe y fidelidad, en nosotros y los demás. El Joven adulto quiere amor, cuidado y caridad. Y, la edad de mayor: sabiduría e integridad para evitar la frustración y el desprecio de uno mismo.

En efecto, la Niñez quiere ofrecernos confianza frente a la desconfianza, y, por tanto: *esperanza***.** La primera infancia quiere autonomía frente las dudas y la vergüenza, y, por tanto, *voluntad***.** La edad del juego**:** Iniciativa frente a culpabilidad y, por tanto, buen *propósito***.** La edad escolar, *laboriosidad* frente a la inferioridad, y, por tanto, *competencia.* La adolescencia, identidad frente a confusión, y, por eso: *fe, fidelidad y confianza***.** El joven adulto busca intimidad frente al aislamiento y la soledad, porque *lo que necesitas es amor*. La madurez pide: creatividad frente al ensimismamiento o estancamiento, y, por tanto, *cuidado y solicitud*, que es *caridad* en S. Agustín**.** Y, por fin, la edad mayor o vejez pide, frente al olvido, el rechazo o el disgusto: *sabiduría e integridad*: LA 102.

A veces los hombres consideran digno matar por una causa justa o morir por esa misma causa, en una suerte de heroicidad, pero otras veces prefieren la abnegación que busca la hermandad, no como grandes inmortales sino como "santos que participan de una vida eterna". Esta forma de identidad de "los grandes dirigentes religiosos" representa la grandeza "del Yo que trasciende *toda identidad terrenal en el nombre de Aquel que es el que *Es*", Y, según

R.N. Bellah es necesario tomar "la vida activa y contemplativa como estilo de ser adulto": LA 100.

A veces, Gandhi, lamentaba su condición de "jefe de familia", pues si no se hubiera casado habría sido un "santo monástico" y no "un político y un reformista con una santidad honoraria, pues los santos auténticos son aquellos que transfieren el estado de jefe de familia a la morada de Dios, convirtiéndose en padre y madre, hermano y hermana, hijos e hija para toda la creación más que para su propia prole", sentencia Erikson, *Gandhi's Truth*, New York 1969, 37: LA101.

Por otra parte: Hay que valorar la vida activa y la contemplativa: LA125. Y, por lo demás, hay que saber que: "Negarse a crecer es "el origen de todos los pecados", según W.J. Bouwsma en "La adultez cristiana": LA126-138. Así lo creen S. Agustín, Tomás de Kempis, Lutero, y lo expone muy bien P. Ricoeur, pues, el hombre, al querer convertirse en un Dios estático, "sintiendo así satisfacción, *tal como es en el centro divino de su universo*, niega la posibilidad de cambio y comienza a temer toda clase de experiencias. De este modo, pierde su apertura hacia el futuro y su capacidad de crecer. Y, en resumen, así, renuncia a su capacidad para ser adulto según Bultmann.

Por lo tanto, la pretensión de una divinidad estática, paradójicamente, da como resultado "una angustia profunda", que lleva a cometer muchos pecados y "empieza a sufrir determinadas sensaciones de culpa", según Ricoeur: LA139. Así, el hombre se crea un "corralito para juegos", sentencia H. Cox. Y, como muestra P. Tillich, así, cambia la fe por "la idolatría del absolutismo cultural" y, de este modo, sustituye la fe por el cultivo propio sin poder crecer ni transcenderse. Pues, como dice S. Agustín: "*¿Si no pudiste hacerte a ti mismo, ¿Cómo podrías rehacerte tú mismo*?" (G. B. LADNER). De hecho: "el hombre carece de recursos para salvarse a sí mismo": LA140-142.

Por eso, la fe en Dios, como afirma K. Barth, rechaza la vana ilusión de salvarse a sí mismo sin Dios. Así: "Podríamos describir las *Confesiones* de San Agustín como la forma cristiana del psicoanálisis, porque equivale a volver a trazar, en presencia de Dios y con su ayuda, todo el curso de toda una vida, con el

propósito de recuperar la salud de la fe" (BROWN, 175). Es, así, como se acepta la salvación por la fe en Cristo. Entonces, el hombre deja una "madurez falsa" y "la conversión" viene a ser un "renacimiento" que, como el nacimiento, no depende del que "está renaciendo": LA142.

Y, es así como: "El hombre, liberado de las angustias de la autosuficiencia, gracias a la fe, puede crecer, tanto individual como socialmente", y, con la ayuda de la gracia, puede liberarse de "la iniquidad de toda cultura meramente humana", porque, con la fe, el ser humano también ha recibido el don de la esperanza. "Desde este punto de vista, el Evangelio es la buena nueva porque libera al hombre para que pueda llegar a ser adulto". Una adultez que "abarca al hombre total". Como lo dice S. Agustín: "Quiero ser totalmente curado, porque soy un todo completo (BROWN, 366)": LA143.

Y, todo esto implica de lleno la vida afectiva humana, porque "Jesucristo es el modelo del amor absoluto" y "la meta del desarrollo humano" o como dice S. Agustín: "Él es nuestra patria". Por eso, es también la clave para la adultez cristiana, puesto que "Él se convirtió además en el camino que conduce a esa patria, pues el cristiano crece tanto en Cristo como para Cristo". O, como sentencia el mismo S. Agustín: *"Cristo se hizo nuestro camino, porque si no todavía andaríamos extraviados"*. El creyente debe reconocer que depende de Dios para su formación y no debe "esclavizarse al yo, a las angustias o los falsos absolutismos que caracterizan toda cultura humana y aprisionan al hombre. Frente a esto, la fe es la condición necesaria de la autonomía auténtica y de toda libertad": LA143.

Así, toda virtud cristiana nace del amor y no de la represión ni de la culpabilidad paralizante, que niega el amor y la misericordia de Dios. Pues: "La adultez cristiana significa crecer apartándose de la culpa, no acercándose a ella", pues esta deja, sin el amor de Dios, vacío el corazón: LA144. Por eso: "El ideal de la adultez cristiana no es el dominio sino la espontaneidad", que es, según las palabras de S. Agustín: "*amar y hacer lo que quieres*". De hecho, la confianza del niño hacia la vida y Dios es "como un prototipo natural de nuestra fe": LA145. La infancia espiritual consiste, precisamente, en esa franqueza y confianza del niño, no en la desconfianza del "sabe-lo-

todo" sin fe, como ya nos mostró Santa Teresa del Niño Jesús. Y, desde esa infancia sana, "el desarrollo del hombre puede volver a parecerse al crecimiento del niño" (NIEBUHR, *Beyond tragedy* 148-152): LA146.

"La seguridad de que dependemos de un Dios amoroso hace que resulte innecesario afrontar la vida con una solemnidad estoica". Así, "el cristiano puede relajarse", aun cuando "esté haciendo frente, de una forma profunda y activa, a la iniquidad del mundo": LA147. Y, también puede disfrutar de todo lo bueno, correr pequeñas aventuras con el gozo de la fe y el juego de las relaciones amorosas cristianas, con la confianza en Dios y su fiesta, pues como ya dijo, Zacarías 8,5: *Y las calles de la ciudad estarán llenas de muchachos y muchachas que jugarán en ellas* (BUSHNELL, 290-2): LA 147-148.

Con todo, la buena y gran madurez adulta no se alcanza sino en la vida comunitaria y eclesial, "en unión amorosa con sus semejantes", pues *la vida de los santos es social* (*Civ Dei* xix, 5). En efecto: "Jesucristo, el modelo de la adultez humana, fue el supremo ejemplo del *hombre para los demás* (BARTH-BONHOEFFER). Y, mediante esta identificación del individuo con el cuerpo de Cristo, la concepción cristiana de la adultez se funde finalmente con la historia y la escatología": LA148.

Y, como explica Tu Wei-ming, en "La percepción confuciana de la adultez", Confucio logró "liberarse de 4 defectos del espíritu: obstinación, dogmatismo, terquedad y egoísmo", pero eso "no significa que se hubiese transformado en un ermitaño ni un asceta. Por el contrario, simboliza la autorrealización por medio de la experiencia de estar integrado en el mundo, con todas sus dimensiones, en una continuidad armoniosa". Así, escucha la marcha del mundo o "Sendero" y "muere contento", puesto que él sigue "el deseo de mi corazón sin traspasar las fronteras de lo correcto": LA171. Y, su madurez es: "Dedicación a aprender a los 15 años; la afirmación del yo en el ritual a los 30; el logro de una mente imperturbable a los 40; el conocimiento de la voluntad del Cielo a los 50 y el aprecio receptivo del mundo a los 60, que convergen, por así decirlo, en un nuevo estado de realización". Según Mencio, "el hombre grande no pierde su corazón infantil y la alegría de la libertad sin frenos, y, el septuagenario, Confucio, parece haber sido

una espontaneidad cultivada artísticamente, una segunda infancia en la vejez": LA191.

Para Thomas P. Rohlen, en "La promesa de la adultez en el espiritualismo japonés", el proceso de aprender llega con la temprana socialización. En un estudio comparativo, de los niños japoneses y norteamericanos, W. Caudil y H. Weinstein observan que:

> En el Japón se considera al infante como un organismo biológico separado que, para poder desarrollarse, tiene que ponerse en relaciones cada vez más interdependientes con los demás. Pero, en los Estados Unidos se concibe al infante como un organismo biológico dependiente que, para poder desarrollarse, necesita independizarse cada vez más de los otros: LA195.

En el ideal humano japonés, uno se convierte en ser humano cuando se interioriza y acepta a los demás. Así, una persona que de estudiante era un extremista radical, cuando acepta un empleo se va integrando lentamente, aprende la prudencia y la moderación y se muestra "profundamente receptivo", y: "Su actitud de comprensión, simpatía y apertura, le permite aceptar a los otros como parte de sí mismo (*jibun no naka ni aite o ireru*), que, literalmente, dice: *va poniendo a los demás dentro de uno mismo*": LA196.

En Japón, la socialización y la adultez *dura toda la vida,* y no es, como en EE.UU.,

> Una búsqueda del 'yo real', cuyo carácter, exige la independencia individual y termina por concebir a la sociedad como el villano que obstaculiza esa meta. Los japoneses consideran que, lejos de impedir o limitar este proceso de crecimiento, el tiempo favorece este desarrollo porque aporta factores moderados de experiencia y envejecimiento: LA198.

Según, Robert Coles, en "El trabajo y la dignidad" (LA 319-334), a veces, el trabajo "es explotador o carente de sentido", pero el que no lo tiene se siente en la vida como un ser "repelente": "Me odio a mí mismo y luego odio a todo el mundo"…"Es horrible no poder encontrar un trabajo ni ganarse el dinero propio". "Cada día que pasa me siento como si estuviera volviéndome más pequeño…un niñito que siente compasión de sí mismo y que cada minuto se hace más haragán". Por eso: vivir "una vida común", "pagar las cuentas", "tener un empleo, cuidar una familia" y

procurar que "los chicos lleguen a ser buena gente", son algunas definiciones de la adultez: LA334.

Según Wallace Stegner, en "El escritor y el concepto de adultez" (LA335-350), muchos rechazan a los escritores, cuando se trata de la definición y el sentido de la adultez, porque no son ordenados ni se atienen a las normas sociales convencionales. Eso lo vemos en W. Blake y en muchos más. Pero, otros piensan que "la aceptación de las obligaciones y deberes sociales, lejos de ser un signo de madurez, es la clase de sometimiento más lamentable. El egocentrismo, el espíritu de bohemia y rebelión, la falta de autocontrol, y esa *fuerza arrolladora*, que Erikson sospecha como esencial para la madurez, son las cualidades que esperamos encontrar en los escritores y que, a menudo, realmente poseen". El "escritor" no es ningún oficio, sí lo es el mero escribiente que es algo muy distinto. "Es tan difícil definir al artista como al adulto", pues su ser parece más dionisíaco que el de la virtud de *vir*: LA336.

Con todo, y aunque nos encante la diversión, el trabajo no nos disgusta "tanto como decimos", pues en torno a él "construimos nuestras vidas" y nos da "una satisfacción, y hasta un cierto placer. No sólo nos permite conseguir lo que deseamos y necesitamos, sino que además nos demuestra que somos adultos". Es más, incluso hasta los adolescentes relacionan "su madurez con el trabajo auto - sustentador": LA339. Y, así: "El trabajo es quizá la medida suprema de la adultez". Y, muchas personas "encuentran en el trabajo los andamios que sostienen su vida adulta". A veces, el trabajo puede ser una compulsión o una neurosis, pero para otros también es "una satisfacción, una comodidad, un alivio, un hábito o un santuario que es una felicidad": LA340.

Con todo, según Lawd: "*Ser Dios no es un lecho de rosas*. Es probable que cuanto más independiente es un trabajo, también sea más solitario": LA243. Y, en cierto modo, más exigente, de forma que el *escritor* no tiene día libre, dado que trata de "hacer algo de nada": LA243. Cierto que hay también satisfacción, en este trabajo, pero, llegado el momento: "Resulta muy penoso tener que reconocer que su capacidad creativa se ha agotado": LA347. Y, esto obliga a preguntarse: si la adultez es solamente un tiempo más o menos corto o largo, de paz y serenidad en la vida, que pasa por diversas etapas de nuestro ideal que: "encarnan y encomian diferentes

aspectos de nuestra aspiración social, y como distintas versiones del bien": LA348.

Quizás, por eso, a "un héroe cultural, un santo o un sabio" nunca lo vemos como en estado puro sino en mezclas y contradicciones como si viéramos a un E. Hemingway muy disciplinado y "con su propia ego-manía": LA349. Y, como sentencia Lawd: *Yo diría que la adultez es siempre una aproximación, una aproximación que nunca se logra" … "un logro, como en permanente ensayo, medio temido, medio esperado, casi compulsivo, para explotar un talento que cruelmente nos puede ser arrebatado en cualquier momento de la vida*: LA350.

En fin, Kenneth S. Lynn, en, "La adultez en la literatura norteamericana", piensa que siempre nos encontraremos, como de la mano, madurez y puerilidad, hombres de ideal y otros como siempre cansados, viejos decrépitos y otros muchos con grandes ideales: LA 352-353. Así: A principios del s. XX la literatura norteamericana estaba dividida entre un deseo por afrontar ya *qué significa ser hombre* y el deseo de diferir lo más posible esa confrontación. Esta tensión continúa hasta el presente. *Es como si un principio adulto y un principio adolescente estuviesen trabados en una lucha maniquea por la posesión de nuestras almas literarias*. Los bandos avanzan y retroceden, incluso con algunos autores divididos como, por ejemplo, S. Bellow: LA366.

En 1930 el principio adulto pasó a ponerse al frente, con Faulkner y Steinbeck, pero en 1960 volvió el adolescente con Norman Mailer o cuando "K. Vonnegut, hijo, presidía el florecimiento de EEUU": LA366. Así, en 1970, todo se volvió sombrío y se esperaba "una catástrofe". "De todos modos, no es probable que la literatura norteamericana se vuelva realmente seria hasta que, como dijo Kierkegaard, hayamos conocido muchas veces el infierno": LA 367. Es decir, como explica profusamente, este autor, en: *La enfermedad mortal o del pecado y la desesperación*, no llegaremos nunca a ser realmente seres humanos ni, por tanto, adultos, hasta que no experimentemos profunda y personalmente que: *Sólo un Dios puede salvarnos*.

En fin, integrando bien las dos posiciones, se podría decir que seremos buenos adultos cuando sepamos unir bien una originalidad

sencilla y humilde con una integración muy libre en comunidad de amor.

BIBLIOGRAFÍA

ERIKSON, E. H. (1968). *Identity, Youth and Crisis*. Norton, New York.

ERIKSON, E. H. (1986). *La adultez*. F.C.E., México.

KIERKEGAARD S. (1984). *La enfermedad mortal o del pecado y la desesperación*.

NATAL, D. (2000). *Dar alas a alas esperanza. Recuperar la persona humana y renovar la confianza social*. III Jornadas Agustinianas, CETESA, 115-152.

NATAL, D. (2003). *La posmodernidad en nuestros días". Y: "La respuesta Agustiniana. Jornadas Internacionales de Agustinología.* Revista de Pensamiento Agustiniano. UCAB, Caracas, 13-65.

EL CELIBATO HOY, UN TESORO ESCONDIDO

JOSÉ MANUEL ARAICA CRUZ

Introducción

"Porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón" (Mt 6,21). Este versículo hace referencia a la conexión entre lo que valoramos y nuestro corazón. Es una enseñanza de Jesús que destaca que nuestras prioridades y lo que consideramos valioso refleja lo más profundo de nuestro ser. Según la interpretación cristiana, esta frase sugiere que lo que consideramos como nuestro tesoro, ya sea material o espiritual, revela dónde realmente reside nuestra pasión, afecto y compromiso. Es una invitación a reflexionar sobre en qué invertimos nuestro tiempo, energía y recursos, ya que eso revela nuestra verdadera naturaleza interior.

Y, así, resalta la importancia de buscar tesoros eternos en lugar de centrarnos únicamente en acumular riquezas terrenales, ya que lo que atesoramos en el cielo (valores espirituales, amor incondicional y paz) perdura para siempre y refleja nuestra verdadera esencia, por lo que debe llevarnos a reflexionar sobre nuestras prioridades y recordar que lo que valoramos profundamente define quiénes somos realmente. Este versículo nos introduce para poder iluminar perfectamente la reflexión que llevaremos a cabo en el presente artículo.

1. Entrega total, abierta y libre

Hoy en día la sociedad en que vivimos nos presenta la vida de una manera muy diferente, muy laxa, muy superficial, como ya dijo Pablo VI en *Ecclesiam Suam*, 8:

> Como las olas de un mar envuelven y sacuden a la Iglesia misma, los espíritus de los hombres que a ella se confían están fuertemente influidos por el clima del mundo temporal; de tal manera que un peligro como de vértigo, de aturdimiento, de extravío, puede sacudir su misma solidez e inducir a muchos a aceptar los más extraños pensamientos, como si la Iglesia tuviera que renegar de sí misma y abrazar novísimas e impensadas formas de vida.

Hoy en día la idea de quedarse célibe por el Reino es completamente disparatada, sin sentido y hasta ridícula. Además, algunos actos realizados por sacerdotes, y las consecuencias privadas y públicas que de ellos se derivan, mueven a algunos a pensar si no es precisamente el celibato el realmente el responsable, de algún modo, de tales dramas y de los escándalos que por ellos sufre el Pueblo de Dios (*Caelibatus Sacerdotali*s, 83).

La Iglesia como Madre, cada día adquiere más experiencia en cómo tratar a sus hijos, y como también es sabia, escribe documentos como *Caelibatus Sacerdotalis*, para ir iluminando el camino de quienes participan ya o nos vamos preparando todavía para ser partícipes, de forma definitiva, de tan preciado don.

Si la Iglesia no tuviera normas, como toda obra animada por hombres, fracasaría, por eso empezaré citando el Código de Derecho Canónico, en el número 277, parágrafo 1:

> Los clérigos están obligados a observar una continencia perfecta y perpetua por el Reino de los cielos y, por tanto, quedan sujetos a guardar el celibato, que es un don peculiar de Dios mediante el cual los ministros sagrados pueden unirse más fácilmente a Cristo con un corazón entero (indiviso) y dedicarse con mayor libertad al servicio de Dios y de los hombres.

Cuando Dios nos da un regalo es por algo; si el celibato está en la Iglesia, quiere decir que se necesita, pero para vivirlo en plenitud es necesario tener una entrega total, abierta, y libre a Dios y para esto contamos con su gracia. Pablo VI nos dirá que el don del celibato, tan congruente con el sacerdocio del Nuevo Testamento, nos lo otorgará generosamente el Padre, con tal de que los que por el sacramento del Orden participan del sacerdocio de Cristo, más aún toda la Iglesia, lo pidan con humildad e insistencia *(Caelibatus Sacerdotalis,* 44). Y, tiene que llamarnos profundamente la atención cuando dice, toda la Iglesia, ya que como miembros todos del Cuerpo Místico de Cristo (1Co 12,12-30), estamos en la responsabilidad, en nuestra vida sacerdotal, de rogar al dueño de la mies que envíe operarios a su mies (Mt 9,38), y no cualquier tipo de operario, sino santos operarios, santos pastores. Y esto nos lo recuerda esta encíclica:

> Dios, que ha creado al hombre y lo ha redimido, sabe lo que le puede pedir y le da todo lo que es necesario a fin de que pueda realizar todo lo

> que su Creador y Redentor le pide, o en palabras de S. Agustín, que había experimentado amplía y dolorosamente en sí mismo la naturaleza del hombre, exclamaba: "Da lo que mandas y manda lo que quieras" (*Caelibatus Sacerdotalis,* 51).

2. Un Don de Dios

En estos momentos podemos tener claro lo señalado anteriormente, pero a la sociedad actual le cuesta creer que el celibato sea un don de Dios. Es más, hay quienes piensan (hasta dentro de nuestra misma Iglesia) que no es necesario y escuchamos afirmaciones como las siguientes:

> ¿Debe todavía hoy subsistir la severa y sublimadora obligación para los que pretenden acercarse a las Sagradas órdenes mayores? ¿Es hoy posible, es hoy conveniente la observancia de semejante obligación? ¿No será ya llegado el momento para abolir el vínculo que en la Iglesia une el sacerdocio con el celibato? ¿No podría ser facultativa esta difícil observancia? ¿No saldría favorecido el ministerio sacerdotal, facilitada la aproximación ecuménica? ¿Y si la áurea ley del sagrado celibato debe todavía subsistir con qué razones ha de probarse hoy que es santa y conveniente? ¿Y con qué medios puede observarse y cómo convertirse de carga en ayuda para la vida sacerdotal? (*Caelibatus Sacerdotalis,* 03).

Y hay muchos otros que consideran que el celibato es una de las principales causas de la escasez de clero, haciendo especulaciones como que llevase:

> A menudo a que el sacerdote se agoste y carezca de calor humano, de una plena comunión de vida y de destino con el resto de sus hermanos, y se vea forzado a una soledad que es fuente de amargura y desaliento. Todo esto ¿no indica acaso una injusta violencia y un injustificable desprecio de valores humanos que se derivan de la obra divina de la creación, y que se integran en la obra de la Redención, realizada por Cristo? (*Caelibatus Sacerdotalis*, 10).

Considero que:

> ¡Si supieran lo que dicen!... Más bien, la causa de la disminución de las vocaciones sacerdotales hay que buscarla en otra parte, principalmente, por ejemplo, en la pérdida o en la atenuación del sentido de Dios y de lo sagrado en los individuos y en las familias, de la estima de la Iglesia como institución salvadora mediante, la fe y los sacramentos; por lo cual, el problema hay que estudiarlo en su verdadera raíz (*Caelibatus Sacerdotalis*, 49).

Ya la ciencia y la psicología lo han estudiado y han demostrado que el hombre no es solamente carne, ni el instinto sexual lo es en

él todo; el hombre es también, y, sobre todo, inteligencia, voluntad, libertad; gracias a estas facultades es y debe tenerse como superior al universo; ellas le hacen dominador de los propios apetitos físicos, psicológicos y afectivos. (*Caelibatus Sacerdotalis*, 53). Además de eso, la persona según la pirámide de prioridades de Maslow, en el escalón más elevado se encuentra la autorrealización y las *experiencias fundantes*, o en palabras de Eric Erickson la generatividad, y eso no solo es tener hijos. Los célibes pueden ser, y conozco muchos casos, los que han generado y se han entregado tanto a su labor pastoral, que podría hablarse de una autorrealización muy plena.

3. Signo del mundo futuro.

El consejo evangélico de castidad, asumido por el Reino de los cielos, que es signo del mundo futuro y fuente de una fecundidad más abundante en un *corazón indiviso*, lleva consigo la obligación de observar perfecta continencia en el celibato (*Optatam totius,* 10). Su práctica supone que la persona consagrada por los votos de religión coloca en el centro de su vida afectiva una relación más inmediata con Dios (*Exhortación apostólica Evangelica testificatio*, 13).

No se puede servir a dos señores ni a dos amores al mismo tiempo, y para mí la dignidad matrimonial es tan importante como la dignidad sacerdotal y estas vocaciones específicas requieren el cien por cien de la atención, para alcanzar la felicidad plena. Por ilustrarlo con un ejemplo: el sacerdote tiene que estar disponible todo el día, todos los días para ser Cristo siervo, sacerdote, cabeza, esposo y pastor, sin tener horarios ni restricciones para los fieles. El celibato es necesario, para eso, porque: ¿Qué hubiera pasado si estuviera casado y con hijos? Recibe una llamada a las ocho de la noche, diciéndole que necesita ungir a un enfermo agonizante, ¿Qué es más importante? ¿Cuál sería la prioridad? Las dos son situaciones que requieren total compromiso e interés. Eso es solo un ejemplo de la radicalidad necesaria en los ministros ordenados de la Iglesia latina, que son siempre elegidos entre hombres creyentes que viven como célibes y que tienen la voluntad de guardar el celibato “por el Reino de los cielos” (Mt 19,12). Llamados a consagrarse totalmente al Señor y a sus “cosas” (1 Co 7,32), se entregan enteramente a Dios y a los hombres. El celibato es un signo de esta vida nueva al servicio de la cual es consagrado el

ministro de la Iglesia; aceptado con un corazón alegre, anuncia de modo radiante el Reino de Dios (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1579).

Así, dedicado total y exclusivamente a las cosas de Dios y de la Iglesia, como Cristo (*Lc* 2, 49; *1Cor* 7, 32-33), su ministro, a imitación del sumo Sacerdote, siempre vivo en la presencia de Dios para interceder en favor nuestro (*Heb* 9, 24; 7, 25), recibe, del atento y devoto rezo del oficio divino, con el que él presta su voz a la Iglesia; que ora juntamente con su esposo, alegría e impulso incesantes, y experimenta la necesidad de prolongar su asiduidad en la oración, que es una función exquisitamente sacerdotal (*Hch* 6, 2) (*Caelibatus Sacerdotalis*, 28). Así, también la respuesta a la vocación divina es una respuesta de amor al amor que Cristo nos ha demostrado de manera tan sublime. La gracia multiplica con la fuerza divina las exigencias del amor que, cuando es auténtico, es total, exclusivo, estable y perenne, estímulo irresistible para todos los heroísmos (*Caelibatus Sacerdotalis*, 24).

4. Exigencias y retos

A muchos de los sacerdotes mayores que conocemos, es común escucharlos decir que cuando estaban en el proceso de formación inicial, no se les hablaba del celibato, ni mucho menos de todas las exigencias y retos que conlleva este estilo de vida. Y que no se les explicaban y desarrollaban, abiertamente, todas sus exigencias y su rico sentido: Gracias a Dios, hoy en día esto no es así. A partir de mediados del s. XX y el Vaticano II todo cambia mucho, también en esto, casi siempre para mejor.

Por eso, indica un importante documento:

> A los jóvenes no se les ha de esconder ninguna de las verdaderas dificultades personales y sociales que tendrán que afrontar con su elección, a fin de que su entusiasmo no sea superficial y fatuo; pero a una con las dificultades será justo poner de relieve, con no menor verdad y claridad, lo sublime de la elección, la cual, si por una parte provoca en la persona humana un cierto vacío físico y psíquico, y, por otra aporta una plenitud interior capaz de sublimarla desde lo más hondo (*Caelibatus Sacerdotalis*, 69).

Y, así:

> Una vez obtenida la certeza moral de que la madurez del candidato ofrece suficientes garantías, estará él en situación de poder asumir la grave y suave obligación de la castidad sacerdotal, como donación total de sí al Señor y a su Iglesia. De esta manera, la obligación del celibato que la Iglesia vincula objetivamente a la sagrada Ordenación, la hace propia personalmente el mismo sujeto, bajo el influjo de la Gracia divina y con plena conciencia y libertad, y como es obvio, no sin el consejo prudente y sabio de experimentados maestros del espíritu, aplicados no ya a imponer, sino a hacer más consciente la grande y libre opción; y en aquel solemne momento, que decidirá para siempre de toda su vida, el candidato sentirá no el peso de una imposición desde fuera, sino la íntima alegría de una elección hecha por amor a Cristo (*Caelibatus Sacerdotalis*, 72).

Porque Dios en su gran amor y misericordia no nos deja solos, la castidad sacerdotal se incrementa, protege y defiende también con un género de vida, con un ambiente y con una actividad propias de un ministro de Dios; por lo que es necesario fomentar al máximo aquella íntima fraternidad sacramental, de la que todos los sacerdotes gozan en virtud de la sagrada Ordenación. Nuestro Señor Jesucristo rogó al Padre celestial para que el amor con que el Padre lo amó desde siempre estuviese en sus ministros y Él en ellos (*Jn* 17, 26), (*Caelibatus Sacerdotalis,* 79). Además, esa fraternidad sacramental los exhorta a la común participación en el sacerdocio para que se sientan vivamente responsables respecto de los hermanos turbados por dificultades, que exponen a serio peligro el don divino que hay en ellos (*Ibid.,* 81). Con el mismo corazón de Cristo debe brotar el ardor de la caridad para con ellos, pues tienen más necesidad de amor, de comprensión, de oraciones, de ayudas discretas pero eficaces, y tienen un título para contar con la caridad sin límites de los que son y deben ser sus más verdaderos amigos (*Ibid.*). Y, porque son los ministros ordenados los únicos que pueden entender con certeza lo que viven realmente sus compañeros.

Por eso, el celibato sacerdotal, que la Iglesia custodia desde hace siglos como perla preciosa, conserva todo su valor también en nuestro tiempo, caracterizado por una profunda transformación de las mentalidades y de las estructuras (*Ibid., 1*). La Iglesia proclama altamente esta esperanza suya en Cristo; es consciente de la dramática escasez del número de sacerdotes en comparación con las necesidades espirituales de la población del mundo; más está firme en su esperanza, fundada en los infinitos y misteriosos recursos de la gracia, que la calidad espiritual de los sagrados ministros engendrará también la cantidad, *porque a Dios todo le es*

posible (*Mc* 10, 27; *Lc* 1, 37) (*Caelibatus Sacerdotalis*, 99). El Señor llama, la Iglesia no obliga y si no perdemos la mirada de Cristo que es nuestro modelo, meta y maestro, el celibato se vive como el tesoro que es.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIA DE JERUSALÉN (1989), Desclée de Brouwer, Bilbao.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1997), *San Pablo*. Herder, Madrid.

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO (1991), 11ª. ed. BAC, Madrid.

PABLO VI, S. (1971), *Evangelica Testificatio*, https:// www.vatican.va/content/paulvi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19710629, evangelica-testificatio.html.

PABLO VI, S. (1967), *Encíclica* Sacerdotalis Caelibatus, 1967, https://www.vatican.vacontent/paulvi/es/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_24061967_sacerdotalis.html.

PABLO VI. S. (1964), *Ecclesiam Suam*, 1964, https://www.vatican.va/content/paulvi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html.

Páginas web consultadas http://w2.vatican.va/content/ paulvi/es/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_06081964_ecclesiam.html.http://w2.vatican.va/content/paulvi/es/.../hf_pvi_enc_24061967_sacerdotalis.html.

LA MISERICORDIA DE DIOS

VICENT MARK MAKAUCKY

Introducción

"Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzaran la misericordia" (Mt. 5, 7). La misericordia es un tema recurrente en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia. En la actualidad ha tenido mucho relieve por el realce que le ha dado el Papa Francisco al convocar el Año Jubilar de la Misericordia.

Pero ¿qué es la misericordia? Y ¿qué implicaciones tiene la misericordia en la vida del creyente en su camino hacia la salvación? ¿Qué actualidad tiene el tema de la misericordia para la salvación? El presente artículo pretende abordar el tema de la misericordia partiendo del pensamiento del Papa Francisco sintetizado en su obra: *Misericordiae vultus - El rostro de la misericordia* (2015). El trabajo se complementará con la referencia a otros estudios de actualidad, concretamente la obra de Manuel Sánchez Monge, *Este es el tiempo de la misericordia* (2016). Para conseguir el objetivo que pretendemos se abordará el tema de la misericordia desde la visión Bíblica, ahondando en el pensamiento del Papa Francisco y la visión teológica de Manuel Sánchez para finalizar con una conclusión personal.

1. La Misericordia en la Sagrada Escritura: su sentido

En la Biblia la palabra misericordia se refiere a Dios o a Jesucristo. Muchas veces se refiere al amor de Dios hacia el ser humano. Su misericordia pasa a través de Jesucristo quien vive con humildad su amor a los hombres. El Apóstol Pablo expresa esta humillación de Jesucristo a través de un proceso de descenso que lo llevó de una preexistencia en estado de igualdad con el Padre a encarnarse y tomar la condición humana sin diferenciarse de ningún otro hombre, menos en el pecado. Jesucristo es la esencia de nuestra salvación y la misericordia de Dios para los hombres. Después del pecado de Adán y Eva, Dios no quiso dejar el hombre en soledad y a merced del mal. Desde la historia de salvación en el Antiguo Testamento, Dios quiso mostrar su misericordia a través del

envío de muchos profetas como Moisés, y a la virgen María santa e inmaculada por el amor (cf. Ef. 1,4), para que fuese la Madre del Redentor. Jesucristo con sus palabras, gestos y con toda su persona revela la misericordia de Dios. Desde este encuentro actúa como luz para la Iglesia entera a través de Jesucristo.

2. Jesús revela el rostro misericordioso de Dios Padre. Los gestos de Jesús

Las enseñanzas del nuevo Testamento sobre la misericordia de Dios son algo central del mensaje evangélico. En otras palabras, la misericordia es el nombre mismo de Dios. De hecho, Manuel Sánchez en su obra *Este es el tiempo de la misericordia,* citando al Papa Benedicto XVI describe la misericordia como "el rostro con el que Él se ha revelado en la antigua Alianza y plenamente en Jesucristo, encarnación del Amor creador y redentor" (SÁNCHEZ, 2016, p.37). Podemos decir que este amor de Dios a través de su misericordia ilumina a la Iglesia y se manifiesta a través de los sacramentos, de manera especial en el de la Reconciliación. A través del sacramento de la reconciliación el hombre se encuentra con el amor de Dios de tal forma que Cristo oferta su vida para que nosotros tengamos vida en Él. También en otros sacramentos los cristianos experimentamos la misericordia de Dios porque en la crucifixión de Cristo en la cruz, después de ser golpeado por una lanza en el costado, brotaron los sacramentos que son un signo de su compasión por el hombre, que la Iglesia enseña y con los que, a su vez, alimenta a cada creyente.

3. La misericordia tiene un nombre: Jesucristo

No se puede hablar de la misericordia de Dios sin mencionar a Jesucristo porque a través de él, ha llegado a los hombres. La misericordia de Dios no se limita solo a los cristianos, sino es para todos. Desde que el Hijo de Dios se ha hecho uno de nosotros, la misericordia habita en la tierra, habita en nuestras culturas y tiene nombre real. Y ese nombre es Cristo. Jesucristo, el enviado de Dios, es alguien que pasó por este mundo y tiene su historia como una persona que vivió haciendo el bien. La compasión de Jesús se hace palpable en la Biblia, personificada en la figura de Zaqueo, la Samaritana o el ciego de nacimiento. Movidos tan solo por la curiosidad y el deseo, se encontraron con Jesucristo y experimentaron gratuitamente el perdón de sus pecados y la recuperación de la propia dignidad (SÁNCHEZ, p. 38). Todo lo que

ocurrió a Zaqueo y a la Samaritana, tiene como razón a Dios que es compasivo y misericordioso y había tocado sus corazones y cambiado totalmente su vida. El Papa S. Juan Pablo II afirma esto en su obra: *Dives in Misericordia (DM), nº 15.*

Jesús, sobre todo con su estilo de vida y con sus obras, ha demostrado, recordaba S. Juan Pablo II, que el amor está operante y que se dirige al hombre y abraza todo lo que forma su humanidad. Este amor se hace notar particularmente en el contacto con el sufrimiento, la injusticia, la pobreza; en contacto con la entera condición humana histórica, que de distintos modos manifiesta la limitación y la fragilidad del hombre, bien sea física o moral. Cabalmente, el modo y el ámbito en que se manifiesta el amor es llamado "misericordia" (cf. JUAN PABLO II, DM, nº 15).

En la misma línea el Papa Francisco en su Bula del Jubileo de la Misericordia del año 2016, dice que:

> Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre. La misericordia del Padre desde la historia de salvación que culmina en Jesucristo. El misterio de la fe cristiana parece encontrar su síntesis en esta palabra. Ella se ha vuelto viva, visible y ha alcanzado su culmen en Jesús de Nazaret. El Padre, rico de misericordia (*Ef* 2,4), después de haber revelado su nombre a Moisés como un Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira, y pródigo en amor y fidelidad. En la plenitud del tiempo (*Gál* 4,4), cuando todo estaba dispuesto según su plan de salvación, Él envió a su Hijo nacido de la Virgen María para revelarnos de manera definitiva su amor (*Papa Francisco*, 2015, p. 9).

Según la afirmación del Santo Padre, se puede concluir que toda la vida de Jesucristo revela la misericordia de Dios. Ninguno de los que se encuentran con Cristo quedan sin alegría, porque Cristo es la paz, la vida, el amor, la misericordia. La misericordia es la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira con ojos sinceros al hermano que encuentra en el camino de la vida. Cuando el cristiano se encuentra con Cristo en los sacramentos de la Iglesia, cambia, hay alegría y como S. Pablo en su encuentro personal con Dios en el camino de Damasco (cf. Hch 9, 1-19) ve claramente la misericordia de Dios. Dicho de otra manera: nadie en la Sagrada Escritura, que se haya encontrado con Cristo, ha quedado lo mismo que antes: Jesús cambia la vida de la persona totalmente con su misericordia.

4. La actitud misericordiosa de Jesús de Nazaret

Jesucristo es misericordioso para todos, con toda clase de personas, sin diferencia de clases y culturas. Vamos a mirar tres clases de personas: los pecadores, los enfermos y las mujeres, en las que Jesucristo revela su misericordia.

4.1. La misericordia con los pecadores

En la Sagrada Escritura se constata que son las personas alejadas, las que no tienen valor en la comunidad, las que Jesucristo ha descubierto como las más necesitadas y por eso ha venido a salvarlas a través de su misericordia. S. Juan muestra a Jesús como cordero de Dios que quita el pecado del mundo (cf. *Jn* 1,29). También en la Misa antes de recibir la Eucaristía así confesamos que Jesús es el Cordero de Dios quita el pecado del mundo mientras pedimos su misericordia porque somos pecadores ante él y necesitamos su misericordia en la vida cristiana. También la misión de Jesús desde el principio era anunciar la buena noticia a los pecadores invitándoles a la conversión (cf. Jn 4,17). Por eso, muy pronto llama a formar parte del grupo de los apóstoles a un publicano, Mateo-Leví, y asiste al banquete que este le ofrece y en el que participan pecadores y publicanos. A quienes critican este hecho, Jesús les responde que son estos los que necesitan de la misericordia de Dios y les advierte, con palabras de *Os* 6,6, que "prefiere la misericordia a los sacrificios" (Mc 2,17). También Lucas muestra a Jesús como misericordioso cuando se encuentra con Zaqueo y acepta la invitación a su casa (Lc 19 ,1-10). Además, Jesús perdona de corazón a quienes no parecen merecer su perdón: a la mujer pecadora, evento que podamos ver en Lc 7,36. Mateo, el evangelista presenta a Jesús como la fuente de la misericordia de Dios porque Jesús ahora envía los discípulos a todo el mundo para proclamar esta misericordia a todos sin excepción (cf. Mt 28,16-20). Siguiendo esta lógica, Manuel Sánchez afirma que, "la Iglesia a través de Jesucristo, que dio su vida por nosotros, refleja la Misericordia del Padre, infinita e inagotable" (Sánchez, 2016, p.83).

4.2 La misericordia con los enfermos y los que sufren por cualquier causa

Muchos de los milagros de Jesús eran curaciones; es verdad que los enfermos fueron parte de la misión de Jesús. El evangelista narra que Jesús, un sábado, volvió a Nazaret y, como era su costumbre, entró en la Sinagoga. Le llamaron para que leyera el

texto del profeta Isaías donde está escrito: "*El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia*" (*Is* 61,12). Lucas conoce y utiliza con inusitada frecuencia los términos que en el lenguaje bíblico sirven para expresar la libre e indulgente solicitud de Dios por el hombre. Y en todos se revela la gracia divina como un regalo a los hombres. En la Biblia, Juan Bautista manda a sus discípulos a preguntar a Jesús si era el Mesías que esperaban. La respuesta de Jesús a los embajadores de Juan Bautista fue: "*Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan, y se anuncia a los pobres la Buena Nueva"* (cf. Mt 11,4s). En otra parte de la Bula del Jubileo de la Misericordia, el Papa Francisco afirma que los signos que realiza Jesús en su tiempo revelan, la misericordia de Dios con amor sobre todo hacia los pecadores, las personas pobres, excluidos, los enfermos. En él todo habla de misericordia. En verdad nada en él falta de compasión hacia todas las personas. Jesús tiene un amor muy compasivo hacia el ser humano. Por ejemplo, a María Magdalena le sacó 7 demonios y desde entonces su vida cambió totalmente. Él es la causa de este amor compasivo, que curó a los enfermos que se le presentaban (cf. Mt 14,14). El evangelista S. Lucas presenta a Jesús de una manera única: el amor misericordioso de Cristo no se queda en la curación física, es también curación espiritual. La persona que recibe la misericordia cambia totalmente; no deja la persona como antes. Según S. Lucas, el pecado, es la peor enfermedad del hombre (SÁNCHEZ, 2016. 41).

4.3 Jesús muestra su misericordia con las mujeres

Tenemos que saber que cada comunidad tiene su forma de vivir de actuar y sus normas que la guían; por eso, para valorar la actitud de Jesús con las mujeres, tenemos que tener en cuenta el lugar que estas ocupaban en el mundo judío. Un judío hombre reza de la siguiente manera: *"Bendito sea Dios, porque no me ha creado gentil, porque no me ha creado mujer, porque no me ha creado ignorante*". En esa frase ser una mujer tiene una connotación negativa en el mundo judío; hay una discriminación entre la mujer y el varón. Jesús es la fuente de la misericordia de Dios. Como él revela a las mujeres, Cristo es contrario a la cultura de los judíos, elemento esencial de la Buena Nueva para las mujeres. Frente al trato despiadado y vejatorio que dan los acusadores a la mujer adúltera, Cristo deja patente su condición de persona humana por

encima de su condición de pecadora y no la condena, aunque sí le ordena: *No peques más* (cf. Jn 8,2-11).

Otra actitud de Jesús la muestra el encuentro con una mujer Samaritana. Jamás se le habría ocurrido a un rabino hablar así con una mujer, y menos samaritana, dada la aversión que los judíos sentían hacia los samaritanos. Jesús habla con ella con toda naturalidad y se deja entrever que reconoce su plena dignidad, sin mostrar ninguna discriminación. Aquí Jesús muestra su misericordia en la vida de esa mujer (cf. Jn 4,5-30). Cristo que reconocía la dignidad humana de la mujer, también admitió a mujeres en su compañía durante su ministerio público (cf. Lc 8,31-33), y en la Biblia se habla de que María Magdalena y otras mujeres que acompañaban a Jesús en su misión, crucifixión, muerte hasta en el sepulcro; es ella la que comunica a los apóstoles la resurrección de Jesús. Él mismo Cristo siente compasión por las turbas que le siguen. Jesús indicó a sus discípulos que estaban como ovejas sin pastor. Al seguir a Jesús tres días sin comer siente compasión de ellos y comparte los alimentos de pan y peces, multiplicándolos (cf. Mc 8,2-9). El Papa Francisco en la Bula del Jubileo de la Misericordia muestra también la compasión de Cristo cuando encontró a la viuda de Naim que llevaba a su único hijo al sepulcro, sintió compasión por el inmenso dolor de la madre en lágrimas, y le devolvió a su hijo resucitándolo (cf. Lc 7,15). Podemos concluir de este punto que la vida de Jesús es sobre todo un despliegue de amor y de misericordia, frente a todas las formas de miseria humana incluida la física, moral y espiritual; sobre todo tiene compasión y con su ayuda ofrece comprensión y perdón.

5. Los gestos más significativos de la misericordia de Jesús

Es importante analizar algunos de los gestos más significativos del Jesús que muestra su amor hacia nosotros.

5.1. El comportamiento de Jesús con la adúltera

El comportamiento de Jesús con la adúltera nos revela una de las dimensiones del amor de Dios que nunca falta en la Iglesia. Los judíos presentan a Jesús a una mujer sorprendida en adulterio. Según ellos, hay que aplicar la ley de Moisés ella debe morir apedreada. Ellos preguntan a Jesús para apoyar sus decisiones. Jesús respondió: ¨El que de vosotros esté sin pecado, que tire la primera piedra¨. Los acusadores van desapareciendo uno tras otro,

siendo los más ancianos los que, con su mayor experiencia de la vida, empiezan a salir. Esto significa que cada uno de ellos descubrió que no era limpio en su vida; por ello quedó sola la mujer con Jesús. Así S. Agustín en un Sermón habla de miseria y misericordia: *No es sino una cierta miseria contraída en el corazón. La misericordia trae su nombre del dolor por un miserable: la palabra incluye otras dos: miseria y corazón. Se habla de misericordia cuando la miseria ajena toca y sacude tu corazón* (*Sermón* 358A,1).

Ahora es cuando la mujer y Jesús se encuentran realmente cara a cara, al tiempo que le pregunta: *"¿Nadie te ha condenado? Ella respondió, Nadie, Señor. Jesús respondió: ¨Yo tampoco te condeno. Vete en paz y, en adelante, no peques más".* En esta situación vemos a Jesucristo como fuente de misericordia. Jesús ha dejado a la mujer con un corazón limpio y en paz; actuó como una persona compasiva con los pecadores, reveló el rostro de la misericordia. Porque él es la verdad, la fuente de misericordia, todos pueden recibir el perdón la compasión. No actúa como los hombres, sino en verdad él es Dios, él es fuente de paz, para cada persona y sus problemas, al resolverlos con tranquilidad y amor. Cristo llama a todos a aprender y a tener la auténtica misericordia de corazón hacia las personas heridas y a darles la mano. Todo encuentro con Dios remite a los hermanos; la conversión pastoral, de la que habla el Papa Francisco, está incluida en la conversión al Dios amigo de los hombres, defensor de los pecadores, los débiles y de todos los que necesitan ayuda. Jesús revela su misión, recibida del Padre. con un amor divino que manifiesta a los hombres y que cada uno puede imitar en la vida cotidiana. Juan evangelista afirma que ese amor de Dios se ha hecho carne y está entre nosotros y ahora mismo está en nuestros corazones. La misericordia va más allá; es algo contrario a lo que la gente sabe, es un misterio; podemos decir que es algo muy difícil de entender para nuestra capacidad humana. El papa Francisco afirma que la misericordia de Dios es eterna; Dios la ha revelado desde el A. Testamento hasta el Nuevo a través su único Hijo Jesucristo con su muerte en cruz por nuestras culpas. *Jesús vivió su pasión y muerte, consciente del gran misterio del amor de Dios que Jesús mismo hizo oración con el salmo* 136 (PAPA FRANCISCO, p.17).

Este amor misericordioso de Dios manifestado en Jesucristo llega al hombre no desde una situación de superioridad que aplasta,

sino desde una situación que iguala, elevando al hombre a la dignidad de hijo de Dios. La superioridad del Dios que ama consiste en la fidelidad y la ternura inagotables, que no retroceden ante el rechazo, sino que perseveran hasta lograr transformar el corazón, haciéndolo capaz de acoger la misericordia y testimoniarla en el mundo. Cuando el hombre acoge la misericordia, se vuelve misericordioso (SÁNCHEZ, 2016, p.46).

Una persona misericordiosa manifiesta un aspecto esencial de haber sido creada como imagen y semejanza de Dios. Esto es una llamada de Jesucristo a cada persona a ser ejemplo en su vida. Porque cada día, cuando rezamos el "Padre nuestro", decimos "perdonamos nuestros pecados como nosotros también perdonamos a nuestros hermanos", tenemos que practicar esta misericordia en la vida cristiana, *"Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo"* (cf. Lc 6,36).

Una persona misericordiosa es una persona más fuerte hacia el más débil y se expresa normalmente en el perdón de las culpas y también tiene un sentido de una actitud hacia la necesidad del otro. Cristo realiza esto hacia los pecadores diciendo que no ha venido a este mundo para juzgarnos sino para salvarnos, a traernos una nueva vida como él mismo dice,

> Jesús no quiere condenar, sino liberar. Con su decisión asegura la vida a la mujer, dándole así un nuevo impulso vital, una nueva oportunidad. En verdad, Cristo da a la persona otra oportunidad de vivir la vida, una nueva vida; es una llamada a todos para que cada ser humano puede comenzar una nueva vida y cambiar totalmente la forma de vida. Esta actitud misericordiosa de Cristo llega al hombre no desde una situación superior sino desde una situación igual a nosotros. Él es un espejo del hombre elevándolo a la dignidad de hijo de Dios. El mensaje que Cristo quiere trasmitirnos a nosotros es que cuando uno de nosotros acoge la misericordia, se vuelve misericordioso. En S. Lucas se lee esta frase *"Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo"* (Lc 19,2).

5.2.Jesucristo, Sumo Sacerdote misericordioso

Ahora vamos a detenernos en la visión de la carta a los hebreos. El autor presenta la vida entera de Jesucristo como sumo sacerdote misericordioso. El Nuevo Testamento presenta la palabra "misericordioso" como una capacidad de comprensión y de ayuda fraterna hacia los hombres que merecen recibir algo importante en la vida espiritual y la vida cotidiana porque son miserables. La carta

a los hebreos concibe la misericordia no como un sentimiento superficial sino como una capacidad adquirida mediante la experiencia del sufrimiento personal. Dice, "No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades, sino uno que ha sido probado en todo como nosotros, menos en el pecado" (cf. Heb 4,15). Cuando dice: "excepto en el pecado", tiene en cuenta que, habiendo sido tentado, no sucumbió a la tentación; Cristo es un sumo sacerdote santo, inocente, sin mancha (cf. Heb 7,26). Precisamente, este igualarse a los hombres en todo es uno de los motivos mayores de la pasión de Cristo: sufrió por amor redentor; en el sufrimiento Cristo muestra una capacidad inmensa de compadecerse y salvar (Heb 5,8-9;9,28) (SÁNCHEZ, p.50). Cristo sumo sacerdote que ha sido tomado de entre los hombres y puesto en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios, hace todo esto para ofrecer dones y sacrificios por nosotros pecadores. El autor nos dice que hay una relación entre la misericordia sacerdotal y la ofrenda sacrificial de su propia vida presentada a Dios. Este sacrificio es un amor eterno por los hombres. Este amor de Cristo se revela y se realiza como misericordia en nuestra vida diaria e impulsa a todo ser humano. Jesucristo con su amor a los hombres, después de su resurrección, confía a sus apóstoles el don de perdonar los pecados, y, así, nos está invitando de corazón a imitarle para ser luz y perdonar a los demás. De su corazón rebosante de ternura, como quería a mostrar a santa Faustina Kowalska salen dos haces de luz que ilumina el mundo. Los dos rayos representan la sangre y el agua, significando la sangre el sacrificio del Gólgota y el misterio de la Eucaristía y el agua, el bautismo y el don del Espíritu Santo (SÁNCHEZ, p.51).

5.3. La misericordia de Cristo es un misterio

La misericordia de Dios a través Jesucristo es un misterio; no podemos comprenderla con nuestras capacidades sin la ayuda de gracia de Dios. Es significativo que santa Faustina viera a este Hijo como Dios misericordioso, pero contemplándolo no tanto en la cruz cuanto en su condición sucesiva de resucitado y glorioso. Por eso relaciona su mística de la misericordia con el misterio de la Pascua, cuando Cristo aparece victorioso del pecado y de la muerte (cf. Jn 20,19-23). Santa Faustina es como una especie de Evangelio de la Divina Misericordia, un modelo para el siglo XX.

5.4. Los cristianos son testigos de la misericordia de Dios

Una parábola que guía esta frase es la del buen Samaritano. S. Lucas la concluye, con un dialogo entre Jesús y el maestro de la Ley. Jesús le formula esta pregunta: *"¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores? Y él respondió; el que tuvo misericordia de él. Jesús concluye: Ve y haz tú lo mismo."* Jesucristo, fuente de la misericordia, nos ha manifestado que debemos ser misericordiosos con los que necesitan ayuda. En el mundo de hoy, mundo individualista, se necesitan personas que sean testigos de lo que Jesús habla con el maestro de la Ley. Los cristianos tienen que ser una luz de esperanza para las personas que pierden la esperanza de vivir, los que no tienen personas que escuchen sus problemas. Pienso que hay una muchedumbre que sufre en el cuerpo y en el corazón. Por ejemplo, lugares donde no hay paz como Sudán del sur, parte del oeste de África, parte de Asia; los hay que sufren hambre, sed, a los que falta de palabra de Dios, los que sufren abusos; todos estos y otros más necesitan la misericordia. El Papa Francisco insiste en nuestra tarea de ser evangelizadores; tenemos que caminar con la cruz de Jesús porque a veces caminamos sin Jesús y por eso no podemos dar fruto en nuestra misión. En verdad, la cruz de Cristo es un modelo de la misericordia de Dios para con nosotros. Es un acto supremo de amor de Dios que nos ha manifestado en Cristo.

Testificar la misericordia es una vocación, una llamada a cada cristiano y también una llamada a todo ser humano. La comunidad cristiana ha de acoger y vivir con amor y misericordia, como lo hace Dios a través su único Hijo primogénito. La Iglesia de hoy día, mirando el corazón y las entrañas de Dios y contemplando cómo Jesucristo ama y acoge a todos, ha de convertirse en una Iglesia samaritana, Iglesia con rostro paterno y materno, Iglesia que escucha y acompaña, Iglesia en salida que camina como una familia de amigos.

Como sabemos la Iglesia ha nacido en Cristo, el amor misericordioso del Padre Dios. Por eso debe ser la Iglesia de la misericordia, o Iglesia samaritana. Al mismo tiempo, la Iglesia se convierte en el hogar misionero, cuyos miembros salen en busca de los alejados (cf. Lc 15) y viven una espiritualidad encarnada, siguiendo las huellas del Maestro (SÁNCHEZ, p.1).

6. La misericordia se fundamenta en la misión de Cristo

En la Bula del Jubileo de la Misericordia el Papa indica que la misericordia es algo importante en la misión de Cristo. Jesús va más allá, por eso va contra la ley; por ejemplo, las curaciones que ocurrieron el día de sábado eran contrarias de la ley, pero Cristo quería solamente amor a los que necesitaban ayuda. En el caso del apóstol Pablo, antes de encontrar a Jesús en su vida, se dedica a buscar de manera irreprensible la justicia de la ley (cf. Flp 3,6). Pero después de encontrar a Jesucristo cambió su vida como él dice: "Hemos creído en Jesucristo, para ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la Ley" (PAPA FRANCISCO 2016, p.47).

7. El corazón de Jesús, manifestación de la misericordia y compasión de Dios.

7.1. El corazón, centro de la persona

Es verdad en lenguaje común, la palabra corazón se utilizada muchas veces como una imagen o metáfora. En la persona humana no todo es razón ni todo es sentimiento; hay algo en el centro de su persona que la conforma y orienta y que evocamos con el término corazón, pero todo el cuerpo de la persona funciona como un equipo en el que cada uno hace su contribución. Y, si conocemos el corazón conocemos la persona entera. Los hombres verdaderamente puros son limpios de corazón. Cuando se dice ser de buen corazón se dice que tiene buenos sentimientos hacia los demás. Cuando del centro de la persona brota sin reservas el auténtico amor, la persona alcanza su plenitud. Hay mucha gente que busca ser feliz en sus vidas, otros buscan en las cosas, como dinero, propiedades, pero se olvida que lo que se necesita para ser feliz no es una vida cómoda, sino un corazón enamorado. Pues el amor tiene capacidad de sanar, liberar y crear; es imposible vivir sin amor. Según el Papa Juan Pablo II, nuestro corazón humano está hecho para amar y ser amado. Es algo que es reciprocidad, darme y darte. Todos y cada uno de los seres humanos necesitan ser amados sin medida. Esto solo lo encontramos en el Corazón de Jesucristo, que nos ha amado primero. Su amor es un amor sin medida, nos ama hasta el extremo. El corazón de Jesús sana nuestro corazón, nuestras carencias de amor, los desamores que padecemos, nuestras necesidad de ser amados. Aprender a amar es una tarea de cada día. En el Corazón de Cristo tenemos una escuela insuperable para aprender el auténtico amor. Hay una necesidad de imitar a Jesús en

nuestra vida y la vida interior, porque él es manso y humilde de corazón, tenemos que descansar en él. En el Corazón de Cristo aprendemos la paciencia para soportar, compadecer, callar y animar, así como la fortaleza para afrontar lo imprevisto y toda suerte de dificultades. Y, aprenderemos lo que es amor tratando de comprender algo del amor de Jesús; en él nos encontramos con el misterio de un amor humano y divino a la vez. El corazón humano de Jesús está hipostáticamente unido a su divinidad. El amor de Dios se ha encarnado en el amor humano de Cristo.

7.2. El Corazón de Jesús, manifestación del amor de Dios

El Corazón de Jesús no solamente es una imagen sino también es una profecía, iluminación. El Corazón de Cristo tiene un mensaje. Podemos decir que el mundo de hoy no tiene corazón, ni cercanía, ni compasión. Tiene mucha comunicación pero mucha lejanía y soledad. Todo lo que Dios quería decirnos de sí mismo y de su amor lo depositó y lo expresó en el Corazón de Jesús. A través del Corazón de Cristo leemos el eterno plan divino de la salvación del hombre; y descubrimos que se trata de un proyecto de amor. El amor de Dios al hombre tiene su origen en la eternidad. Se manifiesta en A. Testamento: "Con amor eterno te he amado, declara Yahvé a su pueblo por medio del profeta Jeremías" (cf. Jr 31,2). Y así se pone de manifiesto en la liturgia de la fiesta del Corazón de Jesús. La antífona de entrada de la Misa es del salmo 32 se dice; "Los proyectos del corazón del Señor subsisten de edad en edad, para liberar las vidas de sus fieles de la muerte y reanimarlos en tiempo de hambre. La misericordia del Señor dura por siempre para los que cumplen sus mandamientos". Cómo hemos visto el corazón de Jesús es un símbolo e imagen. La Iglesia enseña que de su costado salió sangre y agua que son los sacramentos de la Iglesia que Cristo nos dio para la salvación del hombre. También dice la Carta a los Hebreos: "No fuisteis rescatados con la sangre de toros y machos cabríos, sino con la sangre del Cordero inmaculado". Y S. Pablo resume contundente; "fuisteis rescatados con su sangre". Y el efecto es el agua viva, para siempre ese costado será el manantial de agua viva que salta hasta la vida eterna. Cada persona que quiere entrar en la comunidad cristiana debe recibir el bautismo gracias al costado de Cristo. Estas son las características del amor del Corazón de Jesucristo:

7.3. Amor sin límites, Universal

El amor que Cristo practica y enseña es la novedad radical del Evangelio. El amor de Cristo rompe nuestros esquemas y va más allá; es un amor sin límites para todo ser humano. "Amarás al prójimo como a ti mismo" (Lc 19,18). El concepto prójimo era impreciso. Cristo rompe el muro de la fraternidad restringida, y esta es su gran revolución del concepto amor. Su amor es para todos, nadie es excluido en esta misión de Cristo. Por eso, la Iglesia está llena de su Amor puro y verdadero. Jesús entrega su vida por nosotros, por puro amor, nos perdona y tiene compasión de cada uno.

7.4. Amor al enemigo

El concepto amor a los enemigos y pecadores estaba dentro de la misión de Jesús porque era contrario a las fronteras del judaísmo. Porque en la vida religiosa del judaísmo, el odio al enemigo llega a ser un sentimiento más, un asunto de su vida. Ellos sancionan la enemistad contra el enemigo personal, el ladrón, el que tiende lazos al justo. Cristo se opone a la venganza yendo más allá de las fronteras de lo humano. Como él mismo dice, "conocéis lo que está escrito: ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo..... (Mt 5,38; Lc 6,27). Jesús es taxativo: *Amad a vuestros enemigos, haced bien a los os odien, bendecid a los que os que os maldigan, rogad por los que os persiguan*. Cristo es un modelo de vida cristiana, es la fuente principal de la vida eterna, nos muestra el camino perfecto y él es el camino mismo porque es la vida y el amor del Padre. Él vino a romper todo obstáculo contra la salvación. Es una llamada para cada persona a amar a los lejanos, a los que necesitan el amor y el perdón.

7.5. Amor al pecador

Vamos a ver el asunto del pecado en el A. Testamento y en el Nuevo Testamento. En el A. Testamento, Dios repudia la idolatría, la rapiña, el perjurio y todo pecado, podemos ver en Dt 12,31; Jr 44,4*; Zac* 8,17. Eso significa que el pecado es una enfermedad que forma parte del ser humano que hace a la persona impura. Y en el Nuevo Testamento, Jesús declara haber venido para ellos, no para los justos o los que tienen salud. En el N. Testamento, Juan Baptista anuncia la buena noticia sobre la venida del Mesías, Cristo, el Redentor, la fuente de la misericordia, a todos hombres. Jesús denuncia sin contemplaciones el pecado, pero, hace uso de una

inagotable misericordia con el pecador. Jesús se oponía a los judíos, al pensamiento humano. Por eso Jesús escandaliza al perdonar a la adúltera, al conversar con la Samaritana, al sanar y perdonar a los tullidos y posesos, haciendo caso omiso de las impurezas legales, al sentarse a la mesa de los pecadores. Jesús está abierto a toda persona, su corazón está lleno de amor. Jesús ha venido para revolucionar el mundo con el amor. Samaritanos, gentiles de Canaán, Tiro o Sidón, funcionarios de la ocupación romana, publicanos, prostitutas, todos caben en su corazón. Es verdad Cristo ha sido la fuente de la misericordia, porque todas las enfermedades y dolencias que la humanidad puede sufrir, de todas las ha sanado Él.

8. Corazón de Jesús, fuente de vida y santidad

Cuando invocamos las letanías del Corazón de Jesús, contemplamos el amor de Cristo a todos los hombres. Jesús nos ama y nos muestra su corazón como fuente de vida y santidad. Su Corazón es fuente de vida porque en él todos los que quieren salvar su vida pueden obtener la salud porque él sana todas las enfermedades, del cuerpo y del alma. Si queremos tener la seguridad de que Cristo es fuente de la vida o fuente de la misericordia volvamos al encuentro entre Cristo con una mujer Samaritana, (cf. Jn 4,1-14). Los judíos y los samaritanos no tenían buenas relaciones entre ellos. Jesús vino a romper las fronteras y trae la unidad, este es el Cristo fuente de la misericordia.

9. El corazón de Jesús y la Eucaristía

La devoción al Sagrado Corazón de Jesús ha estado siempre unida a la piedad eucarística. Durante la misa, en el sacrificio eucarístico se actualiza el momento en que del Corazón de Cristo brotan sangre y agua. La Eucaristía nos va transformando, poco a poco, en Jesucristo para que podamos ser heraldos creíbles de su amor. Esta apertura al amor de Dios, sin embargo, debe renovarse en todo momento. El misterio del amor de Cristo por los hombres no constituye solo el contenido del culto y de la devoción a su Corazón sino es también es el contenido de toda verdadera espiritualidad y devoción cristiana. El Papa S. Juan Pablo II, dice que hay una riqueza insondable del corazón de Jesús, el encuentro del corazón traspasado por- nosotros, del que brotaron el agua y la sangre. Es el amor redentor, el origen de la salvación, de nuestra salvación, es el origen de la Iglesia. Cristo vivo nos sigue amando todavía ahora: su

corazón es como la fuente de todos los Sacramentos de la Iglesia, el Papa sigue diciendo que a través del misterio pascual nació la Iglesia. Por eso la Eucaristía que representa el corazón de Cristo es el sacramento por excelencia del misterio pascual; y es que el sacramento de Eucaristía nos ayuda en la peregrinación hacia y la vida eterna.

10. Cristo valora el corazón del hombre y cura sus enfermedades

Jesús valora a los hombres por su corazón. Ciertamente, en la predicación profética aparece insistentemente la necesidad de disposiciones interiores para agradar a Dios. Es maravilloso el pecador arrepentido del Salmo 51, el *Miserere.* Juan Bautista centra su predicación en el mismo tema, y también lo hará Jesús. Cristo está afirmando reiteradamente que la sede de la bondad o la maldad del hombre es el corazón. Precisamente Cristo afirma que, es en el corazón del hombre donde, restaurada su filiación divina, se produce la unión del hombre con Dios. El punto del encuentro en la relación entre el corazón de Cristo y el corazón del hombre es el amor. Dios es amor, Cristo corresponde al infinito amor del Padre con un amor y una obediencia absoluta, y el mismo tiempo, ama a los hombres hasta el final (cf. Jn 13,1). Nuestros corazones han sido redimidos por Cristo. Tal es el caso de Pablo: "Me amó y entregó a sí mismo por mí" (cf. Gal 2,29). En la única persona divina de Cristo, las dos naturalezas constituyen un encuentro de amor.

11. Aplicaciones de la misericordia de Cristo en la vida actual.

11.1. Imitación de Cristo, nuestro modo de ser Cristo

Pienso que ser cristiano consiste en que la persona viva las enseñanzas de Cristo en la vida cotidiana. Su ser misericordioso ha de ser nuestro espejo. Podamos utilizar un ejemplo de un artista que puede penetrar y contempla una obra de arte hasta captar y producir otra obra casi idéntica, pero que parece el original; lo mismo el espíritu de Cristo tiene que penetrar en sentimientos, la vida del cristiano hasta el interior y ser otro Cristo. Ser otro Cristo es vivir una vida ejemplar, hace lo que Jesús hizo en su vida, como visitar los necesitados, los lejanos, los pecadores.

11.2. Relación mutua entre Dios al hombre, hombre para los demás

Como sabemos que, el cristianismo es una religión de relaciones, relación con Dios y con los demás, es una relación que ha de tener impacto. No podemos vivir nuestra fe en Cristo sin practicar sus enseñanzas.

La relación entre Dios y el hombre se ha manifestado a través su único Hijo, el primogénito. Pues aceptó bajar desde el cielo hasta nosotros a través su encarnación. Esto manifiesta el amor de Dios al hombre. El amor cristiano encuentra su plenitud en el amor mutuo, recíproco, el amor fraterno que construye la Iglesia. Como Cristo mismo amamos hasta un muerto en la cruz. Podemos decir que, este amor mutuo se corresponde con la comprensión de la cruz, mejor decir Jesús crucificado. Lo que brilla en la cruz es el amor de Cristo, es la misericordia de Cristo, es la gloria del Hijo que revela al Padre por la fuerza del Espíritu. La relación mutua se manifiesta también a la hora de compartir la riqueza de la misericordia con los demás, no sólo con uno mismo. Esto significa que poner el misterio pascual en el centro de la vida, significa sentir compasión por las llagas de Cristo crucificado presentes en las numerosas víctimas inocentes de las guerras como en Congo, Sudan de sur, Gaza, Rusia contra Ucrania, también de los abusos contra la vida como aborto y otras formas de violencia.

Conclusión

Ahondar en el corazón de Jesús y su Misericordia nos permite a los cristianos rectificar nuestro modo de vida y causar un cambio o conversión. Es momento de dejarnos guiar por Él. Su corazón es como un río de Amor, donde corren aguas de bienestar para quienes se acerquen. Es muy difícil resumir todo lo que esto encierra, harían falta volúmenes para expresar la Misericordia y el amor de Dios para nosotros. Queda de nuestra parte, cambiar y dejarnos guiar por él, que es nuestro mayor modelo para cada uno, y que no se agota ni reduce a un número de personas: es para todos. En nuestras familias, en nuestra sociedad, en la Iglesia, debemos ser signos visibles de él. No dejemos de pedirle al corazón de Jesús que nos dé un corazón semejante al suyo capaz de perdonar y confortar a quien lo necesite. Jesús en su vida pública da testimonio con sus palabras, gestos y milagros. Parece asombroso la manera como

Jesús se acerca a los enfermos, a los pobres, sin despreciar a nadie. Con su carácter testimonial, como testigo y revelación del Padre, nos invita a amar a los que nos persiguen, en concreto a nuestros enemigos. Por eso se hace importante que este modelo, el modelo de Jesús de Nazaret, nos impulse en nuestro caminar cristiano. No sólo este modelo - el de Jesús -, sino también de muchos hombres y mujeres que han dejado huellas y han sido participes de esta historia salvífica y han procurado imitarle. Este es un compromiso que debemos asumir cada uno de nosotros, y más en nuestros días. Tenemos la misión de transformar y seguir aportando a la construcción del Reino de Dios en nuestro mundo. Finalmente, es necesario enfocar nuestra mirada a Jesús, que nos ofrece un cúmulo de parábolas, enseñanzas pedagógicas que despiertan nuestro corazón y tiene mucho que decirnos. Una de estas parábolas es la del Hijo Prodigo. Dios como Padre bueno, nos espera, nos abraza y nos perdona. No tiene que ver con nuestro pecado sino con nosotros como personas. Es momento de volver a Él y dejarnos transformar por su amor misericordioso.

BIBLIOGRAFÍA

Juan Pablo II (2003), *Ecclesia de Eucharistia,* Vaticano.

Papa Francisco (2015), *El rostro de la misericordia,* Vaticano.

Manuel Sánchez M. (2016), *Este es el tiempo de la misericordia*, Sal Terrae.

Papa Francisco (2015), *Bula del Jubileo de la misericordia*, 47 *Sagradas* Escritura.

LA FIGURA DE SAN MÁXIMO DE TURIN A PARTIR DE SUS SERMONES

EDUARDO RAMÍREZ OLID

1. Apuntes biográficos

Entre finales del siglo IV e inicios del V, contribuyó decididamente a la difusión y la consolidación del cristianismo en el norte de Italia. Obispo de Turín, en el año 398. Hay muy pocas noticias de él, pero ha llegado hasta nosotros una colección de cerca de noventa Sermones. En ellos se puede constatar la profunda y vital relación del obispo con su ciudad, que atestigua un punto evidente de contacto entre el ministerio episcopal de san Ambrosio y el de san Máximo. Vivió en un tiempo de fuertes tensiones de convivencia civil, donde logró unir al pueblo cristiano en torno a su persona de pastor y maestro. La ciudad estaba protegida constantemente por los militares, por la constante tentativa de invasión bárbara. La vida de san Máximo manifiesta el compromiso de reaccionar ante la degradación civil y ante la disgregación. No sabemos con certeza los destinatarios de sus Sermones, pero parece que se dirigía directamente al núcleo de una comunidad cristiana en Turín, constituida por ricos propietarios de tierras. En su figura de obispo vemos el crecimiento de la autoridad eclesiástica que va sustituyendo poco a poco a la civil. Sus sermones, partiendo de pasajes de las Escrituras, exponen los misterios de las festividades litúrgicas y en ocasiones los acontecimientos de día.

San Máximo es un buen predicador, de estilo claro, fluido y persuasivo; combate el paganismo que anida aún en su región, condena algunas supersticiones, como las que acompañaban la celebración del año nuevo; consuela a sus fieles durante las incursiones de los bárbaros y, ante todo, instruye a su comunidad en la doctrina cristiana. Su predicación, siempre actual, constituye un testimonio vivo del ministerio pastoral litúrgico como se ejercía hacia el año 400 en el norte de Italia, bajo la égida vigorosa de S. Ambrosio. La documentación histórico-litúrgica que san Máximo ofrece ha sido objeto de varios estudios recientes.

2. Sermones y contenido

Como muestra del gran ministerio que ejerció san Máximo de Turín recorreremos algunos de sus sermones, destacando sus ideas principales. En los sermones 17 y 18, comentando Hechos 4,32, habla de compartir las pertenencias, pues aquellos que gozaban de compartir los bienes, gozaban también de compartir la fe, tenían en común a Cristo. Y este compartir sus vidas crea en ellos un solo corazón y una sola alma, pues formaban una sola familia más allá de la carne y la sangre. Esta fraternidad en Cristo aporta paz, no desprecia al hermano por ser alemán, sino que acoge al forastero y al extraño. Ninguno tenía por propia su casa ni reivindicaba la propiedad de nada. Y anima a sus fieles a ser como los apóstoles comparando sus vidas con la de aquellos que le precedieron. Destaca también el obispo que en tiempo de los apóstoles ninguno tenía necesidad, pues se bastaban en compartir los unos con los otros, y esto demostraba que estaban dotados de tal gracia de fe, que todos gozaban de la abundancia de los bienes celestiales. Describe también la situación en la Iglesia de su época, donde hay ricos en oro, pero pobres en justicia, que no obran con los pobres en proporción a sus mayores posibilidades.

En los sermones 13 a y b nos hace una preciosa comparación, dentro del marco de la Epifanía y Bautismo del Señor, de las figuras de José y María con el Dios artesano y el río Jordán. Así como en la celebración litúrgica se pasa fácilmente de una fiesta a la otra, san Máximo nos hace la siguiente comparación:

> Dispose perciò che vi fosse una festività ininterrotta della nascita e del battesimo, affinché, come allora ammiravamo il suo concepimento da una madre immacolata, così anche ora lo contempliamo immerso nell'onda pura e andiamo orgogliosi di entrambi fatti, che la madre abbia generato il figlio rimanendo casta e che l'acqua abbia lavato Cristo rimanendo santificata (*Sermone,* 13a, 1).

Esta hermosa comparación prosigue a lo largo de todo el sermón, donde María ha engendrado a un solo hijo, Cristo, mereciendo la castidad para sí; mientras el río ha ganado la santificación para todos nosotros.

En los sermones 24-25 compara la vida del mártir con el grano de mostaza, que debe morir y dar fruto. La fe cristiana, que es el Reino de Dios, manifiesta la misma naturaleza del grano de mostaza. Podríamos hacer una libre traducción:

> El grano de mostaza cuando se transforma en jugo, nos amarga, nos llama la atención su gusto picante, arrugamos la frente; pero por otro lado nos enciende el calor de su sabor ardiente, se siente en todo el cuerpo, nos hacemos más sanos, aunque nos lamentemos. Así es también cuando aprendemos los preceptos de la fe cristiana, nos entristecemos en el ánimo, sufrimos en el cuerpo, inducidos a llorar y obtenemos nuestra salud, pero no sin llanto y pena (*Sermón* 25,1).

Recuerda también el pasaje de Jn 16,20; donde se nos narra que nosotros estaremos tristes y lloraremos mientras el mundo se alegra, y que nuestra tristeza se cambiará en alegría. Así mismo en su Sermón 14 hace una comparación del martirio con la Pascua.

En el Sermón 26 tenemos una imagen de san Máximo, que al derrumbarse las autoridades del Imperio Romano, estaba listo para, como obispo, controlar la situación de la ciudad. Este poder se hace cada vez más amplio y eficaz, hasta llegar a suplir la ausencia de los magistrados y de las instituciones civiles de la ciudad. San Máximo no sólo se dedica a reavivar en los fieles el amor tradicional a la patria terrena, sino que proclama también el deber preciso de pagar los impuestos, aunque parezcan pesados y fastidiosos.

En cuanto a los deberes que debemos cumplir, san Máximo predica en su Sermón 41 sobre los deberes del cristiano y los del ciudadano. Para él, la vida cristiana significa también asumir los compromisos civiles y no devorar al vecino como zorra que se come las gallinas. En el sermón 42 regaña a su grey, manifestando que no quiere pronunciar su sermón, porque ninguno piensa en las cosas de Dios, y ninguno habla de las cosas de Dios. Muestra preocupación por los que trabajan para estas familias que lo escuchan, pues sus criados -en muchas ocasiones- no son cristianos, y de los patrones depende también el cuidar de las almas que trabajan para ellos. Por esto quiere quitarles el don de la predicación, pues, como dice la Escritura, a quienes tienen se les dará más y a quien no tiene se le quitará hasta lo que tiene. Y, dice que merece la pena recibir al que ha trabajado por los bienes espirituales de su alma. Aquel que es rico de buenas obras será más rico por la predicación evangélica. Así como un hombre vestido de harapos no quiere ser vestido con telas de seda, sino con algo de abrigo, y como al que no tiene, se le quitará hasta lo que tiene, así deben ser despojados los viciosos de sus vicios y los avaros de sus bienes.

En el sermón 71 vemos una exhortación a la limosna y al ayuno. Sobre el ayuno menciona a aquellos fieles que, sin creer ni practicar, siguen diciendo que son cristianos por miedo al juicio de los otros. Evitan el ayuno usando la excusa del cambio de estaciones (cuando hace frío porque hace frío y deben protegerse de él; y cuando hace calor porque hace calor y deben mantenerse en pie). Señala que mientras estos buscan la comodidad aquí en la tierra se están alejando de las comodidades del cielo que son eternas. Pues al fin y al cabo son tierra, tienen allí su pensamiento, y a la tierra volverán. Un argumento similar emplea con la limosna, y concluye invitando a dar limosna sin justificarse por pagar las tasas. Pues es la avaricia del hombre la que hace al oro y a la plata objetos de valor, pues la naturaleza no le da este valor, no les hace ser valiosos, pero se convierten en eso por el deseo del hombre: *el hambre sagrada de oro* que dicen los clásicos.

Como todo obispo que debe corregir a su grey, en el sermón 79 hace una exposición de los motivos por los cuales amonesta paternalmente a su pueblo, pero ellos no hacen caso y no obtienen beneficios de ello. También critica el hecho de que cuando el obispo, falta por motivos justificados a su sede, los fieles no vienen con otros clérigos. Pero, Máximo ve como muy dura esta crítica y a la semana siguiente (*Sermón* 80) pide disculpas por ella, alegando que es su deber, y que es por el bien de sus almas. No le gusta al obispo poner tristes a sus oyentes, pero esta tristeza, según Dios, produce en ellos un irreversible arrepentimiento para la salvación (2Co 7,10). Continúa dando ánimo al pueblo en su sermón 89, donde un enjambre de obispos -seguramente por haber estado un tiempo fuera de la diócesis o por la visita de diversos obispos a esta- produce miel suave de las Sagradas Escrituras y con el arte de sus palabras proclaman todo aquello que tiene que ver con la salvación de las almas. Y esta comparación la pone porque al igual que las abejas, los obispos -conservando la castidad del cuerpo- ponen la comida de la vida celeste, usando el aguijón de la ley. Son puros para santificar -continúa-, dulces para restaurar, severos para castigar.

Conclusión

Como hemos visto, san Máximo es un gran predicador. El contenido de sus sermones muestra una clara conciencia de la responsabilidad política que tenía el obispo por aquel entonces. Él es quien debe velar por la salud espiritual de sus fieles, pero también en ciertas ocasiones por la propia ciudad. En su Sermón 92 se pregunta: «¿Quiénes son estos centinelas sino los excelentísimos obispos que, situados por decirlo así en una roca elevada de sabiduría para la defensa de los pueblos, ven desde lejos los males que van a llegar?». Reconoce también el trabajo que hacen sus hermanos en el episcopado, como hemos visto en el sermón 89. En cuanto a lo sacramental, destacar en el ámbito de la Eucaristía dos momentos, uno descendente, donde el misterio viene a nosotros. Cristo es el sacramento por excelencia, del cual brotan los misterios de la salvación. Navidad, Epifanía, Pascua, Ascensión y Pentecostés son misterios que perduran en el tiempo para nuestra salvación. En el segundo momento, ascendente, nosotros penetramos el misterio. Y lo que separa el primero del segundo es la homilía, donde precisamente el obispo exhorta a entrar en el misterio. La participación en los misterios no se clausura en esta vida, sino que se abre a "la eternidad del misterio salvador" (*Sermón* 1).

En cuanto a su persona podemos ver a un obispo que es modelo de pastor sencillo, que exhorta a las buenas costumbres, y que le ha tocado vivir una época difícil. Algunos de sus Sermones pretenden fortalecer a los cristianos ante los ejércitos beligerantes de enemigos armados que asediaban la ciudad. Es un buen pensador e inteligente, que observa la liturgia. En el Sermón 107 afirma que el idólatra se mancha a sí mismo y a los que conviven con él, a los que lo contemplan y a los que no lo corrigen.

En cuanto a los destinatarios de estos sermones, decir que desconocemos su identidad. Pero podríamos decir que se trata de un público cercano, seguramente reunidos para la celebración dominical, ya que en diversos sermones escribe: "como hemos visto la semana pasada…"; por lo que se reúnen con regularidad. No son largos en extensión, pero sí ricos en contenido espiritual y doctrinal.

BIBLIOGRAFÍA

BENEDICTO XVI (2017), *Audiencia general* del 31 de octubre de 2017.

Di Bernardino, Angelo (1981), *Patrología III*, Madrid.

DI TORINO, SAN MASSIMO (1991), *Sermoni*, Milano.

SAENZ, ALFREDO (2008), *La celebración de los misterios en los sermones de S. Máximo de Turín*, Córdoba.

JESUCRISTO COMO SIGNO DE IDENTIDAD CRISTIANA

DENIS AGENOR MEDINA MATUTE

El ser humano necesita de una identidad, rasgos y características que le identifiquen como persona. El hombre reconoce que es indispensable para identificarse y establecer relación con los demás. Hay que mencionar que el ser humano, antropológicamente hablando, debe tener un carácter identitario que le constituya como lo que es: Un ser racional que es capaz de elegir y rechazar libremente.

Habría que decir también que el cristiano posee su propia identidad que le identifica. Así, el carnet de identidad de los cristianos es Cristo, que se encarnó y murió por amor nuestro en la cruz. Según el Papa Francisco: *El carnet de identidad del cristiano debe coincidir en todo y para todo con la de Jesús. Y es la cruz lo que nos une y nos salva* (2014, 1). Del mismo modo que, en la Cruz se nos justifica, se nos da también el sentido y significado de nuestra identidad, una relación que se fundamenta en la persona de Cristo por medio de su palabra.

Será preciso decir que tal identidad, no es improvisación o creación del hombre, sino que es una gracia, un don recibido de Jesucristo, que puso el sello con su sacrificio salvífico en la Cruz. Como Creador de todo y por amor, da esta gracia al hombre para que pueda imitarle y configurarse con él. Es indiscutible que la identidad de ser cristiano, debe comprenderse únicamente desde la Cruz de Cristo. Es decir, entender nuestro ser cristiano debe llevarnos al misterio de la cruz, y maravillarnos por este don infinito del amor que Cristo ha tenido para con nosotros.

Sin embargo, vemos que esta identidad constantemente se ve asediada y se diluye ante la realidad de un mundo que ya no predica a Cristo, sino que se predica a sí mismo, y que se identifica según sus intereses propios alejado de la Verdad objetiva que es Cristo. Y, por eso: *No se puede entender a Jesucristo redentor sin la cruz». Y «podemos llegar hasta pensar que es un gran profeta, hace*

cosas buenas, es un santo. Pero al Cristo redentor sin la cruz no se le puede entender (PAPA FRANCISCO, 2014, 2)

Por ende, la ausencia del Cristo de la Cruz es cada vez más notable, en la realidad que vivimos, la falta de interés por conocer a Dios, de entrar en contacto con Él. Este escenario, nos lleva a reflexionar sobre el desafío que supone para la Iglesia la vivencia de la Fe en la sociedad de hoy, teniendo presente los retos, con que se enfrenta cada día la predicación de su Persona, en una sociedad que juzga pero que no quiere ser juzgada por Dios.

Existen una serie factores externos a los que la identidad cristiana se ve expuesta a gran escala: Presiones que vienen de fuera, de un mundo confundido por los vacilantes opuestos a la fe y, en última instancia, a Dios, y el miedo ante las incoherencias e injusticias que el Crucificado denuncia.

Cada vez resulta un reto mayor presentarse ante el mundo y la sociedad en que vivimos como creyentes, pues las dificultades para mantener dicha identidad son aún mayores en un mundo creado por diferentes ideologías, pensamientos vacíos y discursos sobre Dios, que se encuentran dominados por el sentido mundano, incapaz de ver el actuar de Dios, y presenta muchas ofertas que aparentemente son la mejor opción fácil de tomar sin ningún gran esfuerzo ni sentido religioso alguno.

Ahora bien, al ser creados a imagen y semejanza de Dios, intrínsecamente ya tenemos nuestra identidad indeleble, lo que quiere decir que nos configura con El. Como señala el Papa Francisco: *El cristiano pertenece a un pueblo que se llama Iglesia y esta Iglesia lo hace cristiano, el día del Bautismo* (2014, 2) Así, adquirimos una nueva identidad que nos es inherente, pues se realiza, de una vez para siempre, en el sacramento del Bautismo. Es decir, estamos unidos íntimamente a Dios y estamos llamados a corresponderle como hijos suyos que somos por adopción.

Esta relación se concretiza mediante la persona de Cristo su Hijo, que nos viene a dar su máxima categoría para que el hombre pueda identificarse, a través de Él, con su persona redentora. Cristo nos hace participes de la gracia divina que nos conduce al Padre. Por tanto, la identidad del cristiano debe realizarse en Cristo, lejos

de toda norma social y cultural o pensamiento ideológico, en la Palabra hecha carne que se nos comunica en su Hijo.

Esto nos debe llevar a vivir no solo, en consonancia y coherencia de vida, sino que también nos recuerda nuestra condición de hijos de Dios. Se debe afirmar, entonces, que la exigencia de la identidad de ser cristianos evoca un compromiso de fidelidad y adhesión consciente y libre a Dios.

Nuestra pertenencia a Cristo debe significar para nosotros los cristianos el propósito que Dios tiene para con el hombre y que le invita a realizarlo en la vida: *Pues, hablar de Dios quiere decir hacer comprender con la palabra y la vida que Dios no es el rival de nuestra existencia, sino su verdadero garante, el garante de la grandeza de la persona humana*. (BENEDICTO XVI, 2012, p.4). Perder de vista este propósito y proyecto, nos lleva a perder el sentido de la vida y perder nuestra identidad como miembros de Cristo e hijos de Dios.

Sin embargo, el riesgo de perder la identidad cristiana se hace cada vez más presente en las sociedades actuales que presionan y buscan configurarnos según los criterios y valores mundanos predominantes del momento. Conservar la identidad con Cristo, significa aferrarnos a Él, que es el único que nos garantiza resistir a las presiones contra los valores y principios cristianos.

En efecto, la configuración con Cristo nos da la certeza, seguridad y confianza para reconocer también que debe ir acompañada de un compromiso y responsabilidad de parte del cristiano, puesto que se le sitúa ante preceptos y obligaciones, que bajo la gracia de Dios deben llevar a plenitud, para abrir nuevos espacios y oportunidades para todos.

En la actualidad es lamentable que muchos cristianos católicos y de otras confesiones religiosas, han dejado de presentarse como creyentes, en las circunstancias donde no se garantiza la plena libertad religiosa, por situaciones políticas y odio a la Fe cristiana, y también por miedo al *qué dirán* quienes no comparten nuestro Credo religioso. Así nos podemos dejar embaucar y despojar de nuestra propia identidad como creyentes. Y, ese dejarse vencer y abandonarlo todo, nos advierte también que la

fe no estaba fundada en Jesucristo que es el que nunca defrauda ni falla.

En este sentido, el Papa Francisco afirma: *Porque si cada uno de nosotros no está dispuesto a morir con Jesús, para resucitar con Él, todavía no tiene una verdadera identidad cristiana* (2014, p.1), A veces, el desconocimiento de la propia doctrina ha provocado el desarraigo, un desapego que ha llevado a la falta de interés y pertenencia, hasta tal punto que, prescindiendo, de la Asamblea y la comunión que es la Iglesia, con interpretaciones pocas sanas e inconvenientes, se ha llegado a la ruptura de la comunión eclesial.

Así, Dios se ha convertido en un desconocido, que a muchos no les dice nada y les da igual si existe o no existe. Es la indiferencia con que se ve no solo la fe cristiana sino también otras confesiones fe. Así que el anuncio de la palabra de Dios representa hoy un conjunto de desafíos con los que constantemente nos enfrentamos. A veces, se trata de un contexto hostil y renuente al anuncio de Dios, y una sociedad, que vive al margen de todo lo Sagrado, donde a Dios se le ve y considera un personaje que pertenece ya al pasado y no al presente.

Es decir, la exclusión de Dios no es solamente de la vida de las personas que viven al margen de cuanto se refiera a Él, sino de muchos otros espacios, e instituciones de la sociedad, donde presentarse como cristiano o practicante de una determinada religión supone cierta exclusión de todo grupo social. Así, es muy lamentable que la misma sociedad empuje a vivir en ciclos de reproches y según criterios de opinión de la mayoría no religiosa.

De esta manera, a Dios se le presenta como el ausente y fuera del horizonte de muchas personas, con indiferencia y rechazo, y se pretende y se ha dejado en muchos países hablar de Dios. Hablar de Él se ha convertido para muchos en un privilegio y para otros en un como olvido, un hablar a escondidas, que se encierra entre cuatro paredes, donde no trasciende porque no involucra a nadie por no escandalizar o incomodar. Este rechazo de Dios en la vida de muchas personas ha provocado una ruptura que lleva a perder de vista el horizonte de la vida y a olvidarnos de nosotros mismos y de los demás.

Hoy en día existe como un miedo a un despertar de la conciencia y continuamente se trabaja por acallarla e incluso procurar que muera. Este abandono abre brecha y gana terreno trascendiendo no solo a esferas de individuos que viven aislados, sino que colectivamente se hace cada vez más presente, porque no queremos desprendernos del comodín de cabecera que hemos inventado.

Ante el desafío que se está experimentando, la vida cristiana requiere una renovación, un resurgir acompañado en claves de compromiso y entrega para caminar hacia adelante. Pues, a veces, parece que se ha perdido lo esencial, lo que da sentido y significado a todo, como si hubiéramos olvidado quienes somos. Por eso, es el momento de iniciar de nuevo y cambiar hacia unos horizontes que evoquen y lleven a una transformación y conversión tanto individual como social.

Sin embargo, esta renovación no puede venir solamente de puertas afuera sino de un proceso de discernimiento acompañado fundamentalmente por la oración para que nos ayude a vivir de aquello que es esencial y capaz de renovar al hombre desde el interior.

Nuestro carnet de identidad es Cristo con su Cruz, pero también nos corresponde acogerla, siendo conscientes de la condición de bautizados. Una opción que nos lleva a reconocerla, con un acto libre y voluntario, pues a nadie se obliga a cargar con ella, pero como cristianos no podemos prescindir ni vivir separados de la cruz, signo clave de garantía y significado para los creyentes, pues por este sacrificio, la humanidad quedó redimida de una vez para siempre para nuestra salvación.

En fin: No estamos aislados y no somos cristianos a título individual, cada uno por su cuenta, no, nuestra identidad cristiana es pertenencia. Somos cristianos porque pertenecemos a la Iglesia. Es como un apellido: si el nombre es «soy cristiano», el apellido es «pertenezco a la Iglesia» (PAPA FRANCISCO, 2014, p.1).

Como dice el Papa: El sentido de pertenencia nos incorpora a participar activamente, unidos al Cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia terrena como mediadora e intercesora, pero que, a la vez, la

trasciende. Pues, el ser del cristiano no se vive solo, sino que se es en comunión con los demás. No se puede pretender vivir la fe aisladamente y menos fuera de la Iglesia, porque la fe se recibe y se vive en una Comunidad, la Iglesia, que nos lleva a establecer relaciones fraternas con los otros.

Hoy, es ineludible poder darse cuenta de la ausencia y carencia que existe de Cristo en diversos espacios de la sociedad, pues no deja de ser como un peligro latente, que acecha a quienes tienen una creencia religiosa, pero que a menudo, esta se ve diluida y opacada en diversos niveles por el relativismo, del que estamos rodeados, y que nos hace olvidar nuestra misión de cristianos y de ser signos de Cristo vivo en este mundo.

La desatención por parte del cristiano ha llevado a perder también credibilidad en aquello que lo identificaba no por ser mejor sino por pertenecer a la gran familia de los miembros bautizados en Cristo. Y, nuestra conversión se ha volcado hacia otros ámbitos e intereses, como el consumismo, que han acaparado nuestra atención sin advertir del riesgo de quedarnos atrapados en un círculo vicioso.

Muchas veces se ha querido mantener nuestra identidad a partir de lo que se puede adquirir materialmente, anteponiendo a los valores cristianos los incentivos del mercado. Así, el propósito de la vida se ha visto truncado, usurpado por otros intereses que están lejos de lo que Cristo nos propone como cristianos. Y, muchas veces lleva incluso a hacer sufrir a los demás para lograr objetivos meramente egoístas, marcados por el egocentrismo individualista, lejano y carente de lo esencial, del verdadero amor.

Debemos trascender fronteras, romper esquemas y estereotipos que nos llevan a encerrarnos en nosotros mismos y no ver al que está al lado. Vencer intereses egoístas y comodidades para reencontrarnos y hacer un solo camino como peregrinos. Pues, se ha caído en la cultura de lo mínimo, y nos conformamos con lo más ligero que no suponga mayor esfuerzo, y olvidamos la cruz de Cristo que invita a detenerse ante los demás, y estamos frente al reloj que marca cada minuto de nuestro tiempo para no darlo a los demás. Y, así, vivir la fe y ser cristiano ya no es una prioridad concreta en la vida de cada día sino un ideal lejano.

Por tanto, siendo bautizados estamos llamados a reconocer en igualdad la dignidad a los demás, como hijos de un mismo Dios, sin distinción ni ropajes separatistas. La experiencia del resucitado nos debe mover a llegar a los demás, darnos cuenta que no somos únicos, en este camino de la vida sino compañeros de viaje y sentirnos de un solo pueblo que es la Iglesia.

En fin: *No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva* (Benedicto XVI, 2005, p.2) Es hora de renovarnos, hacer un viaje al pasado no para lamentarnos y quedarnos ahí, no, sino para ver qué es lo que hemos perdido y recuperarlo, para reorientar nuestra vida y fortalecer nuestro propósito. Debemos volver al origen que es Cristo, fundamento de nuestra identidad como cristianos, hacernos acompañar por Él, pero con su cruz, pues Cristo es el que padeció en el madero de la cruz, y no es fabricado como una historia de cine o de una revista.

BIBLIOGRAFÍA

BENEDICTO XVI (2012), *Audiencia General*. Sala Pablo VI.

BENEDICTO XVI (2005), *Encíclica Deus Caritas est.*

PAPA FRANCISCO (2014), *Misas matutinas en la Capilla de la Domus Santae Marthae*. La verdadera identidad.

PAPA FRANCISCO (2014), *Audiencia General*. Plaza de San Pedro.

LA NATIVIDAD DE CRISTO Y LA FIGURA COMERCIAL DE PAPÁ NOEL

ACHILLE BANGA AWULE

Introducción

La sociedad contemporánea se caracteriza por su lucha mortífera y nihilista para vaciar de contenido y de verdad las fiestas y acontecimientos religiosos y espirituales, sobre todo los cristianos. La Navidad, de hondo significado para los creyentes, es una de las fiestas más desfiguradas por el hombre actual.

En la Navidad se celebra la Natividad de Jesús de Nazaret, el Cristo. Por tanto, es una fiesta en la que Cristo hecho hombre es el protagonista que reúne toda la comunidad cristiana. Se celebra el misterio de la Encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad. Durante la Navidad recordamos que Dios se hizo hombre y habitó entre nosotros por su entrega amorosa (Jn 1,14). Es necesario que todos los fieles vivamos con recto sentido la profunda riqueza de la Navidad, frente a cualquier intento de su profanación, dado que ciertas prácticas populares han pasado a formar parte de esta celebración, llegando, algunas de ellas, a desvirtuar su significado. Entre ellas, figura la imagen de Papá Noel/Santa Claus. Sin embargo, de pocas de ellas se conoce su origen y finalidad. Así, muchas veces los cristianos las asumen ingenuamente, por ignorancia o por falta de cuidado pastoral. El cristiano no conoce el origen de estas prácticas ni el impacto que ellas ejercen sobre la vivencia de la fe. Hoy en día ha crecido vertiginosamente la intención de vaciar e instrumentalizar la Natividad tanto a nivel comercial, ideológico como social. Por eso, urge recuperar el sentido de la Navidad para que nos toque, nos llegue al alma y nos implique profundamente.

Hoy en día, se va perdiendo la fe a la Encarnación del Hijo de Dios mientras va ganando terreno el consumo, la atracción por la festividad material de la Navidad. La imagen de Papá Noel adquiere proporciones renovadas y efímeras a finales de noviembre de cada año. Esto da lugar a una serie de preguntas, tales como:

¿Cuál es el origen y la finalidad de esta práctica cultural ligada a la Natividad del Hijo de Dios? ¿De dónde viene la práctica de Papá Noel, hasta el punto de olvidar que en Navidad es Cristo quien sale a nuestro encuentro y nos salva de las garras del mal? ¿Cuál es el auténtico mensaje de la Solemnidad de Navidad? ¿No habría que animar a los cristianos a reflexionar críticamente sobre este fenómeno? ¿Cuál debe ser la actitud de los padres cuyos hijos sólo esperan regalos durante estas fiestas? ¿Cómo deberían comportarse los cristianos durante este periodo para conciliar el misterio de la Encarnación y su aspecto festivo en la familia y en la vida social, sin que otras prácticas introduzcan, fomenten y arraiguen en muchas personas, y más en los niños, el materialismo, el egoísmo e individualismo, la avaricia y codicia, el orgullo y el culto a sí mismo y la desigualdad?

Para llevar a cabo esta reflexión, voy a centrarla en cuatro puntos. Primero, intentaré analizar los orígenes de Papá Noel en su relación con el Obispo San Nicolás del siglo III, que parece estar en el origen de este personaje legendario. Pero esto no es realmente así. En la 2ª sección, mostraré la evolución de Papá Noel y su apropiación por parte de la empresa Coca-Cola y otras empresas. Lo importante aquí es la finalidad de esta apropiación y su impacto en la vida cristiana, tanto niños como en adultos. En el apartado IIIº examinaré algunas de las reacciones contra este personaje. Y, en la última sección, ofreceré algunas pautas para vivir auténticamente la Navidad y hacer frente a toda tendencia ideológica y profanadora de la misma.

1. San Nicolás y el personaje de Papa Noel

¿De dónde viene Papá Noel? ¿Quién es San Nicolás? Hace poco que la tradición Papá Noel se ha consolidado en Occidente. Pero San Nicolás se remonta al siglo III.

Papá Noel, tal como se le representa, no es simplemente una figura para disfrute de los niños durante la Navidad, sino que tiene una connotación comercial, teñida de paganización o profanación de la salvación traída por Cristo. Conocemos todos cómo el viejito Papá Noel realiza despliegues espectaculares comerciales, a menudo en las calles y en diversos lugares como los bares, restaurantes, despachos e industrias hacia finales de diciembre. Esta figura puede considerarse una construcción sincrética relativamente

moderna, con orígenes lejanos. Existe una tradición que considera al Obispo Nicolás de Mira como el santo que está detrás de Papá Noel. San Nicolás, que parece estar en el origen principal de Papá Noel, existió realmente. Fue un Obispo que vivió a finales del siglo III. No tiene ninguna relación con la figura legendaria de esta fiesta. Está claro que Papá Noel es una mala invención consumista, porque San Nicolás vivió y dedicó su vida al servicio del Evangelio.

Nicolás de Mira nació hacia el año 270 en Turquía, en el seno de una familia acomodada y religiosa. Según los datos que disponemos, sus padres murieron repentinamente a causa de una terrible plaga. Nicolás quedó huérfano a los ocho años. Fue educado por su tío, el Obispo de Mira y superior de un monasterio. En vista de sus cualidades, el Obispo le nombró lector, luego sacerdote y, poco después, superior de su monasterio. A la muerte de su tío el Obispo, Nicolás fue nombrado nuevo Obispo de Mira. Nicolás se distinguió por su justicia, generosidad y caridad. Se dice que salvó a 3 prisioneros condenados por el Emperador a ser decapitados. Murió el 6 de diciembre y durante mucho tiempo esta fue la fecha en la que los niños recibían regalos en Alemania, Países Bajos y la parte oriental de Francia (cf. KOLAWOLE, p.170). Por su bondad, caridad y justicia, la Iglesia decidió canonizarlo, y su fiesta se celebra el 6, de diciembre.

2. Y, es reconocido por su gran sentido de la justicia

En el siglo X, el culto a San Nicolás se introdujo en Alemania con gran admiración. A lo largo de los siglos, la verdadera historia de San Nicolás, prelado de la diócesis de Mira, se adornó con leyendas ya que el 6 de diciembre era fecha en la que los niños recibían regalos en Alemania. Así, por ejemplo, el famoso rescate de 3 pobres prisioneros se transformó rápidamente en la leyenda de los 3 niñitos. Según esta leyenda, 3 niños perdidos en la noche pidieron alojamiento a un horrible carnicero. El carnicero los acogió en su casa, los descuartizó y los metió en un salero. Siete años después, San Nicolás visitó el pueblo y al carnicero e insistió en comerse el pescado salado que había en el saladero. El carnicero se asustó y huyó, y los niños fueron resucitados por San Nicolás. De ahí se le agregó la fama de protector de los niños y patrón de los escolares. Otra leyenda cuenta que salvó a 3 niñas de la prostitución dándoles dinero. La leyenda de San Nicolás viene de la Edad Media. Y, al fin, esta leyenda se vinculó a la Natividad de Cristo. San Nicolás vino a

ser Papá Noel, un personaje legendario que trae juguetes a los niños buenos en Nochebuena.

En el s. XVI Martín Lutero, entonces sacerdote agustino, inició una reforma de la liturgia en Alemania denunciando los excesos del cristianismo, especialmente en la Iglesia Universal, y abogando por un retorno a las fuentes, a los textos de la Biblia: *Sola Scriptura*. En este planteamiento, no hizo mención alguna de los santos, del culto a la Virgen María ni de la realidad del purgatorio. Otros Reformadores habrían participado para crear una nueva orientación del cristianismo que desembocaría en el protestantismo. Los protestantes luteranos, que rechazaban el papel patronal de los santos, sustituyeron a San Nicolás por el niño Jesús.

Este nuevo cristianismo se extendió rápidamente por toda Europa. Como consecuencia de esta influencia, los protestantes, que no creían en los santos, suprimieron directamente la fiesta de San Nicolás y se concentraron en la fiesta del Niño Jesús, el 25 de diciembre. Como consecuencia de la reforma, en los Países Bajos San Nicolás se transformó en una figura popular, SINTER KLASS, y en Alemania se llamó: SANTA KLAUS (https://youtu.be/JCY9GMIJW5M). En el siglo XVII, el personaje fue exportado a Norteamérica por colonos alemanes y holandeses, donde adoptó el nombre de Papá Sant Claus. A partir de entonces, el personaje evolucionó, bajo la influencia de propaganda comercial, culminando en el anciano que hoy conocemos como Papá Noel.

Digamos que Papá Noel, tal y como lo conocemos hoy es el producto de un triple movimiento: americanización, estandarización y descristianización (ORY, p.5.). Se popularizó en la segunda mitad del siglo XIX en Estados Unidos, una nación de inmigrantes, en su mayoría protestantes, que trajeron consigo tradiciones y leyendas europeas (CABANTOUS ET WALTER, p.109).

3. La creación de la imagen de Papa Noel

¿Inventó Coca-Cola el traje rojo y blanco? Muchas personas atribuyen la aparición o la imagen actual de Papá Noel a la empresa Coca-Cola. Esto es falso o simplemente un error de ignorancia popular. Hay que decir que fue Clement Clarke Moore quien popularizó la imagen actual de Papá Noel. Fue un escritor estadounidense de Nueva York que, en 1823, escribió un brillante

poema navideño titulado *The night before Christmas*. En este habla de un hombre bueno que viaja en un trineo tirado por renos y que entra en las casas por la chimenea para colocar regalos en los cochecitos de los niños que se portan bien. La descripción de este personaje es muy precisa y corresponde a Papá Noel. En 1862, el ilustrador Thomas Nast dibujó a Papá Noel para la revista neoyorquina *Harper's Weekly*, siguiendo de cerca la descripción de Moore. Sin duda, otros ilustradores siguieron su ejemplo, contribuyendo a desarrollar la imagen y a difundir la cultura de Papá Noel. De este modo, la Navidad cambió su valor espiritual para convertirse en un fenómeno comercial y en un proceso de paganización.

Dado que la Navidad se había convertido principalmente en un acontecimiento comercial, Papá Noel se utilizó en una serie de anuncios totalmente capitalistas mucho antes que la Coca-Cola. En 1919, por ejemplo, la empresa Murad utilizó a Papá Noel para ayudar a vender cigarrillos. Por eso en algunas representaciones él aparece con un cigarrillo en la mano. Más evidente aún, en 1923 se utilizó en un cartel publicitario de Ginger Ale, un refresco con sabor a jengibre producido por White Rock Beverages. No fue hasta 1931 cuando Coca-Cola publicó un anuncio en el que aparecía Papá Noel (youtube). Así pues, la idea de que Coca-Cola es la creadora de Papá Noel es una leyenda urbana con una falta de conocimiento de la historia. No obstante, es cierto que Coca-Cola ha contribuido en gran medida a popularizar la imagen del alegre Papá Noel con su túnica roja y blanca. La empresa estadounidense, simplemente, se ha apropiado del personaje de Papá Noel para vender mejor su refrescante bebida en pleno invierno y hoy varias empresas aprovechan para vender sus productos, juguetes de diverso tipo bajo la idea de traer buenos recuerdos. Se puede aclarar que papá Noel es un personaje fruto de la mezcla de diferentes tradiciones, cuentos, leyendas y folclores. Según la socióloga Martyne Perrot, «la idea de que Papá Noel es americano, es en parte cierta, porque la construcción de este personaje está de hecho ligada a la historia de los emigrantes neoyorquinos; es un personaje de emigrantes que ha tomado un poco de cada país por el que ha pasado, y es rico en préstamos culturales diversos» (PERROT, p.89).

Cada invierno, Coca-Cola anuncia un Papá Noel que reparte Coca-Cola por todo el mundo para atraer a los niños. Esta práctica

es muy popular entre las empresas de decoración y otras. Según Kolawole, «Papá Noel, tal como lo vemos hoy, se inventó por razones puramente económicas. Decimos que la Navidad es la fiesta de los niños, pero olvidamos que "un Niño nos ha nacido, un Hijo se nos ha dado" (Isaías 9:6), y que es el "Hijo de Dios". Este Niño es el motivo central de la fiesta navideña, no la euforia inspirada por decoraciones multicolores y atractivas, pero vacías de fondo, con las calles y casas que enriquecen a los capitalistas sedientos de beneficios. Al final, esta "fiesta de los niños" no deja nada en sus corazones de la hermosa historia de la Salvación traída por el Hijo de Dios» (KOLAWOLE, p.171). Ahora, vamos a ver cómo ha sido la recepción positiva y negativa de esta figura.

4. Reacciones contra la imagen de Papa Noel

La llegada de Papá Noel no ha sido bien recibida por todos. Si nos remontamos a su historia, algunos han mostrado su desprecio por la imagen de Papá Noel. La Iglesia católica no es una excepción; de hecho, su rechazo ha sido mayoritario. En 1951, la Iglesia francesa reaccionó contra el carácter usurpador de la figura de Papá Noel, que distraía la atención de la gente de la causa principal de las fiestas navideñas. Varios Prelados, como guardianes de la fe y preocupados por la fe de su pueblo, expresaron abiertamente su desaprobación ante la creciente importancia que las familias capitalistas y los comerciantes concedían a Papá Noel: «Denunciaron una preocupante paganización de la fiesta de la Natividad, distrayendo la mente pública del significado verdaderamente cristiano de esta conmemoración en favor de un mito sin valor religioso» (KOLAWOLE, p.172). El 24 de diciembre del mismo año, se celebró en Dijon un gran acto para oponerse a la práctica falaz de Papá Noel. Con la ayuda y el apoyo de sus feligreses, el párroco Jacques NOURISSAT colgó una efigie en la plaza de la catedral de Dijon, en presencia de cientos de niños de los patronatos católicos de la ciudad, antes de prenderle fuego. He aquí lo esencial del comunicado de prensa emitido tras esa ejecución, según informa el padre Kolawole:

> En representación de todas las familias cristianas de la parroquia deseosas de luchar contra la mentira, 250 niños, agrupados ante la puerta principal de la catedral de Dijon, quemaron a Papá Noel. No se trataba de una atracción, sino de un gesto simbólico. Papá Noel fue sacrificado como un holocausto. La verdad es que la mentira no puede despertar sentimientos religiosos en los niños y no es en modo alguno un método de educación. Dejemos que otros digan y escriban lo que quieran

> y hagamos de Papá Noel el contrapeso del hombre del saco. Para nosotros, los cristianos, la Navidad debe seguir siendo la Natividad del Salvador (KOLAWOLE, p.173).

En nombre de la libertad y de la laicidad, algunos intelectuales se opusieron ferozmente a este acto. Esto no es más que el signo de una sociedad que pierde su cristiandad. Claude Lévi-Strauss salió en defensa de Papá Noel, calificándolo de divinidad de una época. Según él: «Papá Noel es la divinidad de un grupo de edad en nuestra sociedad, y la única diferencia entre Papá Noel y una verdadera divinidad es que los adultos no creen en él, aunque animan a sus hijos a creer en él y mantienen esta creencia a través de un gran número de mistificaciones» (LEVI-STRAUS, p.1581). Argumenta que «es bonito creer en Papá Noel, no hace daño a nadie, a los niños les produce una gran satisfacción y les proporciona deliciosos recuerdos para cuando sean mayores...» (*ibid.*, p.1575). Este autor da una opinión que parece tener algo de verdad a considerar, pero que en el fondo es fruto del proselitismo. En su argumentación, lo irreligioso se impone mientras que la piedad coherente y verdadera deja paso a lo sensacional, lo efímero y lo accidental. Y, así, es como el soporte vacío de una sociedad cada vez más secularizada.

Lévi-Strauss reconoce que Papá Noel no es una divinidad verdadera y auténtica en la que los adultos creerían si realmente creyeran. Sorprendentemente, los adultos animan, sin embargo, a sus propios hijos a creer en este viejo barbudo y no en Cristo, que es la verdadera razón de la fiesta. Ante esta desviación educativa, debe resonar en nuestros corazones el libro de los Proverbios cuando dice "educa al niño en el camino que debe seguir. Y cuando sea viejo, no se apartará de él" (Prov 22:6).

La Federación de Juventud Católica Alemana (BDKJ), un movimiento católico de militantes anticomunistas, y otras organizaciones locales se unieron para difundir la devoción a san Nicolás de Bari, el verdadero papá Noel. Con una campaña bautizada “Zona libre de santa Claus”, explican que éste es “un personaje ficticio para vender”, mientras san Nicolás fue un obispo santo que ayudó mucho a los niños pobres (www.weihnachtsmannfreie-zone). Esta asociación católica se opone a Papá Noel porque, en su opinión, es una invención comercial estadounidense que no encaja con la celebración de la natividad del Señor Jesús. He aquí un extracto de su declaración: «Queremos

concienciar a la gente de que Papá Noel es un personaje consumista inventado por la industria del juguete, y tiene muy poco que ver con el obispo San Nicolás». También hay que señalar que incluso los protestantes, que de una forma u otra contribuyeron a la aparición de este personaje y que son reacios a celebrar a los santos, se han unido a este movimiento. Un argumento evidente es que la Iglesia luterana alemana publicó un manifiesto titulado «Cómo una leyenda sagrada se transformó en una farsa publicitaria» (KOLAWOLE, p.177). No sigo más con las reacciones contra Papá Noel, aunque hay muchas más.

5. El impacto de Papá Noel

Lo cierto es que Papá Noel ha penetrado astuta y torpemente en la sociedad, con graves consecuencias para las familias, especialmente las cristianas. Este personaje ha transformado las relaciones afectivas al educar a los niños para que se amolden a la sociedad de consumo, al culto del yo y la idolatría material incluso el mismo día de la celebración de la Natividad del Salvador. Este personaje también inculca a los niños una actitud calculadora y materialista. El peor peligro que debemos destacar es que, en estos días, no son sólo los intereses económicos capitalistas los que están detrás de la popularidad de la figura de Papá Noel. En el fondo, existe un plan anticristiano y ateo para socavar toda realidad cristiana con el fin de trivializar o directamente borrar uno de los principios fundamentales de la fe: el Santo Misterio de la Encarnación. Esta tendencia querría que la solemnidad de la Natividad de Cristo se convirtiera simplemente en un tiempo de banalidad, ociosidad, diversión y entretenimiento, que no requiere ninguna referencia a la grande y maravillosa historia de la Salvación que Dios nos ofrece a través del Misterio de la Encarnación.

Ahora bien, nunca es demasiado tarde para que la verdad siga brillando con más fuerza. Los cristianos debemos darnos cuenta de que se está produciendo una agresiva y continua paganización del misterio de nuestra fe. Una vez que seamos conscientes de ello, debemos tomar medidas concretas. Esta acción puede consistir, por ejemplo, en desvincularnos de aquellas cosas de la sociedad que no nos animan a vivir la verdadera fe. No estoy diciendo que dejemos de dar a los niños un razonable y confortable privilegio y regalo el día de la Natividad del Señor. Mi humilde ruego es que se conceda este privilegio, pero de forma virtuosa o moderada, manteniendo en

el corazón y transmitiendo el verdadero mensaje de este gran día, en lugar de mancillar o contaminar a los niños e inculcarles festividades estériles que no ofrecen el más mínimo beneficio para su edificación humana y mucho menos espiritual. Este privilegio debe ejercerse permitiendo a los niños reestructurar en sí mismos las verdaderas dimensiones de la fe, para que crezcan en la verdadera piedad y la verdadera doctrina. La vigilancia y la ayuda de los ministros eclesiásticos, así como de los padres o agentes educativos, son de gran importancia en este ámbito. En efecto, "la mejor manera de favorecer la difusión y proliferación de errores y falsedades en la sociedad es que los hombres que conocen la verdad guarden silencio" (KOLAWOLE, p.179). Los cristianos son custodios del sentido genuino de la Navidad y conviene que expliquen claramente de qué van las celebraciones de los días que se aproximan. Hay quien no sabe qué se vive en Navidad; hay quien se ha educado y criado en la cultura cristiana y desconoce qué se festeja en Navidad; hay quien prefiere mirar a otro lado y olvidar el sentido genuino y profundo de la fiesta de la Natividad. Una festividad que introduce en el misterio y el conocimiento de la Encarnación de Dios que es la fuente de la esperanza.

6. Para vivir la Navidad

Pensada cristianamente, la Navidad tiene un hondo significado. La Navidad es mucho más que todo ese ambiente superficial y manipulado que adornan los salones, los pasillos, las calles, los lugares públicos. Una fiesta mucho más honda y gozosa que todos los artilugios de nuestra sociedad de consumo. En esta sociedad, es posible abrirnos al misterio de Dios encarnado, cercano, saborear con gozo la fiesta de la llegada del Príncipe de la paz, de un Dios Amigo y celebrar con hondura cristiana las fiestas navideñas. Vamos a tratar de ofrecer algunas pautas que nos pueden ayudar a descubrir y vivir el misterio de la Navidad.

Antes todo, sin Cristo la alegría de Navidad queda vacía, sin contenido. Uno se siente feliz sin saber por qué. Hemos de escuchar y experimentar la felicidad que mana del corazón del Niño Jesús. La alegría de la Navidad reside en que Dios ha querido compartir nuestra vida para rescatarnos del dominio del mal. *Dios está con nosotros*. Hay esperanza para la humanidad. *Os anuncio una gran alegría que lo será para todo el pueblo: os ha nacido hoy en la ciudad de David, un Salvador que es el Mesías, el Señor* (Lc 2, 10). Dios está

con nosotros y ya no estamos solos en medio de los problemas, luchas y sufrimientos. Esta invitación a la alegría es el fundamento del verdadero significado de las fiestas navideñas. La Navidad auténtica la puede celebrar quien cree que Dios está con los hombres y vuelve a nacer en nuestra vida diaria. Pagola nos aclara que «celebrar la Navidad no es despertar una euforia pasajera con unas copas de champán, sino alimentar nuestra alegría interior y nuestra confianza en la cercanía de un Dios que está presente en nuestro vivir diario» (PAGOLA, p.11). Ese Dios nacido en Belén es el mejor y primer regalo que se puede ofrecer a los hombres: familiares, niños, amigos etc. Nuestra equivocación y nuestra miseria es pensar que no necesitamos de Él. Creer que nos basta con un poco más de bienestar, un poco más de dinero, salud, suerte y seguridad social. Pero, sin Dios aun teniendo de todo y que todo nos parezca bien, algo fundamental nos falta. Hay un vacío en nuestra alma. «Sólo Dios llena el alma, y la llena toda» decía el Beato Rafael Arnáiz Barón.

El inter-cambio de regalos ha adquirido una importancia extraordinaria en la sociedad actual bajo maneras muy diversas: Papá Noël o Santa Claus, Befana en Italia, la Babushka, etc. Es una costumbre tradicional en la Navidad el intercambio de regalos. Todo ha sido comercialmente utilizado por la sociedad de consumo para descristianizar una verdad fundamental de la fe e impulsar a las personas a comprar y consumir sin ética. Además, muchos de los regalos se entregan por interés y por cálculos interesados. Hasta el regalo que se hace a los hijos nace con frecuencia de una actitud de ostentación, crear envidia y deseo de sobresalir por encima de los demás y de ahí se genera el egoísmo e idolatría material en los hijos. En este tiempo, muy apropiado para la familia, algunos padres se preocupan más de dar un regalo a los hijos que de ofrecerles la cercanía humana, escucha sincera y el amor sacrificado de cada día (cf. PAGOLA, p.15).

Cierto que el intercambio de regalos durante las fiestas Navideñas tiene un fundamento cristiano ya que Dios se hace solidario con nosotros regalándonos su propio Hijo. El gran regalo para los hombres es Cristo. Y, como los Magos regalan al Niño Jesús, igual los cristianos deben agradecer a Dios ofreciendo algún regalo a los niños, los seres queridos, a los necesitados, pues, la solidaridad de Dios con los hombres es el gran cimiento de la

solidaridad y fraternidad entre los hombres. Pero, sin Dios, la obra humana es inútil: “Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles; si el Señor no guarda la ciudad, en vano vigilan los centinelas” (Sal 126, 1).

No es comprensible creer en Dios, que comparte nuestros problemas y sufrimientos, y organizar luego la vida de modo individualista y egoísta, totalmente ajenos a las necesidades de los demás, olvidando a todos esos hombres y mujeres para los que la Navidad no será motivo de fiesta sino algo que les recordará todavía con más crudeza su soledad, su vejez, sus miserias, su impotencia y sus angustias (cf. PAGOLA, pp.16-17). El Hijo que se despoja de su condición divina para vivir en la pobreza (Fil, 2, 6-8), nos hace una llamada a vivir de modo generoso y gratuito, colaborando en crear una sociedad más fraterna y justa. Pues, ¿para qué sirven las luces y estrellas de nuestra Navidad si, por otro lado, millares de personas sufren en la miseria? Estas luces, aunque hermosas, acusan la contradicción en que vivimos tantos hombres y mujeres, encerrados en nuestro propio egoísmo, demasiado alejados de un Dios Padre de todos y demasiado extraños a los que no viven para nuestros propios intereses (cf. PAGOLA, p.16).

En fin, La Navidad se vive y celebra en familia. Se debe recuperar el verdadero sentido de la Navidad ahondándola en la dimensión hogareña. Hoy día se observa que el clima hogareño de las fiestas navideñas se va deteriorando de año en año. La fiesta se desplaza fuera del hogar. Los hijos corren a las salas de fiestas. Las familias se trasladan al restaurante. Sin duda, son muchos los factores de diverso orden que explican este cambio social. Pero hay algo que no hemos de olvidar: El clima que ahí se crea no permite a vivir la Navidad con la hondura humana y cristiana que crea el marco del hogar que contribuye a reavivar el calor entrañable de las familias.

El carácter familiar de fiestas Navideñas es de origen cristiano y tiene sus raíces más profundas en la Encarnación, puesto que los cristianos celebramos al Dios que ha querido formar parte de la familia humana. El Hijo de Dios se ha hecho nuestro hermano. Jesús es miembro de la Sagrada Familia. Todos formamos una gran familia que comparte la misma paternidad en el Padre, la misma fraternidad universal en Cristo y la misma vida del Espíritu Santo.

“Por eso, el nacimiento del Señor es una invitación a esforzarnos por el nacimiento de un hombre nuevo y de una familia mejor y más humana” (PAGOLA, p.20). Hay que animar a todos para que la Navidad siga siendo una fiesta de encuentro familiar. Ocasión para congregarse todos alrededor de una mesa a compartir con gozo el calor del hogar. El plan de Dios es que todos puedan sentarse en una misma Mesa, coman el mismo pan, y celebren el gran banquete de fraternidad universal. Esto empieza en la familia antes de salir. Estos días han de reforzar los lazos familiares, la reconciliación y el acercamiento entre familiares enfrentados o distantes. Hemos de hacer del hogar familiar la primera comunidad en la que los hijos puedan vivir una verdadera experiencia de familia y fraternidad, pero sin caer en la tentación de egoísmo e indiferencia de encerrarse en su propia felicidad; o tratar de construir un hogar feliz, de espaldas a la infelicidad de otras familias. A esto suena la llamada de J. Pablo II, *Vosotras, familias que podéis disfrutar del bienestar, no os encerréis dentro de vuestra felicidad; abríos a los otros para repartir lo que os sobra y a otros falta*.

En Navidad, el Príncipe de la Paz se hizo hombre para nosotros. A todo hombre de buena voluntad le trae la paz que viene del Cielo. «*La paz os dejo, mi paz os doy, pero no la doy a la manera del mundo*» (Jn 14:27). Celebrar Navidad en su sentido pleno implica buscar la paz, un anhelo muy profundo del corazón humano. Son muchos los cantos y villancicos navideños que hablan de la paz. Eso tiene, sin ninguna duda, su origen en aquel cántico que se escuchó la primera Nochebuena en Belén: «*Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor*» (Lc 2, 14). Durante este tiempo, en los mensajes de los Papas siempre sale la invitación a la paz e incluso de los jefes de las distintas naciones. En las felicitaciones que se mandan y se reciben aparece un deseo especial de la paz. Sin embargo, cosa extraña: estos últimos años, durante estas fiestas navideñas, se suceden las noticias de guerras, de agresiones, violencias, muertes, torturas, terrorismo que nos recuerdan cada mañana que no hay paz en el mundo. ¿Qué sentido pueden tener tantos deseos de paz y felicidad expresados en estas fiestas? ¿Son acaso puro engaño y vana ilusión? (PAGOLA, 26).

La paz es el motivo de la Encarnación: la paz de los hombres con Dios, la paz de los hombres entre sí, la paz del hombre consigo mismo y la paz con la naturaleza. Para alcanzar este motivo hace

falta la búsqueda sincera de la paz apoyada en la gracia de Dios. La Navidad debe impulsarnos a reflexionar sobre nuestra actitud ante la violencia. Sería incoherente celebrar hoy la Navidad sin preguntarnos qué estamos haciendo por suprimir lo que provoca guerras, violencia, injusticia, depresión, suicidio, el sufrimiento, y para intentar acabar con el odio, el rencor y la venganza que se dan también en las relaciones interpersonales. La Navidad es una llamada a la reconciliación y amistad mutua (PAGOLA, pp.28-29). Por lo tanto, la Navidad nos invita al cambio y a la renovación personal y social. Ya que es el comienzo de un Año nuevo. Cristo es el Hombre Nuevo que nos invita a la conversión y renovación constante por medio del mandato Nuevo del amor. En Navidad, Cristo nace en nuestro corazón, es decir, impulsa nuestro nacimiento a una nueva vida. En este sentido escribía Angelus Silesius: "*Aunque Cristo nazca mil veces en Belén, mientras no nazca en tu corazón, estarás perdido para el más allá: habrás nacido en vano*".

La celebración de Navidad coincidiendo con el comienzo de un Año nuevo ha de ser impulso renovador de vida. La Navidad tiene sentido significativo y fructífero sólo cuando se adora el misterio de Belén: La Encarnación. Acercarse al portal de Belén es ir al encuentro de Dios hecho hombre. Este encuentro implica cambiar el corazón, nacer de nuevo, recuperar su estado de gracia y reavivar o rejuvenecer la fe. En el pesebre se contempla a Jesús recién nacido y con los ojos de la fe cristiana se descubre a Dios sencillo, vulnerable, cercano; tierno, entrañable, precioso (FRANCISCO).

Conclusión

Papá Noel/Santa Claus es un personaje legendario, folclórico, arquetípico, ficticio y mítico vinculado a la fiesta de la Natividad de Cristo de forma legendaria y, así es como un medio de profanación, paganización y para conseguir intereses comerciales capitalistas. La cultura de Papá Noel busca borrar el misterio de la Santa Encarnación de Cristo. Quiere transformar este acontecimiento Salvador en una mera fiesta infantil y consumista. Este fenómeno plantea graves interrogantes sobre la necesidad de celebrar la Navidad, en su auténtico sentido cristiano, y sobre la conveniencia de conceder a los niños el privilegio de celebrar este día, sobre todo

con el deseo de honrar a Dios, celebrarlo de verdad, y de permanecer fieles a su palabra.

Sin Cristo no existe la Navidad es decir se celebra otra cosa. La Navidad es encuentro con Cristo que viene a renovarnos a nosotros y nuestra relación con los demás. Es tiempo de reunirse en familia, comunidad y todo grupo que necesita el calor humano. Intentemos reforzar nuestros lazos familiares, fraternales y amistosos durante este periodo festivo. Recordemos siempre lo que nos hace fuertes: la fraternidad y la solidaridad en el Dios encarnado. Que nuestra vida se plasme en un renovado encuentro con Cristo, Verbo del Padre hecho carne, origen y fin de todo, en el que perduran todas las cosas (Col 1,17). Jesús sale a nuestro encuentro y llama a nuestra puerta para sembrar amistad y paz en nuestro entorno. Acojámoslo, pues, y celebremos la fiesta de Navidad con mayor fervor. Que la verdadera luz de la Palabra hecha carne resplandezca y resuene en nuestras vidas, y que seamos iluminados aquí abajo por la revelación de este misterio, y saboreemos la plenitud de su gozo en el cielo.

BIBLIOGRAFÍA

ALAIN CABANTOUS ET FRANÇOIS WALTER (2016), *Noel, une si longue histoire*, Paris, Payot.

PADRES DE LA IGLESIA (2005), *El misterio de navidad,* Buenos Aires, Ebides, 2005.

KOLAWOLE CHABI (2017), *Enseigne-nous Seigneur à bien compter nos jours (Psaume 90, 12). Réflexions chrétiennes sur la célébration des anniversaires*, Cotonou, Aurelius.

MARTYNE PERROT (2010), *Faut-il croire au père Noel. Idées reçues sur Noel*, Paris, Le Cavalier Bleu.

PAGOLA, JOSÉ ANTONIO (2001), *Vivir la Navidad*, San Sebastián, Idatz.

PASCAL ORY (1995), *Un Alsacien à New York: le Père Noel*, L'Histoire, n 194.

Real Colegio-Seminario PP. Agustinos

Valladolid