



ETIAM

Revista Agustiniana
de Pensamiento

ISSN 1851-2682

{ Volumen XII
Número 13
2018 }



ETIAM

Revista Agustiniiana de
Pensamiento

ISSN 1851-2682

{ Volumen XII
Número 13
2018 }

ETIAM

Revista Agustiniana de
Pensamiento

ISSN 1851-2682

Volumen XII | Número 13 | 2018

Staff

Dirección

Fr. Lic. Jose Guillermo Medina, OSA

Secretaría de Redacción

D. Pablo Guzman, AIEP-SAEMED

Dr. Julián Barenstein, UBA-CONICET

Consejo de Redacción

Fr. Pablo Hernando Moreno, OSA.

Fr. Santiago Alcalde de Arriba, OSA.

Fr. Emiliano Sánchez Pérez, OSA.

Fr. Juan Antonio Gil Solórzano, OSA.

Fr. Ariel Fessia Presser, OSA.

Fr. Javier Otaka Higa, OSA.

Mg. Gerardo García Helder, A.M.I.CO

Consejo Científico

Dra. Teresa Caligiure, Università della Calabria-Universität Hamburg

Dra. Pamela Lucia Chávez Aguilar, Universidad de Chile

Dra. Silvia A. Magnavacca, Universidad de Buenos Aires-CONICET

Dr. Michael Vlad Nicolescu, Universidad de Bradley – AIEP

Dra. Estefanía Sottocorno, Universidad de Buenos Aires -UNTREF

Mg. María Eugenia Varela, UCA-Université Jean Moulin (Lyon III)

Colaboradores

Magalí Delgobbo (UBA)

Carlos Manuel García (UBA)

Maricel Gómez (UBA)

Matías Horacio López (UNTREF)

Laura Mahfud (UBA)

ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento (ISSN 1851-2682) es una publicación online de acceso gratuito. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni *ETIAM*, se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de los trabajos publicados.

ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento (ISSN 1851-2682) ha sido indexada desde el año 2010 en IMB International Medieval Bibliography (University of Leeds), en BINPAR (Bibliografía Nacional de Publicaciones Periódicas Argentinas Registradas del Caycit - CONICET), en DIALNET (La Rioja, España), en AWOL Ancient World On Line de la Pattee Library (Penn State University) y en BIBP Base d'Information Bibliographique en Patristique (Faculté de théologie et de sciences religieuses Université Laval- Québec.)

La totalidad de los números está disponible en:

www.bicisao.com/publicaciones

sanagustin.academia.edu/bibliotecaagustiniana

Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

Secretaría y Redacción

Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4572-2728

<http://www.bicisao.com/>

<http://sanagustin.org/word/Biblioteca/>

www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar

www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires

<https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana>

Maquetación / Diagramación

Biblioteca Agustiniana - Orden de San Agustín.



Índice

EDITORIAL.....	9
ARTÍCULOS.....	14
Políticas eclesíasticas en la Nueva España: las repercusiones post-tridentinas en las obras litúrgicas de lenguas mesoamericanas.	
Heréndira Téllez-Nieto, CONACYT	15
Notas sobre el carácter corporal del alma en la Galia del siglo V.	
Estefanía Sottocorno, UNTREF/UBA	47
Pico della Mirandola y Faber Stapulensis: dos estrategias cabalísticas (Parte I).	
Carlos Manuel García, UBA	67
DOSSIER	88
Teólogos y teología <i>en salida</i> : la enseñanza de Gregorio de Nisa.	
María Alejandra Alvarado Navarrete	89
El médico espiritual: Aportes de San Juan Clímaco para una Iglesia en salida.	
Carlos Alberto Rosas Jiménez	107
El camino de una Iglesia en salida.	
Daniela Rangel Rojas	129
Una Iglesia en salida al mundo herido: aportaciones sociales de san Juan Crisóstomo.	
Edward Julián Chacón Díaz, C.Ss.R	145
Una Iglesia a la luz del sol y no en la sombra.	
Apuntes para una Iglesia en salida desde el <i>Perí Euchès(De Oratione)</i> de Orígenes.	
Felipe Agudelo Olarte	162
La contribución de San Juan Casiano y de los Padres y Madres del desierto para la construcción de la unidad espiritual del cristiano contemporáneo.	
Carlos Felipe Trujillo Torres	180
NOTAS BIBLIOGRÁFICAS	197
Cristianismo Primitivo / Patrística	198
Lattke, M., <i>Aristides "Apologie". Übersetzt und erklärt</i> , Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2018, 410 pp. ISBN: 978-3-451-29041-1.	
Julián Barenstein, UBA-CONICET	198
Coppi, R., <i>Discepolo e modello. Il credente in relazione con Cristo e gli uomini nella teologia di Massimo il Confessore</i> , Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2018, 346 pp. ISBN: 978-8-879-61124-4.	
Estefanía Sottocorno, UBA-UNTREF	201
Horn, C., <i>Augustinus</i> , München, C. H. Beck, 2014, 185 pp. ISBN: 978-3-406-66929-3.	
Julián Barenstein, UBA-CONICET	204
Hagiografía.....	206
Yarrow, S., <i>Saints. A Very Short Introduction</i> , UK, Oxford University Press, 2018, pp. xviii+149. ISBN: 978-0-19-967651-4.	
Julián Barenstein, UBA-CONICET	206
Sahner, C., <i>Christian Martyrs Under Islam. Religious Violence and the Making of the Muslim World</i> , Princeton, Princeton University Press, 2018, 335 pp. ISBN: 978-0-691-17910-0.	
Maricel Gomez, UBA	208

Cusato, M. F.-Johnson, T. J.-McMichael, S. J. (eds.), <i>Ordo et sanctitas. The Franciscan Spiritual Journey in Theology and Hagiography. Essays in Honor of J. A. Wayne Hellmann, O. F. M. Conv.</i> , Leiden-Boston, Brill, 2017, xxvi +342 pp. ISBN: 978-04-33563-9.	
Julián Barenstein, UBA-CONICET	211
Historia de la Iglesia / Edad Media	217
Zimmerl-Panagl, V., <i>Monastica 1. Donati Regula, pseudo-columbani regula monialium</i> (frg.), Berlin, De Gruyter, 2015, ix+243 pp. ISBN: 978-3-11-033397-8.	
Paul van Riejk	217
García Serrano, F. (ed.), <i>The Friars and their Influence in Medieval Spain</i> , Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2018, 295 pp. ISBN: 978-94-6298-632-9.	
Maricel Gomez, UBA	219
Huijbers, A., <i>Zealots for Souls. Dominican Narratives of Self-Understanding during Observant Reforms, c. 1388-1517</i> , Berlin, de Gruyter, 2018, xiv+388. ISBN 978-3-11-049525-6.	
Paul van Riejk	221
Langemann, Y. T.-Morrison, R. (eds.), <i>Texts in Transit in the Medieval Mediterranean</i> , Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2016, 270 pp. ISBN: 978-02-7107-109-1.	
Maricel Gomez, UBA	225
Historia de la Iglesia / Edad Moderna	227
Arias Guillén, F.-Martínez Sopena, P. (eds.), <i>Los espacios del Rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (Siglos XII-XIV)</i> , Bilbao, Universidad del País Vasco, 521 pp. ISBN: 978-84-9082-883-0.	
Maricel Gomez, UBA	227
Reitmeier, A., <i>Reformation in Norddeutschland. Gottvertrauen zwischen Fürsteherrschaft und Teufelsfurcht</i> , Gotinga, Wallstein, 2017, 437 pp. ISBN: 978-3-8353-1968-4.	
Maricel Gomez, UBA	229
Contarini, G. <i>The office of a Bishop</i> , Milwaukee, Marquette University Press, 136 pp. ISBN: 978-0-87462-706-0.	
Maricel Gomez, UBA	231
Dall' Olio, G. <i>Martín Lutero</i> , Roma, Carocci, 2018, 246 pp., ISBN: 978-88-430-8555-2.	
Maricel Gomez, UBA	234
Historia de la Iglesia / América	237
Roulet Éric (édit.) <i>Conquistadores, négriers et inquisiteurs. Trois figures majeures du monde colonial américain XVIe-XVIIIe siècles : Hommages à Bernard Grunberg</i> , Paris, L'Harmattan, 2018. 418 pp. ISBN : 978-2-343-14880-9.	
Magalí Delgobbo-Carlos Manuel García, UBA	237
Pezzuto, M. N., <i>Palabra, imágenes y símbolos en el mundo jesuítico-guaraní. Estudio de la "Conquista Espiritual" de Antonio Ruiz de Montoya</i> . Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017. 120 pp. ISBN: 978-84-16467-80-8.	
Magalí Delgobbo, UBA	241
Filosofía	244
Rubenstein, M. J., <i>Pantheologies. Gods, Worlds, Monsters</i> , New York, Columbia University Press, 2018, 294 pp. ISBN: 978-0-231-18946-0.	
Matías Horacio López, UNTREF	244

Proietti, O., <i>Variazioni dacostiane. Studi sull fonti dell'Exame das tradiçõs phariseas</i> , Macerata, Eum, 2017, 566 pp. ISBN: 978-88-6056-538-9.	
Julián Barenstein, UBA-CONICET	246
Historia de la Cultura	250
Ubierna, P., <i>Las Humanidades. Notas para una historia institucional</i> , Buenos Aires, UNIPE, 2016, 184 pp. ISBN: 978-987-3805-16-5.	
Julián Barenstein, UBA-CONICET	250
Espiritualidad	259
Muriel, R. <i>Itinerario de Consagración al Espíritu Santo</i> , Bogotá, Orden de San Agustín, Provincia Nuestra Señora de Gracia, Colombia, 2018, 218 pp. ISBN: 978-958-96476-2-2.	
Carlos Alberto Rosas-Jiménez, KHEIRON-Universidad de la Sabana	259
LIBROS RECIBIDOS	261
NORMAS DE PUBLICACIÓN	271
ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTIN	280



Editorial

El presente volumen de ETIAM está dividido en tres secciones generales: Artículos, un Dossier dedicado a los Estudios en Patrología y las acostumbradas Notas bibliográficas.

En la primera sección se incluyen tres artículos, a saber:.

El primero de ellos, *“Políticas eclesíásticas en la Nueva España: las repercusiones post-tridentinas en las obras litúrgicas de lenguas mesoamericanas.”* de Heréndira Téllez-Nieto (CONACYT), se centra en un episodio crucial de la evangelización del mundo novohispano del s. XVI, a saber, la prohibición de las obras litúrgicas en lenguas mesoamericanas después del Concilio de Trento y en la reacción a dichas prohibiciones recapituladas en los concilios mejicanos. La autora, tras un exhaustivo recuento histórico de las políticas de la Nueva España y una revisión de los acuerdos del mencionado Concilio, analiza cómo dichas reformas influyeron en la difusión de textos bíblicos en lengua mesoamericanas.

En segundo lugar, *“Notas sobre el carácter corporal del alma en la Galia del siglo V.”* de Estefanía Sottocorno (UBA-UNTREF) se estudian los escritos de diversos teólogos galos en los que se teoriza acerca de la corporeidad del alma. La autora explica que esta concepción, que tiene múltiples raíces y abrevia en una larga tradición filosófico-teológica, es contraria a la agustiniana y que el debate en torno a esta cuestión tiene estrecha vinculación con discusiones contemporáneas en torno de la gracia y la cristología. Se trata de un trabajo de gran erudición que fuera presentado en el marco de nuestro II Coloquio de Hagiografía realizado en Noviembre de 2018, en la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires.

El tercer artículo, *“Pico y Faber: dos estrategias cabalísticas (Parte I)”*

de Carlos Manuel García (UBA), consiste en una comparación de dos filósofos del Renacimiento, Giovanni Pico della Mirandola y Lefevre d'Étaples, que operaron como “agentes culturales” en la recuperación de una antigua tradición de la mística hebrea, i.e., la cábala (o *qaballáh*). El autor repasa, así, los itinerarios intelectuales de los dos filósofos, los avatares de su formación como hebraístas y las censuras de sus obras y pensamiento. Vale decir que, como el título lo indica, este artículo es la primera parte del trabajo, la segunda será publicada, pues, en nuestro próximo volumen.

La segunda sección, el Dossier, incluye seis trabajos que fueron leídos en el “Primer Coloquio Interinstitucional de Estudiantes de Patrología” organizado por el Semillero de Hermenéutica y Padres de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. El coloquio fue celebrado el 25 de mayo de 2018, en las instalaciones de la Javeriana. Su objetivo fue visibilizar el trabajo investigativo realizado por estudiantes de pregrado y posgrado de Patrología, de distintas Facultades de Teología de Colombia en un espacio académico, para fomentar el estudio de los Padres de la Iglesia y establecer la importancia y la vigencia que sus obras tienen frente a los retos de una *Iglesia en salida*.

El primero de estos trabajos, de María Alejandra Alvarado Navarrete (Pontificia Universidad Javeriana), “*Teólogos y teología en salida: la enseñanza de Gregorio de Nisa.*” se centra en el estudio de *Sobre la vida de Moisés* del padre niseno, para dar cuenta de las características y virtudes, si se quiere, que debe tener, según el autor, un teólogo a los fines de

brindar un mejor servicio a la comunidad eclesial. Finalmente, la profesora Alvarado, postula un acercamiento de esta postura a la perspectiva de una *Iglesia en salida*, a la que constantemente invita el Papa Francisco.

El segundo, “*El médico espiritual: Aportes de San Juan Clímaco para una Iglesia en salida.*” de Carlos Alberto Rosas Jiménez (Universidad de la Sabana), parte de considerar a la Iglesia católica como un gran hospital de campaña en el que los enfermos y los médicos no lo son sino en el aspecto espiritual. El autor aborda el tema apoyado en los textos de Juan Clímaco y lo hace buscando fundamentar la posición crucial que están llamados a cumplir los médicos espirituales en el contexto de una *Iglesia en salida*.

En el tercer trabajo, “*El camino de una Iglesia en salida.*” de Daniela Rangel Rojas (Fundación Universitaria Cervantina San Agustín), se expone la propuesta de una *Iglesia en salida* y se argumenta acerca de su coincidencia con la doctrina de los Padres de la Iglesia, para ello la autora echa mano de una larga tradición sapiencial que culmina en San Agustín.

En el cuarto, “*Una Iglesia en salida al mundo herido: aportaciones sociales de san Juan Crisóstomo.*” de Edward Julián Chacón Díaz (Fundación Universitaria San Alfonso), se argumenta sobre la vigencia del mensaje social de Juan Crisóstomo y la posible actualidad o la concordancia de su postura moral con la del Papa Francisco y su propuesta de una *Iglesia en salida*.

El quinto, que lleva el extenso título de “*Una Iglesia a la luz del sol y no en la sombra. Apuntes para una Iglesia en salida desde el Perí Euchès (De Oratione) de Orígenes.*” de Felipe Aguledo Olarte (Universidad Pontificia

Bolivariana), arranca con el análisis de un breve pero denso texto de Orígenes de Alejandría, *De Oratione* para, luego de contextualizarlo y extraer de éste algunas coordenadas acerca de la vida espiritual de Orígenes y de su actuación como catequista en el siglo III, compararlas con las contenidas en las exhortaciones del Papa Francisco expuestas en *Evangelii Gaudium, Gaudete et Exultate*, y en otras intervenciones durante su viaje a Colombia en 2017.

El sexto trabajo, “*La contribución de San Juan Casiano y de los Padres y Madres del desierto para la construcción de la unidad espiritual del cristiano contemporáneo.*” de Carlos Felipe Trujillo Torres (Fundación Cervantina San Agustín), aborda las notas distintivas del cristianismo oriental de la mano de Juan Casiano y su obtención de la unión mística a través del silencio, para traer sus enseñanzas a la acción del cristiano actual.

Por último, como es usual en nuestra revista, presentamos una amplia gama de comentarios bibliográficos, divididos por tema. Es dable decir que las obras aquí reseñadas se encuentran, en su totalidad, en la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires « San Alonso de Orozco », y están allí a disposición de los lectores para su consulta y lectura. Agradecemos la generosidad de los Editores que nos envían el fruto de su trabajo.

Esperamos que esta nueva entrega de este puente entre Religión y Cultura que intenta ser nuestra revista desde hace ya doce años, cumpla con las expectativas de uds. nuestros queridos lectores.

Comité Editorial



Artículos

Políticas eclesíásticas en la Nueva España: las repercusiones post-tridentinas en las obras litúrgicas de lenguas mesoamericanas.

Ecclesiastical policies in New Spain: the post-Tridentine repercussions in the liturgical works of Mesoamerican languages.

Heréndira Téllez-Nieto
Catedrática CONACYT
htellez@conacyt.mx

Fecha de recepción: 28/08/2018

Fecha de aceptación: 16/11/2018

Resumen

Las obras litúrgicas en lenguas mesoamericanas representan una pieza fundamental en la historia de la evangelización de la primera mitad del siglo XVI novohispano. Sin embargo, a partir de los acuerdos del Concilio de Trento, fueron prohibidas. En este artículo se hará un recuento histórico de las políticas eclesíásticas en la Nueva España, así como una recapitulación sobre los acuerdos del Concilio de Trento y los concilios mexicanos, y se analizará de qué forma estas reformas incidieron en la difusión de los textos bíblicos en lenguas mesoamericanas de la Nueva España.

Palabras clave: Nueva España, Concilio de Trento, Biblia, Lenguas indoamericanas.

Abstract

The liturgical works in Mesoamerican languages represent a fundamental piece in the history of the evangelization of the first half of the 16th century in New Spain. However, from the agreements of the Council of Trent, they were prohibited. In this article there will be a historical recount of the ecclesiastical policies in New Spain, as well as a recapitulation of the agreements of the Council of Trent and the Mexican councils, and will analyze and analyze how these reforms influenced the dissemination of the biblical texts in Mesoamerican languages of New Spain.

Key-words: New Spain, Council of Trent, Bible, Indo-American Languages.

Las obras litúrgicas, entendidas como evangeliarios y misales, en lenguas mesoamericanas representan una pieza fundamental en la historia de la evangelización de la primera mitad del siglo XVI novohispano. Como testimonios historiográficos reflejan la aculturación de los primeros años de conquista y en algunos casos representan los primeros —y únicos— vestigios de escritura en lenguas indígenas novohispanas.¹ Sin embargo, numerosos factores históricos, como las prohibiciones conciliares e inquisitoriales, provocaron que con el tiempo estas obras cayeran en el olvido. Ahora, dos nuevos manuscritos recién descubiertos, el del Archivo Capítular de Toledo, *Incipiunt Epistolæ et Evangelia, quæ in diebus dominicis festis per totia anni circulum leguntur, traducta in linguam mexicanam*,² y su copia trilingüe, latín, náhuatl, otomí, así como las traducciones en purépecha, permiten reelaborar la historia en torno a las traducciones de los *Evangelios* y reformular las escuetas hipótesis que existen.

El artículo que ahora se presenta tiene como objetivo analizar la historia de estas obras, así como las repercusiones que tuvo el Concilio de Trento en su difusión y las consecuencias de estas políticas eclesiásticas del siglo XVI en la historia de México.

¹ Es el caso de lenguas como el zoque o el chontal, de las cuales los primeros testimonios que se conservan son obras religiosas.

² Téllez Nieto, H. y J. M. Baños Baños, “Traducciones bíblicas en lenguas indoamericanas: el *Evangelario* náhuatl de la Biblioteca Capítular de Toledo (mss. 35-22)”, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 113 3-4 (2018) pp. 656-689.

INCIPIUNT
EPISTOLÆ ET EVANGELIA
DOMINICALIBUS OFFICIIS CONGRUENTIA

QUÆ PER ANNI TOTIUS DISCURSUM LEGUNTUR

TRADUCTA IN LINGUAM MEXICANAM.

DOMINICA PRIMA IN ADVENTU DOMINI.

EPISTOLA AD ROMANOS.

CAPIT. XIII.

Noteicahuane, yeanquimomachitya, cayeimman yequalecan inticazque, intitoquetzazque. Auh inaxcan cacenea yeizea intomaquixtiloca, inamoyuh yehuacauh iniquae çanoc titlaneltocaya.

Yeoquiz inyohualli, otlathuic. Auh inaxcan maticahuacan initlachihualla yohualli, yuan matocontaquican initlahuiz danextli.

Inic tiqualnecizque intlahca; macaoemo çanilibuiz xitlaquatinenca, macaoemo xitlahuanaca, macamo xitequi cochican, macaoemo xahuilnemican, macamo xitechalanican, macamono ximoxiocan;

Çan xicmaquican intecuyo J. X.

11. *Mei fratres, jam scitis, quia venit hora venit tempus expergiscamur, surgamus. Nunc enim magis proxima est nostra salus, quam longinquam usquedum credebamus.*

12. *Processit nox, illuxit. Nunc igitur abjiciamus opera tenebrarum, et induamur arma lucis.*

13. *Ut honeste ambulemus in die; neque stulte vivite in commensationibus, neque in ebrietatibus, non in cubilibus, neque impudicitis, non contendite, neque emulamini;*

14. *Sed induimini Dominum J. Ch.*

Imagen 1: El *Evangelario* de la Biblioteca Capitulare de Toledo, fol. 139r.

Cortesía: BCT

1. Antecedentes.

La evangelización de la Nueva España y el trabajo de los misioneros, llamado anacrónicamente etnológico y lingüístico, ha sido objeto de numerosas investigaciones, sin embargo, el texto fundamental para la evangelización, el *quid* de la cuestión, la traducción de los *Evangelios* a lenguas mesoamericanas, apenas se ha estudiado, a pesar del invaluable valor histórico, cultural y lingüístico-filológico que encierra en sí mismo, al ser, indudablemente, el texto más importante del siglo XVI.³

Entre las obras historiográficas que abordan el fenómeno de la ahora conocida como “conquista espiritual” destacan las de los bibliógrafos decimonónicos, como Joaquín García Icazbalceta y Alfredo Chavero,⁴ entre otros. En el siglo XX, la bibliografía sobre el tema resulta sobreabundante, baste con citar aquí algunas obras clásicas: *La conquista espiritual de México*;⁵ *La pugna franciscana por México*;⁶ *La hermana pobreza*,⁷ entre otras; del mismo modo, la educación que se impartió a los indígenas en los primeros años de evangelización, en especial el papel del Colegio de Tlatelolco ha sido estudiado ampliamente.⁸

³ Una evidencia de su importancia la constituye el número de copias manuscritas se conservan, que supera, con creces, las copias de cualquier otra obra: hasta ahora el Proyecto Filología Bíblica en Lenguas indoeuropeas ha reunido 25 ejemplares diferentes solo en lengua náhuatl.

⁴ García Icazbalceta, J., ed., *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, 5 vols., México, Francisco Díaz de León, 1886-1892; Chavero, A., “Colegio de Tlatelolco”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 40 (1902), 517-529.

⁵ Ricard, R., *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, [1947] 2000.

⁶ Baudot, G., *La pugna franciscana por México*, México, CNCA–Alianza editorial, 1990.

⁷ Rubial, A., *La hermana pobreza, el franciscanismo: de la Edad media a la Evangelización novohispana*. México, UNAM, 2000.

⁸ Borgia Steck, F., *El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlatelolco*, México, Centro de Estudios Franciscanos, 1946; León-Portilla, M. y A. H. de León-Portilla, “El Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco”, en *Tlatelolco*, México, SRE, 1990; Gonzalbo, P., *Historia de la educación en la época colonial*, México, El Colegio de México, 1990; Silvermoon, *The Imperial College of Tlatelolco and the*

Además de estos estudios históricos sobre la evangelización, otros campos en los que incursionaron los frailes, como el trabajo llamado 'etnográfico', o descripción de las costumbres indígenas, ha tenido gran auge durante los siglos XX y XXI. Las descripciones gramaticales y lexicográficas, englobadas en la “Lingüística misionera”, también ha sido también ampliamente analizadas.⁹

Junto a estas obras, los textos doctrinales, aquellos que servían para enseñar los preceptos de la religión, desde los más básicos reflejados en cartillas y doctrinas, hasta otros más elaborados que pueden ser considerados obras teológicas, en lenguas mesoamericanas han suscitado gran interés pues se les ha reconocido un indudable valor histórico, además de literario y lingüístico. Así, en 1986, Miguel León-Portilla sacó a la luz uno de los más importantes escritos de la historia eclesiástica novohispana, el *Libro de los Colloquios y Doctrina Christiana* de fray Bernardino de Sahagún, que durante años había permanecido inédito en el Archivo Vaticano;¹⁰ en 1996, Georges Baudot editó y publicó una de las obras religiosas más importantes de fray Andrés de Olmos,¹¹ entre otros textos de notable valor que hasta entonces no se habían editado. A la publicación de estas obras hay que sumar importantes estudios sobre cuestiones históricas, doctrinales y literarias.

Los textos paralitúrgicos, es decir, los aquellos que no formaban

Emergence of a New Nahua Intellectual Elite in New Spain (1500–1760), Duke University, 2007, entre otros.

⁹Hernández de León Portilla, A., “Las primeras gramáticas mesoamericanas: algunos rasgos lingüísticos”, en *Historiographia Lingüística* 30: 1-2, 2003, pp. 1-44; Zwartjes, O., ed. *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos xvi–xvii)*, Ámsterdam– Atlanta, Rodopi, 2000.

¹⁰Sahagún, B. de, *Colloquios y Doctrina Christiana*, ms. 1585, [ed. facsimilar, México, UNAM, 1986].

¹¹ Olmos, A. de, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, ms. [ed. facsimilar; intr. y trad. G.Baudot, México, UNAM, 1990].

parte del acto litúrgico propiamente o misa, como la *Psalmodia* de fray Bernardino de Sahagún también ha recibido gran atención.¹² Algunos manuales muy populares durante el Renacimiento de contenido religiosos, como los tratados hagiográficos, entre ellos el *Contemptus mundi* de Thomas de Kempis.¹³

Sin embargo, las obras exclusivamente litúrgicas, aquellas que se utilizaban en la ceremonia católica de la misa, las *Epístolas* y *Evangelios* y los sermonarios en lenguas mesoamericanas apenas han suscitado interés, a pesar de ser de capital importancia tanto desde un punto de vista histórico y cultural para México, pues, indudablemente, fueron el pilar de la evangelización en siglo XVI.

Hasta la fecha existen contados estudios sobre la traducción náhuatl de los *Evangelios*: el prólogo a la edición que realizó Bernardino Biondelli en 1858,¹⁴ así como una mención a esta versión que Ricard utiliza para ilustrar algunos de los problemas que tuvieron los frailes al momento de trasladar conceptos o dejarlos en la lengua vernácula.¹⁵

El estudio de Jesús Bustamante vinculado a la obra de fray

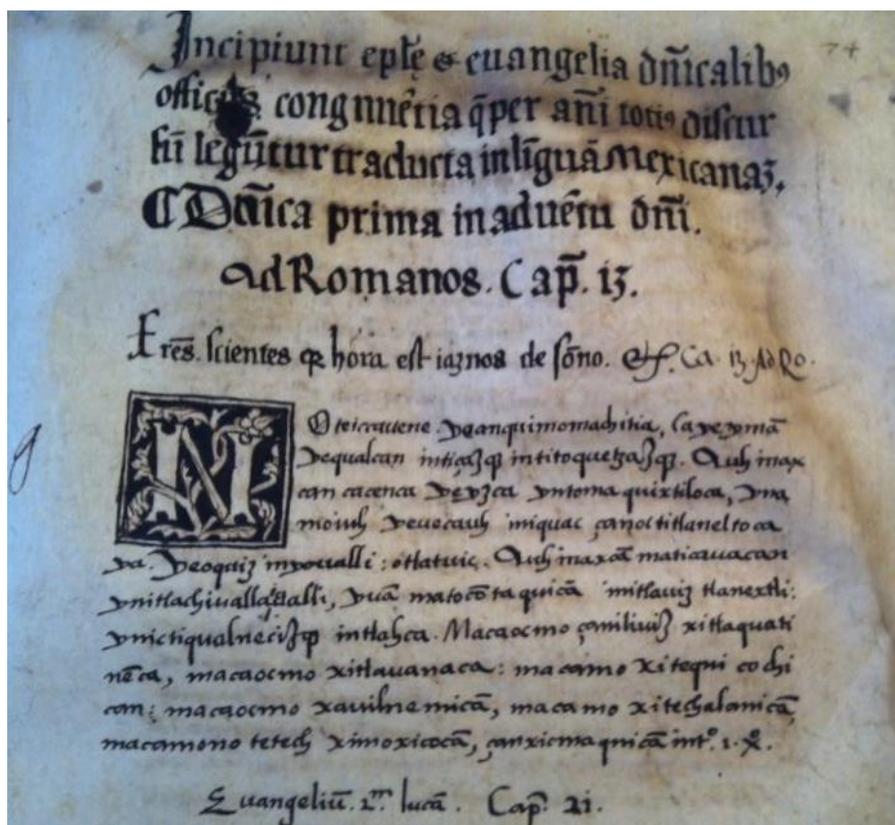
¹² Sahagún, B. de, *Psalmody christiana: Christian Psalmody*, ed. y trad. de A. Anderson, Salt Lake City, University of Utah, 1993; *Psalmody christiana y sermonario de los sanctos del año, en lengua mexicana*, ed., intr., de J. L. Suarez Roca, León, Diputación de León-Instituto Leonés de Cultura, 1999. Anderson, A., "The 'San Bernardino' of Sahagún's Psalmody", en *Indiana* 9 (1984), pp. 107-114; "La salmodia de Sahagún", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 20, 1990, pp. 17-38; Burkhart, L. M., "A Nahuatl Religious Drama", en *Latin American Indian Literatures Journal* 7 (1991) pp. 153-171; "A doctrine for dancing: the prologue to the Psalmody Christiana", en *Latin American Indian Literatures Journal* 11-1 (1995), pp. 21-34, entre otros.

¹³ Tavárez, D., "Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the Devotio Moderna in Colonial Mexico", en *The Americas* 70(2013) pp. 203-235.

¹⁴ Biondelli, B., *Evangeliarium, epistolarium et lectionarium aztecum sive mexicanorum ex antiquo codice mexicano nuper reperto: depromptum cum praefatione interpretatione adnotationibus glossario*, Milán, Bernardoni, 1858.

¹⁵ R. Ricard, *La conquista* [cf. n. 5] p. 132.

Bernardino de Sahagún quizá sea hasta la fecha uno de los más amplios,¹⁶ que se complementa con el análisis y descripción del ejemplar del evangelario de la biblioteca Newberry de Chicago de John F. Schwaller,¹⁷ quien compara dicho ejemplar con la edición de Biondelli. Finalmente, Jaime Lara, además de explorar diversos textos sobre cristianismo en la Nueva España, presenta por primera vez una compilación sobre la obra de Biondelli, así como un índice detallado de las perícopas que hay en este evangelario.¹⁸



¹⁶ Bustamante García, J., *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y su proceso de composición*, México, UNAM, 1990.

¹⁷ Schwaller J. F. "Guías de manuscritos en náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 18 (1986), pp. 315-383.

¹⁸ Lara, J., *Christian Texts for Aztecs: Art and Liturgy in Colonial Mexico*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2008.

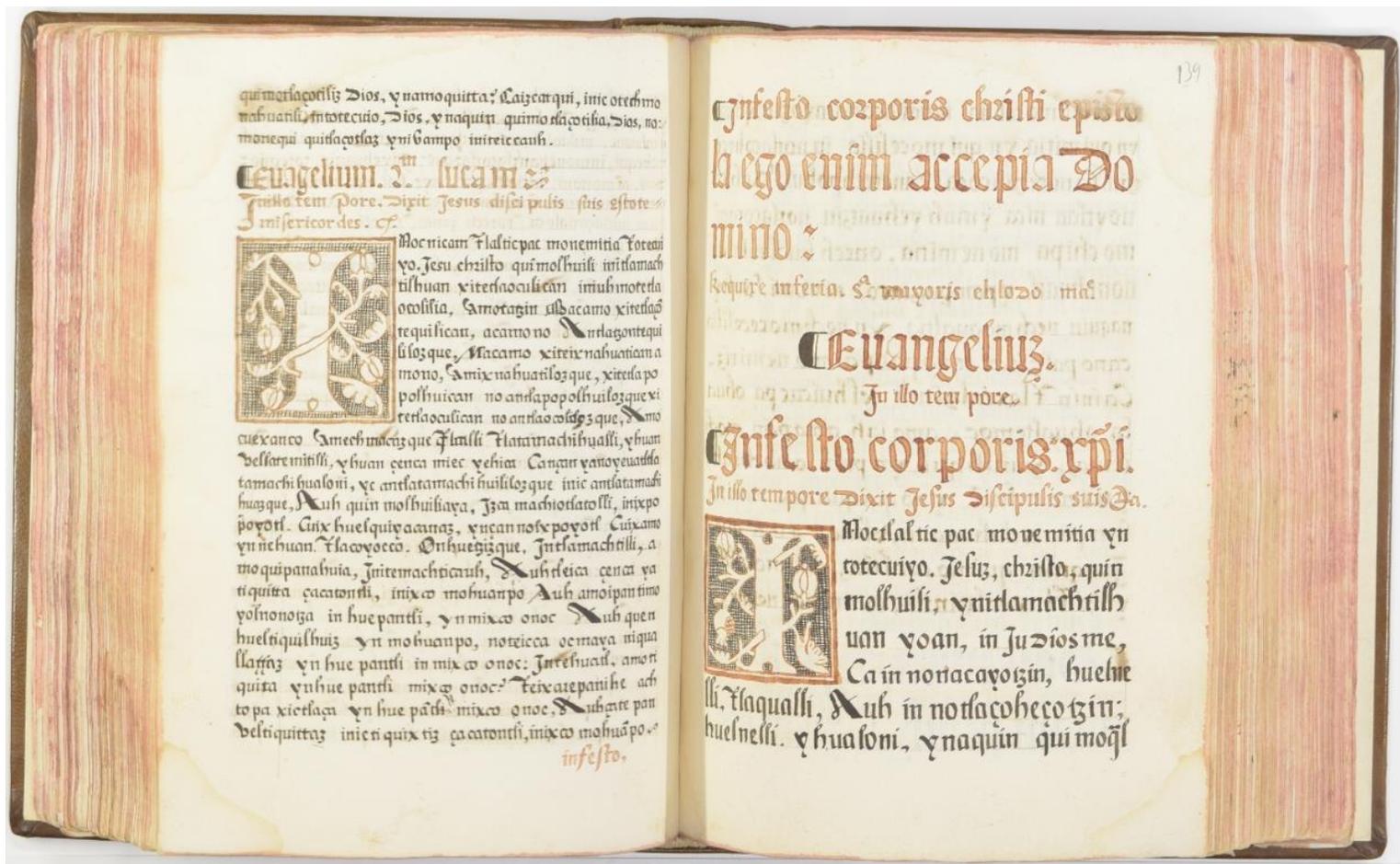


Imagen 2: Evangeliario de Bernardino Biondelli: el manuscrito frente a la edición.

Cortesía: archivo del autor/ Biblioteca JCB

En estos trabajos se esbozan dos preocupaciones fundamentales. La primera es que, en realidad, la versión de las *Epistolæ et Evangelia traducta in linguam mexicanam* es la única traducción bíblica que existió en la Nueva España, pues, en palabras de Bustamante, “para los evangelizadores no era necesaria una traducción completa de la Biblia —tarea ingente— sino que únicamente necesitaban la interpretación de aquellas perícopas

usuales en el ritual y, en concreto, del ciclo litúrgico”.¹⁹

Y la segunda, la propia reelaboración del texto litúrgico a partir de “las presiones de las nuevas normas de la ortodoxia”,²⁰ es decir, las que el Concilio de Trento impuso, un asunto del que ya daba cuenta el propio Biondelli en el prefacio del *Evangeliarum*:

“... quae romana liturgia ante celebratum Tridenti Concilium aecomenicum singulis anni diebus tam festis quam profestis assignaverat; ea scilicet ratione, ut prophetiarum aliorumque Antiqui Foederis librorum cum Evangeliorum, Epistolatum, et Actuum apostolorum fragmentis alternentur, simulque disponantur ad normam veteris Missalis romani, nonnisi mutationibus admissis, quae seraphicis sodalitatibus concessae fuerunt.”²¹

En contraste, frente al desconocimiento de estos textos bíblicos en lenguas mesoamericanas y en ocasiones la clara negación de que se hubiesen realizado este tipo de traducciones, las prohibiciones inquisitoriales, derivadas de la normativa tridentina sobre las obras religiosas en lenguas indígenas, han sido reseñadas y analizadas numerosas veces, desde que en 1914 Francisco Fernández del Castillo publicara las actas inquisitoriales sobre el proceso a fray Maturino Gilberti, por el cual se recogía su libro *Diálogo de la doctrina christiana*, así como otros papeles dando cuenta de la censura y prohibición de diversos textos en lenguas mesoamericanas.²²

¹⁹Bustamante, *op. cit.*, [n. 16] p. 115.

²⁰*Ibid*, p. 116.

²¹ Biondelli, *Evangeliarium* [n. 14] p. xiii.

²²Fernández del Castillo, F., *Libros y librerías en el siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación, 1914.

gun vandatzequarení cuniqua catiscuni, byngun cesmento pampzperani. La bin boquit cubche pichopichborauaca. acnitze cubche erangaqua picupa bingui acuitze pichongarica. Dela qual ballaras enel dialogo. Fo. xxiiij. La yquicubche vecabaca vandatzequarecucani, apacubche ysqi angabaca ysqi baca dialogo bymbo, ca basubche ys apa ysqi bntu macuqueca caraqueni dialogo bymbo byndequi no san aquanesca. Fo. xlvj.

EVANGELIVM.

In illo tempore, D. I. D. S. Cum venerit paraclaus, etc. Ioan. 15.

Hymabcan buriaqua, Arribuati byndequibtsin bapinga Jcius burendaqua embacchani ysa ribuani. Hymabcanqui buua ca vingamupensri byndequi spiritu sancto tbsirimequaesca, bindequi tatan bymbo vebenauaca bynguirni arachauaca: binderent tbsirimeracheuati: catubchabtsintbu yrupitachemaauaca tbsirimerachent: bymboquibtsi vndabengua ro vnda ramabaca hntbtsini no barareni La ynttsini bymbo rarica, bymboquibtsi no cacongastaquareuaca: bymboquibtsi pacamaringanstaauaca bymaqui camaganobaca abtanguarengani. Laru cesmendo bamosindi burpata, yquir pamento tbanstini vuandicuri yspiquare rauaca ysqi Diosen manaracun piqua reni ys vnt tbanstini vuandicuni. La byn de ras vqua, bymbofinsis ys vcheuati biboquit no miteca tatani, cabitbtsintbu no miteti. Cargantbu yni vandaqua bibo rarica, bymboquibtsi mitanstaauaca yquir ces baimonchavaca buriaua ysqi ntarica.

SERMO THEM A.

Cum venerit paraclaus, etc. vsq. ille testimonium perhibebit de me.

Hasirabati byndequibtsin bapinga acba Jesu cbristo ysqi hymabcanqui btsini spiritu sancto bucaquare rin barabaca, ysqi btsini bide tbsirimerachebaca ysqi cubche Jciu cbristo vva bpaechaesca. yse ti ambongasqua, bynde btsini vratabati vqua, byngui bymbo ambando mitequebaca yquicubchemento tbsiris Dios v

nabpaechaesca. La binde vqua biguicubche bimbo Dios vva bpaesca, binde esti bf guicubche pampzcanuaca Diosen ca bingui guequaechani. ychubca tzima vandagucatabco nyatangaparini pamento nyatangasirabaqui ysqi raneca vandangucata. Destos dos mandamientos ballaras enel dialogo. Fo. xcij.

In die sancto pethe coltes. La similitud deste dia se toma de dominica prima aduentus domini. Folio cclxv.

EPISTOLA.

Dum compleverunt dies penthecostes, etcetera Actuum, 2.

Hymabcan buriaqua yqni ntmaca tzimanecuatze buria byma vebenani yqui tzyraqrenesca byndequibtsin bapinga acba Jesu cbristo. Hymabcan pamento Apostoleecha ma quabta bymbobco bapibti ysqi ranepibca. La bymabcan beca btsitati curanchengani a nandaro byndequi ys cuspobanga ysqi bymabcanqui chebmequan curanchecqreca yqui curnuenechebaca. La ys no gan ysyondi yqui vrapibca barangue bpeno ni bymaquir apostoleecha bapybca. La ambandoy ereti byndequi andabcbacubuanoca chubpiti catamuen barati. La bi de andabcbacubuanor in mandan terubchacubuanoti, ca vanacui inco spiritu facto vinarati, ca vndatit arani vandan tachan bas vandaqua ysqi bntu spiritu sancto vandaratabuabanga. La bymabcan buriaqua Judioecha amberiecha tscatiscas bapibti yreani byma Jerusalem, raporo cunariquarengapibti yre gani ysqi raporo siruquaengapibca bindequi barangue bpengaca. La ysqi bnto cusca curnuenebeni, cauquan bimindango quebta cuzquarengati tze bpenasqua rengaparini: bymboquit curabcbagabaga apostoleecha ysqi arabanga tacba bas vandani byndequi mandan siruqua bapingapoca vandaqua. La biny ys curabcbabuaparini nabran bauaquare badi tzirirabcbuareparin ysaparin. Era carcbubca no pamento Galilea yretiesqui tbsimiqui tarabaca? ca mengubche nab curabcbabuasirabaqui mandan vadaq biguicubche vada pobaca, biguicubche bigun penagapoca: ca yyacubche ca rabcha

Imagen 3: Epistolas y Evangelios en purépecha. Cortesía: Biblioteca JCB

Este proceso que enfrentó a dos grandes figuras de Michoacán, el obispo Vasco de Quiroga y Maturino Gilberti, quien había publicado en el *Diálogo* una traducción de las Epístolas y Evangelios al purépecha, ha sido quizá uno de los procesos más analizados durante la última década. Baste con citar a Moisés Franco en su estudio sobre Gilberti.²³

Martin Austin Nesvig, por su parte, ha presentado dos trabajos dando cuenta de diversos procesos inquisitoriales y su repercusión en las lenguas indoamericanas; el primero *Forgotten Franciscans: Works from an Inquisitional Theorist, a Heretic, and Inquisitional Deputy*,²⁴ analiza los escritos de tres escritores, uno de ellos Alonso de Castro que defendía la educación a los indígenas y la enseñanza de las Sagradas Escrituras “en lengua de indios”, un hecho inédito para un inquisidor. El segundo estudio de Nesvig sobre este tema, *The Epistemological Politics of Vernacular Scripture in Sixteenth-Century Mexico*,²⁵ tomando como base las actas y los edictos publicados por Fernández del Castillo (1914) aborda propiamente las prohibiciones a las obras en lenguas indígenas y señala que “*the Mexican Inquisition pursued an assault on vernacular Scripture... and culminating in the Inquisition’s prohibition of Nahuatl and other indigenous-language translations of Scripture, in particular Ecclesiastes and the Epístolas y Evangelios*”.

En este mismo sentido, Juan Luis de León Azcárate, en “La Biblia y la

²³ Franco, M., *Maturino Gilberti, traductor. Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan Fray Maturino Gilberti*, Tesis doctoral, México, UNAM, 2008.

²⁴ Nesvig, M. A., *Forgotten Franciscans: Works from an Inquisitional Theorist, a Heretic, and Inquisitional Deputy*. Pennsylvania, Penn State Press, 2011.

²⁵ Nesvig, M. A., “The Epistemological Politics of Vernacular Scripture in Sixteenth-Century Mexico”, en *The Americas* 70/2 (2013) pp. 165-201.

evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI”,²⁶ analiza la importancia de las Sagradas Escrituras en la evangelización de la Nueva España pero considera como “un intento frustrado” la traducción de textos evangélicos en lenguas indígenas.

Dado que estos estudios parten únicamente de las actas publicadas por Fernández del Castillo en 1914,²⁷ no se han valorado algunos testimonios actuales, por ejemplo, los propios ejemplares de las *Epístolas* y *Evangelios* en lenguas mesoamericanas,²⁸ así como otras obras religiosas que ha ido saliendo a la luz actualmente, como los sermonarios que contienen pasajes bíblicos y las propias traducciones como los *Proverbios* de Salomón²⁹ entre otros. En este sentido, resulta necesario actualizar los datos ya publicados con los nuevos descubrimientos para valorar en qué medida se cumplieron las prohibiciones inquisitoriales o por qué fueron incumplidas.

2. Políticas eclesiásticas en torno a las traducciones bíblicas a lenguas vulgares.

En la historia mundial, el cristianismo ha definido en no pocas ocasiones el devenir de naciones y pueblos. Más allá de las creencias espirituales, la Iglesia, desde que fuera aceptada como la religión oficial del pueblo romano por el emperador Teodosio en 380 d. C.,³⁰ ha sido el

²⁶ León Azcárate, J. L. de, “La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI”, en *Veritas* 32 (2015) pp. 195-227.

²⁷ Archivo General de la Nación, México, Inq. 41/43,4; Fernández del Castillo, *op. cit.*, [cf. n. 22].

²⁸ Téllez y Baños, *op. cit.*, [n. 2]

²⁹ Tavárez, D., “A Banned Sixteenth-Century Biblical Text in Nahuatl: The Proverbs of Solomon”, en *Ethnohistory* 60:4 (2013) pp. 769-772.

³⁰ Hubeňák, F., “El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio”, en *Hispania Sacra* 51, 103 (1999) pp. 5-42.

motor de numerosos hechos históricos. La historiografía mundial ofrece ejemplos de cómo, bajo argumentos religiosos, se justificaron no pocas guerras y de los discursos ideológicos e históricos que se construyeron para legitimar las conquistas, tal como sucedió en las Cruzadas (s. XI-XIII), la expulsión de los judíos de Granada en 1492, entre otros sucesos históricos.

La evangelización de América resultó también una empresa de “conquista espiritual” para la Iglesia católica; así, a través de la evangelización se justificaba la conquista armada y el sometimiento de la población nativa.³¹ Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos históricos en la Nueva España tomó caminos inesperados: los frailes encargados de evangelizar a los indígenas tomaron partido, no por sus compatriotas, sino por la gente conquistada. Numerosas disputas se presentaron entonces entre las autoridades civiles y los evangelizadores que defendían a la población nativa ante los abusos de los conquistadores.³²

Personajes como fray Julián Garcés,³³ primer obispo de Tlaxcala, se declararon abiertamente a favor de los indígenas, llegando incluso a escribir al papa Paulo III una carta para defender los intereses de los recién convertidos. En este documento, *De habilitate et capacitate gentium* (Roma 1537), el fraile dominico refutaba las opiniones de quienes consideraban incapaces a los naturales y solicitaba a la Iglesia acogerlos plenamente: “*Nunc contra eos, quos de indigenis male sensisse*

³¹ Ricard, *La conquista* [n. 5].

³² Baudot, G., *La pugna franciscana* [n. 6] pp. 37-57.

³³ Laird, A., “*Humanism and Humanity of the Peoples of the New World: Fray Julian Garcés, De habilitate et capacitate gentium, Rome 1537*”, en *Studi Umanistici Piceni* 34 (2014), 183-125.

comperimus, dicendum erit refellendo vanissimam opinionem illorum qui eos incapaces insimulant, inculpantque, atque ex ecclesiae gremio abiiciendos asseuerant”.³⁴

Gracias a ello, a finales de mayo de ese mismo año, Paulo III — quien entre otras cosas aprobó la fundación de la Compañía de Jesús, decretó la excomunión del rey Enrique VIII de Inglaterra y, sobre todo, fue el encargado de dar inicio al Concilio de Trento— expidió un *Pastorale officium* y la bula *Sublimis Deus*, en donde se reconocía a los indígenas una serie de facultades 'humanas' suficientes para recibir los preceptos de la Iglesia así como la palabra del Señor: la Biblia.³⁵

En este sentido, el texto básico para la evangelización del Nuevo Mundo fue la Biblia, pues los evangelizadores trataban de llevar la palabra del Señor a los indígenas recién conquistados: “*Predicate, ait Dominus, Evangelium omni creaturae*”, resumía fray Julián Garcés.³⁶ Antes de conocer las lenguas regionales, intentaron narrar los textos cristianos con métodos poco ortodoxos: señas, cantos, música, catecismos testerianos, cuadros vivos y obrillas teatrales, entre otros.³⁷ Con el paso del tiempo y el dominio de la lengua vehicular, el náhuatl, los frailes emprendieron la tarea de traducir los textos sagrados a las lenguas “más generales”: otomí, zapoteco, purépecha.

Pero esta labor, divulgar los evangelios, no sería una labor sencilla, requeriría no sólo el reconocimiento de que los indígenas eran capaces

³⁴ *Concilios provinciales: primero, y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México...* 1555, y 1565, ed. Francisco Antonio Lorenzana, México, 1769, p. 18.

³⁵ *Ibid.*, pp. 16-34.

³⁶ *Ibid.*, p. 18.

³⁷ Ricard, *La conquista* [n. 5] p. 193.

de entender la palabra sacra, había que traducirla a las lenguas que los naturales pudieran entenderla.

Este último aspecto planteaba diferentes problemas teológicos pues, incluso antes de que el cristianismo fuera cristianismo, las traducciones bíblicas a lenguas vernáculas han representado desde siempre un dilema para la expansión de la religión. Ya en el siglo III a. C., cuando Ptolomeo II ordenó la traducción de la antigua Torah (תּוֹרָה) —el conjunto de leyes por las que se regía el pueblo judío— a la lengua griega, existió gran reticencia por parte de las autoridades judías para que esta traducción se llevara a cabo, pues este hecho suponía poner a la disposición de gran número de infieles las sagradas escrituras dadas a Moisés y perfeccionadas por los profetas y rabinos.³⁸

Con la traducción del Antiguo Testamento en griego, elaborada entre los siglos III a I a.C., la *Septuaginta*³⁹ —llamada así porque, de acuerdo con la leyenda, Ptolomeo Filadelfo reunió en Alejandría a cerca de setenta expertos en cuestiones bíblicas y los confinó a cada uno en una celda distinta, y allí “ayudados por el Espíritu Santo”, realizaron la traducción del Pentateuco o primeros cinco libros del Antiguo Testamento— sentó también la base de lo que, a la postre, sería el cristianismo: gracias esta traducción, Pablo de Tarso, pudo comenzar la predicación en tierras occidentales y con el tiempo se llegaron a escribir los Evangelios en griego, a pesar de la prominencia de Roma y sus

³⁸ Piñero, A. (ed.), *Todos los Evangelios: traducción íntegra de las lenguas originales de todos los textos evangélicos conocidos*, Madrid, EDAF, 2009.

³⁹ Fernández Marcos, N.-Spottorno Díaz-Caro, M. V. (coords.), *La Biblia griega. Septuaginta. Volumen I El Pentateuco* (colección “Biblioteca de estudios bíblicos” 125), Salamanca, Ediciones Sígueme, , 2008.

conquistas en Occidente.⁴⁰

La historia eclesiástica antigua sirvió como modelo a los evangelizadores,⁴¹ quienes, inspirados en el ejemplo paulino, realizaron traducciones bíblicas a diversas lenguas mesoamericanas: náhuatl, otomí, purépecha, zapoteco, chinanteco, kiché, entre otras.⁴² Estas obras circularon ampliamente hasta mediados del siglo XVI, cuando las políticas eclesiásticas cambiaron drásticamente. Si bien desde los inicios de la evangelización los frailes mendicantes, avalados por las bulas papales *Alias felicis recordationis*, 1521, y *Exponi nobis fecisti*, 1522,⁴³ habían actuado en completa libertad, la imposición de los acuerdos tridentinos en la Nueva España y la constitución de la Inquisición en México en 1571 acabarían con la total libertad de las órdenes mendicantes.⁴⁴

Las reformas eclesiásticas iniciadas en Europa intentaban frenar el avance de la Reforma protestante iniciada por Martín Lutero en Alemania en 1517. Lutero, como lo había hecho un año antes Desiderio Erasmo, pugnaba por una vuelta a los preceptos primitivos de la Iglesia reflejados en las Sagradas Escrituras. Además de numerosas propuestas sobre la reestructuración de la propia Iglesia católica, como el matrimonio de los sacerdotes o la oposición luterana a la venta de indulgencias, uno de los puntos más álgidos de la reforma protestante lo

⁴⁰ Piñero, A., *Guía para entender a Pablo de Tarso*, Madrid, Trotta, 2015.

⁴¹ Buen ejemplo de ello, son las propias obras elaboradas por los evangelizadores: fray Jerónimo de Mendieta titulado su *Historia Eclesiástica Indiana* en recuerdo de la *Historia eclesiástica* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) de Eusebio de Cesarea (263-339).

⁴² Téllez y Baños, *op. cit.*, [cf. n. 2] p. 681.

⁴³ Mendieta, J. de, *Historia eclesiástica indiana* (ms. México, 1596), ed. de Joaquín García Icazbalceta, México, F. Díaz de León y Santiago White, 1870, lib. III, caps. 5-6.

⁴⁴ Ricard, *op. cit.*, [n. 5] p.87ss.

constituyó la propia interpretación de la Biblia. Si bien ambos personajes llegaron a tener posturas divergentes, coincidían en la necesidad de reinterpretar las fuentes bíblicas; pero mientras Erasmo presentó una traducción latina, incluso pasando por alto la *Vulgata* de san Jerónimo, Lutero propuso una traducción a su propio idioma y para ello utilizó la recensión griega de Erasmo.⁴⁵

Frente a los problemas que representó el avance protestante en Europa, principalmente en los países nórdicos la Iglesia católica convocó a un concilio con el que esperaba frenar el cisma interno. Así, el 13 de diciembre de 1545, después de numerosas vicisitudes, dio inicio el “Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento” que presidía el pontífice Paulo III.⁴⁶ Tal como lo dice la propia Bula que confirmaba los acuerdos del Concilio, firmada en 1564 por Pío IV, el cónclave habría iniciado mucho tiempo antes y “se celebraron algunas sesiones y convocado por segunda vez a la misma Trento, por su sucesor Julio, ni aún entonces pudieron finalizar por varios impedimentos y dificultades”, como fuera, al finalizar en 1563 habría servido para “extirpar tantas perniciosas herejías, enmendar las costumbres, restablecer la disciplina eclesiástica”.⁴⁷

Los acuerdos en torno a las Sagradas Escrituras y las traducciones en lenguas vulgares se tomaron durante la sesión cuarta del 8 de abril de 1546, en el *Decretum de canonicis Scripturis* que proponía que para conservar la pureza del *Evangelio* se decretara un solo índice de libros canónicos de

⁴⁵Bataillon, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, tr. A. Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 2013 (1937), pp. 1-102.

⁴⁶ En realidad, la primera sesión fue para posponer el comienzo del Concilio hasta después de la fiesta de la Epifanía, lo que correspondió al jueves 7 de enero de 1546, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, ed. y trad. I. López de Ayala, Madrid, 1785 (1564), pp. 1-2 (en adelante, *Conc. Trid.*).

⁴⁷*Ibid.*, Ap. I.

acuerdo a la *Vulgata* de San Jerónimo: Se declara qué edición de la Sagrada Escritura podrá seguirse... y declara que se tenga por tal en las lecciones públicas, disputas, sermones y exposiciones esta misma antigua edición de la *Vulgata*, aprobada por la Iglesia por el largo uso de tantos siglos. Y que ninguno se atreva o presuma despreciarla. *Decreta, además, que ninguno, fiado en su propia sabiduría se atreva a interpretar la misma sagrada Escritura (y que en ningún tiempo se hayan de dar a la luz estas interpretaciones).*⁴⁸

En esta misma sesión, además, dado el gran número de versiones bíblicas que circulaba “sin nombre del autor”, e incluso sin el del propio impresor, se exigía que a partir de entonces todos los libros religiosos llevaran las licencias necesarias.

Más adelante, en la sesión veintidós (1562), capítulo VIII, se daba la orden de que la *Missa vulgari lingua non celebretur. Eius mysteria populo explicentur*, es decir, que los *Evangelios* no se leyeran en lengua vulgar, pero sí se explicaran los misterios por medio de perífrasis.⁴⁹

Además, dado que hasta antes de este concilio no existía un modelo único para la celebración de la misa y las fiestas que se debían celebrar, la alta curia romana decidió uniformar la celebración eucarística, lo cual sería consecuencia del Concilio de Trento, y por mandato del Papa Pío V se habrían redactado el *Breviarium Romanum ex decreto sacrosanti Concilii Tridentini restitutum Pii V*, de 1658, y el *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 297.

Pii V Pont. Max. iussu editum, que se publicó en 1570.⁵⁰

Así pues, una de las grandes consecuencias de las nuevas políticas eclesiásticas en todo el mundo tuvo que ver con las obras litúrgicas en lenguas vernáculas. Durante el Concilio se habían prohibido justamente las traducciones bíblicas a lenguas nacionales, pues la traducción al alemán de Lutero había sido calificada como una herejía, pues abría también, en principio, la puerta a otras traducciones en lenguas europeas.⁵¹

El panorama en América se complicaba, pues la traducciones bíblicas a lenguas indígenas eran una necesidad ante la gran diversidad lingüística de la región, tan solo en Mesoamérica, al momento de la llegada de los españoles había catorce troncos lingüísticos, con sus diferentes ramas y dialectos,⁵² dando como resultado más de cien lenguas diferentes.

La forma en que los frailes de la Nueva España enfrentaron las resoluciones del Concilio de Trento y si las traducciones bíblicas en lenguas mesoamericanas fueron realmente prohibidas es un debate abierto en la discusión historiográfica sobre la Nueva España.

En efecto, la revisión de las políticas eclesiásticas del siglo XVI muestran dos momentos: mientras que el Primer Concilio Provincial

⁵⁰ Algunos de los cambios que contenía el misal de Pío V se referían al orden del calendario litúrgico y se reguló el santoral haciendo oficial algunos de los santos comunes para todas las órdenes.

⁵¹ La traducción de Lutero no es la primera a lenguas vernáculas: hay que recordar que, por ejemplo, desde los siglos ix y x se realizaron algunas traducciones a lenguas eslavas, en alfabetos como el “glagolítico”, Piñero, A., “La versión eslava del Nuevo Testamento. Su texto base. Su valor en la crítica textual del Nuevo Testamento”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos*(2004) XIII, pp. 91-96. Por otra parte, en España existían para principios del siglo XVI algunas traducciones de *Epístolas* y *Evangelios*, como la de Montesinos, Bataillon, *op. cit.*, 44-51.

⁵² Suárez, J., *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, México, 1995, pp. 20-23.

Mexicano de 1555 no daba ninguna resolución expresa sobre las traducciones bíblicas, pues únicamente el capítulo LXIX contenía un capítulo específico sobre “que no se den a los indios sermones en su lengua y que ninguna doctrina se traduzca en lengua de indios”, por los errores que podían conllevar las traducciones, ordenando que “de aquí en adelante no se den *Sermones a los indios para trasladar* ni tener en su poder y los que tienen se les tomen y recojan...” haciendo énfasis en que todas las doctrinas pasaran las censuras eclesiásticas “y no se confié la tal traducción solo a los indios o españoles intérpretes, porque de lo contrario se tiene entendido que puede haber grandes peligros y errores en los misterios de la fe y en la doctrina moral y evangélica”⁵³ —una prohibición fundamentada en el hecho de que algunos indígenas como Pablo Nazareo de Xaltocanse autoproclamaron autores de las traducciones de la *Epístolas* y *Evangelios* y diversos sermonarios,⁵⁴ sin embargo no se prohibían las traducciones hechas por religiosos.

Sin embargo, en un segundo momento, desde 1560 se comenzaron a prohibir algunas obras religiosas por contener traducciones bíblicas a lenguas indígenas. Así, en 1559 el obispo Vasco de Quiroga ordenaba que se recogiera el *Diálogo de la doctrina cristiana en lengua de Michoacán*: en esta obra fray Maturino Gilberti había publicado las *Epístolas* y *Evangelios* dominicales en lengua de Michoacán.⁵⁵ Esta obra contenía las lecturas

⁵³ *Concilios provinciales*, [cf. n. 34] p. 143-144.

⁵⁴ Nazareo, P. *Cartas*, Ms. Sevilla, Archivo General de Indias, Audiencia de México 168, México, 1556/1566, cf. Osorio, I., *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, 1990; Zimmermann, G., *Briefe der indianischen Nobilität aus Neuspanien an Karl V und Philipp II um die Mitte des 16. Jahrhunderts* (Hamburg: Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte) München: Im Kommissionsverlag Klaus Renner, 1970.

⁵⁵ Cf. Franco Mendoza, M., *Maturino Gilberti*, [nota 21].

bíblicas para los domingos y principales fiestas y fue la única traducción de las Sagradas Escrituras en lengua vernácula que llegó a publicarse. Hasta ahora se desconocen las razones precisas de Quiroga para prohibir la obra, pues solamente se aducía que Gilberti no cumplía con los permisos diocesanos,⁵⁶ pero el hecho es que ninguna otra traducción bíblica mesoamericana se dio a la imprenta.

A partir de 1571, cuando comienza oficialmente la labor del Santo Tribunal de la Inquisición en la Nueva España, se harán una serie de pesquisas en torno a los libros sagrados escritos en lenguas indígenas que dio como resultado la prohibición de numerosas obras entre las que se encontraban las *Epístolas* y *Evangelios* en castellano, diversos libros de Horas, además de todo el corpus erasmiano.⁵⁷ Sin embargo, hacia 1579 se solicitaría revocar, por lo menos parcialmente, la prohibición sobre algunos fragmentos bíblicos, ya que “cesaría la doctrina de los indios”.

La prohibición final sobre la libre circulación, por lo menos de las *Epístolas* y *Evangelios* en lengua vulgar, se dio en 1587 y desde entonces se ordenó que solo los ministros pudieran tener esta obra; además, incluso algunas obras de contenido completamente diferente, como el *Vocabulario* en lengua mexicana de fray Alonso de Molina fueron censurados, si bien no se llegaron a prohibir por completo.⁵⁸ Además, gracias a la resolución de Pío V de unificar en un solo manual los ritos

⁵⁶ Las razones de esta prohibición no están del todo claras: Gilberti tenía los permisos necesarios para la publicación de la obra, que había sido revisada por frailes como Jacobo Daciano, Alonso de la Vera Cruz y aprobado por el obispo de México, Alonso de Montúfar. M. Nesvig (“Vernacular Scripture”) señala que Gilberti se encontró “in the middle of the vicious partisan battle” entre Quiroga y los franciscanos.

⁵⁷ Bustamante, *op. cit.*, 155; Nesvig, M. A., “The Epistemological Politics”, pp. 165ss.

⁵⁸ Fernández del Castillo, *op. cit.*, [n. 22] pp. 471-495, 514, 518.

litúrgicos y seguir exclusivamente dicho *Missale*, los frailes encontraron la forma de evadir la cláusula de no traducción literal de los evangelios, parafraseando los textos o por medio de circunloquios.

Para cumplir con los preceptos, en la Nueva España después de 1570 se tomó como modelo este misal de Pío V y se realizaron obras como el *Sermonario* del Agustino fray Juan de la Anunciación, que, a la letra, dice “*Sermonario en lengua mexicana donde se contiene (por orden del missal nuevo romano) dos sermones en todas las domínicas y festividades principales de todo el año, y en otro las fiestas de los santos, con sus vidas, y communes*” (México, Antonio Ricardo, 1577).

Así, a pesar de las resoluciones tridentinas, los textos religiosos en lenguas mesoamericanas siguieron circulando con gran fortuna hasta bien entrado el siglo XVII y en algunos casos hasta el siglo XVIII y varias de ellas han logrado sobrevivir a pesar de otros avatares históricos como se verá a continuación.⁵⁹

3. Obras litúrgicas en lenguas mesoamericanas.

La reforma liberal del siglo XIX dio paso a numerosos eventos desafortunados como la disolución de las bibliotecas conventuales, hasta entonces dueñas de magníficas colecciones en donde se resguardaba la memoria histórica de los primeros años de México.⁶⁰ La dispersión de los fondos eclesiásticos, así como las políticas juaristas sobre asuntos religiosos, impidieron, de nuevo, la difusión de las

⁵⁹Télez Nieto, H., “Noticia de una falsificación de la *Psalmodia christiana* de fray Bernardino de Sahagún”, *Legajos* 11, 2016, pp. 13-36.

⁶⁰Fernández de Córdoba, J., “Nuestros tesoros bibliográficos en los Estados Unidos”, en *Historia Mexicana*, 6- 1 (1956), pp. 129-160.

traducciones bíblicas, en forma de evangeliarios, y los antiguos manuscritos que las contenían fueron vendidas entre los coleccionistas quienes las consideraron ‘antiguallas’. El valor histórico, lingüístico y religioso de estas obras quedó opacado ante las oportunidades de económicas que ofrecieron estas colecciones.

Personajes como Joaquín García Icazbalceta, Alfredo Chavero y José Fernando Ramírez, conocieron y describieron numerosos evangeliarios en lenguas mexicanas;⁶¹ sin embargo, estas fueron las obras a las que menos prestaron atención, en parte, porque ninguno de los ejemplares conocidos lleva el nombre del autor, y en parte porque las políticas liberales decimonónicas minimizaron el trabajo religioso de los frailes exaltando los aspectos de laicidad que se pudieron rescatar, como aquellos textos llamados de lingüística y antropología.

Por ello, las obras litúrgicas fundamentales en la evangelización novohispana fueron rematadas como piezas de menor valor, a pesar de sus propias características codicológicas, como el tipo de papel, letras, tintas, las sitúan entre los grandes códices mexicanos del siglo XVI.

Así, entre el exilio y la diáspora, los evangeliarios quedaron como piezas decorativas de famosas bibliotecas europeas y norteamericanas. Hasta ahora, el proyecto *Filología bíblica en lenguas indoamericanas* ha llegado a contabilizar más de una veintena de manuscritos tan solo en náhuatl, además de las versiones en otras lenguas indígenas. Aunque la lista es extensa (una lista que será presentada por dicho proyecto en breve) el hecho de que existan tantas copias de un mismo texto,

⁶¹García Icazbalceta, J., *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas*, México, el autor, 1866, p. 92.

demuestra la importancia del mismo. Por las características de los manuscritos, es posible afirmar que cada iglesia, por lo menos cada cabecera, tuvo una copia, y que estas se realizaron desde mediados del siglo XVI, hasta, incluso, en los albores del siglo XVII en diversas iglesias y conventos del centro, lo que demuestra, además, que esta obra no sólo fue patrimonio de los franciscanos, sino que también circuló entre otras órdenes religiosas.

La importancia de la obra no sólo se manifiesta a través de las numerosas copias existentes, sino también por la reproducción de fragmentos en diversos sermonarios. Un caso paradigmático, ya que hasta ahora es el único analizado y se trata de un texto tardío, es el del agustino fray Juan de Mijangos, quien, en la *Primera parte del sermonario dominical y sanctoral en lengua mexicana* (México, Juan de Alcázar, 1624) reproduce textualmente las partes de los evangelios antiguos.⁶² Lo mismo sucede con los primeros sermonarios, de fray Bernardino de Sahagún, ca. 1560, así como los de fray Juan de la Anunciación (1577) y fray Juan Bautista Viseo (México, Diego López Dávalos, 1606): en todos estos casos, el sermón se introduce con una frase en latín y su traducción náhuatl de las *Epístolas o Evangelios* correspondientes al día que se trate y el tema se desarrolla en el sermón. Incluso más, los sermonarios no son los únicos testimonios que contienen fragmentos bíblicos en lenguas indígenas: las piezas teatrales en náhuatl también contienen partes de las traducciones

⁶² Téllez, "Noticia" [n. 59], pp. 13-36.

bíblicas.⁶³Desafortunadamente, el desconocimiento de la propias versiones bíblicas en lenguas indoamericanas hasta ahora ha impedido la correcta identificación de estos pasajes.

Como fuere, estas traducciones de citas bíblicas demuestran que los procesos inquisitoriales contra las traducciones en náhuatl —y la obra de Gilberti— parecen haber sido muy indulgentes: por una parte, se permitió que siguieran circulando las *Epístolas y Evangelios* en náhuatl y otras lenguas mesoamericanas, aunque de forma manuscrita, y, por otro lado, Gilberti pudo seguir con la evangelización en Michoacán,

Así, el texto primitivo en náhuatl, con algunas variantes, siguió vigente hasta bien entrado el siglo XVIII, tal como lo certifica fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, archivero del convento de san Francisco y notario apostólico, quien en el siglo XVIII culminaría la obra que los inquisidores del XVI no pudieron, llevando a la hoguera varios ejemplares de las *Epístolas y Evangelios*.⁶⁴ Finalmente, el siglo XIX, con las reformas liberales, el anticlericalismo y la consecuente dispersión de los fondos conventuales, así como las políticas de castellanización, en contra de las lenguas indígenas, acabaron definitivamente con la realización de las ceremonias litúrgicas en lenguas mesoamericanas.

Conclusión

Como se ha podido ver a lo largo del artículo, durante los primeros años de la “conquista espiritual”, los frailes gozaron de gran libertad para

⁶³ Téllez y Baños, *op. cit.*, [n. 2]p. 681.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 684.

evangelizar a los naturales del Nuevo Mundo. Gracias a bulas papales y con el apoyo de eminentes personalidades, como fray Julián Garcés y fray Juan de Zumárraga, se les otorgó a los indígenas la ‘gracia’ de escuchar el Evangelio. Pero las dificultades de transmitir el mensaje evangélico en las lenguas originales, llevaron a los frailes a realizar una tarea titánica: traducir la biblia a lenguas vernáculas mesoamericanas.

Este sería el fundamento de la “Iglesia católica indiana”: transmitir a los indígenas la palabra de Cristo en sus propias lenguas. Por ello, durante los primeros años de evangelización, los frailes, apoyados en las bulas papales, hicieron circular las traducciones bíblicas del náhuatl, purépecha y otomí. Estos textos se convirtieron pronto en canónicos y fueron seguidos como la base de otras obras también litúrgicas y doctrinales, tal como los sermonarios y piezas teatrales.

La gran cantidad de copias manuscritas de los evangelarios en náhuatl, y la procedencia de diversas iglesias, en un rango tan amplio de fechas, que van desde 1540 hasta 1590, evidencian la importancia de la obra en la Nueva España, a pesar de las políticas eclesiásticas romanas que pretendían acallar las traducciones bíblicas en lenguas vernáculas, dados los cambios en las políticas eclesiásticas de la Iglesia europea, lo que a la postre provocaría la prohibición de estas lecturas.

Con todo, los frailes fueron fieles a su labor de misioneros de ‘indios’ y no dejaron de predicar los antiguos textos bíblicos en lenguas mesoamericanas, por lo menos hasta la mitad del siglo XVIII, aunque utilizando diversas estrategias para esconder los textos.

Diversos avatares históricos, comenzando por las presiones post-

tridentinas, así como la propia ortodoxia de los frailes seráficos ilustrados, como Francisco de la Rosa Figueroa, y más tarde el anticlericalismo de los historiadores liberales, impidieron la circulación de los textos litúrgicos en lenguas indoamericanas.

Ahora, gracias al conocimiento de manuscritos como el *Evangelario* de la Biblioteca Capitular de Toledo, es posible revalorar la importancia de esta obra, pilar de la evangelización novohispana, y volver a analizar los fundamentos de la historia de la Iglesia en México.

Bibliografía

Anderson, A., “The ‘San Bernardino’ of Sahagún’s Psalmody”, en *Indiana* 9 (1984), pp. 107-114.

Anderson, A., “La salmodia de Sahagún”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* 20, 1990, pp. 17-38.

Bataillon, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, tr. A. Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 2013 (1937).

Baudot, G., *La pugna franciscana por México*, México, CNCA–Alianza editorial, 1990.

Biondelli, B., *Evangeliarium, epistolarium et lectionarium aztecum sive mexicanorum ex antiquo codice mexicano nuper reperto: depromptum cum praefatione interpretatione adnotationibus glossario*, Milán, Bernardoni, 1858.

Borgia Steck, F., *El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlatelolco*, México, Centro de Estudios Franciscanos, 1946.

Burkhart, L. M., “A doctrine for dancing: the prologue to the *Psalmody Christiana*”, en *Latin American Indian Literatures Journal* 11-1 (1995), pp. 21-34.

Burkhart, L. M., “A *Nahuatl Religious Drama*”, en *Latin American Indian Literatures Journal* 7 (1991) pp. 153-171.

Bustamante García, J., *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y su proceso de composición*, México, UNAM, 1990.

Concilios provinciales: primero, y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México... 1555, y 1565, ed. Francisco Antonio Lorenzana, México, 1769.

Chavero, A., “Colegio de Tlatelolco”, *Boletín de la Real Academia de la*

Historia 40 (1902), 517-529.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, ed. y trad. I. López de Ayala, Madrid, 1785 (1564).

Fernández de Córdoba, J., “Nuestros tesoros bibliográficos en los Estados Unidos”, en *Historia Mexicana*, 6: 1, 1956, pp. 129-160.

Fernández del Castillo, F., *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación, 1914.

Fernández Marcos, N., y M. V. Spottorno Díaz-Caro (coord.), *La Biblia griega. Septuaginta. Volumen I El Pentateuco* (colección “Biblioteca de estudios bíblicos” 125), Ediciones Sígueme, Salamanca, 2008.

Franco, M., *Maturino Gilberti, traductor. Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan Fray Maturino Gilberti*, Tesis doctoral, México, UNAM, 2008.

García Icazbalceta, J., ed., *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, 5 vols.*, México, Francisco Díaz de León, 1886-1892.
Gonzalbo, P., *Historia de la educación en la época colonial*, México, El Colegio de México, 1990.

Hernández de León Portilla, A., “Las primeras gramáticas mesoamericanas: algunos rasgos lingüísticos”, en *Historiographia Lingüística* 30: 1-2, 2003, pp. 1-44.

Hubeñák, F., “El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio”, en *Hispania Sacra* 51, 103 (1999) pp. 5-42.

Laird, A., “Humanism and Humanity of the Peoples of the New World: Fray Julian Garcés, *De habilitate et capacitate gentium*, Rome 1537”, en *Studi Umanistici Piceni* 34 (2014), 183-125.

Lara, J., *Christian, Texts for Aztecs: Art and Liturgy in Colonial Mexico*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2008.

León Azcárate, J. L. de, “La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI”, en *Veritas* 32 (2015) pp. 195-227.

León-Portilla, M. y A. H. de León-Portilla, “El Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco”, en *Tlatelolco*, México, SRE, 1990.

Mendieta, J. de, *Historia eclesiástica indiana* (ms. México, 1596), ed. de Joaquín García Icazbalceta, México, F. Díaz de León y Santiago White, 1870.

Nazareo, P. *Cartas*, Ms. Sevilla, Archivo General de Indias, Audiencia de México 168, México, 1556/1566.

Nesvig, M. A. *Forgotten Franciscans: Works from an Inquisitional Theorist, a Heretic, and Inquisitional Deputy*. Pennsylvania, Penn State Press, 2011.

Nesvig, M. A., “The Epistemological Politics of Vernacular Scripture in Sixteenth-Century Mexico”, en *The Americas* 70/2 (2013) pp. 165-201.

Olmos, A. de, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, ms. [ed. facsimilar; intr. y tr. G.Baudot, México, UNAM, 1990].

Osorio, I., *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, 1990.

Piñero, A. (ed.), *Todos los Evangelios: traducción íntegra de las lenguas originales de todos los textos evangélicos conocidos*, Madrid, EDAF, 2009.

Piñero, A., “La versión eslava del Nuevo Testamento. Su texto base. Su valor en la crítica textual del Nuevo Testamento”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejos (2004) XIII, pp. 91-96.

Piñero, A., *Guía para entender a Pablo de Tarso*, Madrid, Trotta, 2015.

Ricard, R., *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, [1947] 2000.

Rubial, A., *La hermana pobreza, el franciscanismo: de la Edad media a la*

Evangelización novohispana, México, UNAM, 2000.

Sahagún, B. de, *Colloquios y Doctrina Christiana*, ms. 1585, [ed. facsimilar, México, UNAM, 1986].

Sahagún, B. de, *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año, en lengua mexicana*, ed., intr., de J. L. Suarez Roca, León, Diputación de León-Instituto Leonés de Cultura, 1999.

Sahagún, B. de, *Psalmodia christiana: Christian Psalmody*, ed. y trad. de A. Anderson, Salt Lake City, University of Utah, 1993.

Schwaller J. F. “Guías de manuscritos en náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* 18 (1986), pp. 315-383.

Silvermoon, *The Imperial College of Tlatelolco and the Emergence of a New Nahua Intellectual Elite in New Spain (1500–1760)*, Duke University, 2007.

Suárez, J., *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, México, 1995, pp. 20-23.

Tavárez, D., “A Banned Sixteenth-Century Biblical Text in Nahuatl: The Proverbs of Solomon”, en *Ethnohistory* 60:4 (2013) pp. 769-772.

Tavárez, D., “Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the Devotio Moderna in Colonial Mexico”, en *The Americas* 70 (2013) pp. 203-235.

Téllez Nieto, H. y J. M. Baños Baños, “Traducciones bíblicas en lenguas indoamericanas: el Evangelionario náhuatl de la Biblioteca Capitular de Toledo (mss. 35-22)”, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 113 3-4 (2018) pp. 656-689.

Téllez Nieto, H., “Noticia de una falsificación de la Psalmodia christiana de fray Bernardino de Sahagún”, en *Legajos* 11, 2016, pp. 13-36

Zimmermann, G., *Briefe der indianischen Nobilität aus Neuspanien an Karl V und Philipp II um die Mitte des 16. Jahrhunderts* (Hamburg:

Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte) München: Im Kommissionsverlag Klaus Renner, 1970.

Zwartjes, O., ed. *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica* (siglos XVI–XVII), Ámsterdam– Atlanta, Rodopi, 2000.

Notas sobre el carácter corporal del alma en la Galia del siglo V.

Notes on the corporal character of the soul in fifth century Gaul.

Estefanía Sottocorno
UNTREF/UBA
estefania1978@hotmail.com

Fecha de recepción: 30/11/2018

Fecha de aceptación: 23/12/2018

Resumen

En los escritos de varios teólogos galos que comparten una visión adversa respecto de la soteriología agustiniana es posible apreciar una comprensión del alma en términos de corporeidad, en estrecha vinculación con debates contemporáneos, especialmente los relativos a la gracia y los cristológicos. La posición gala registra antecedentes dentro de las tradiciones griega y latina, así como ramificaciones de interés en el horizonte de la escuela de Antioquía.

Palabras clave: cuerpo – alma – espíritu – Trinidad – gracia

Abstract

In the writings of several Gallic theologians who share an adverse view of Augustinian soteriology, it is possible to appreciate an understanding of the soul in terms of corporeity, in close connection with contemporary debates, especially those related to grace and the Christological ones. The Gallic position records antecedents within the Greek and Latin traditions, as well as ramifications of interest on the horizon of the school of Antioch.

Key words: body – soul – spirit – Trinity - grace

Este trabajo surge de la observación del desarrollo de una serie de nociones específicas relativas a la condición y naturaleza del alma entre los defensores de la soteriología antiagustiniana, con epicentro en los ámbitos monásticos del sur de Galia, hacia fines del siglo V: nos

referimos a aquel frente identificado como “semipelagiano”⁶⁵ que, desde sus avanzadas en Marsella y Lérins, propone una visión más moderada de la redención del hombre, a partir de la idea de una sinergia o colaboración entre la gracia divina y el libre albedrío⁶⁶. Así, será de nuestro interés constatar si estas nociones son consistentes con tal soteriología, es decir, si conforman un sistema coherente para la interpretación y comprensión de este aspecto puntual de la teología –y en este caso, además, si juegan algún rol en la configuración de su cariz polémico en relación a Agustín–; asimismo, rastrear eventuales antecedentes y vinculaciones personales y/o doctrinales entre sus propaladores.

El punto de partida óptimo para la presente investigación ha resultado ser el *De dogmatibus ecclesiasticis*, tratado atribuido a Genadio de Marsella con notable consenso, básicamente en razón de su tipología textual. Y es que por contraste con su más célebre *De viris illustribus*, un catálogo de figuras señaladas en términos de actividad literaria y doctrinal, *De dogm. ecc.* puede ser incluido en la tradición de

⁶⁵ El término “semipelagianismo”, por el que hoy se conoce la posición contraria a Agustín en este debate, surgirá sólo a fines del siglo XVI, en el contexto de las reacciones que provoca el escrito *Concordia liberiarbitri cum gratiaedonis*, del jesuita Luis de Molina, publicado en Lisboa, en 1588. Éste es acusado de pelagiano por los dominicos y la expresión “semipelagianos” comienza a ser utilizada para designar a los monjes marselleses, con cuya doctrina era vinculado Molina. Aparece en una censura del obispo de Segovia, Pacheco, en 1594, en un informe de Henríquez S. J. en 1597, en un texto dirigido por los dominicos al cardenal Madrucci en 1600. Hasta el 1610, sin embargo, año en que el término se torna de uso corriente, es posible encontrarlo junto a las denominaciones aplicadas tradicionalmente a los monjes de Marsella, *i.e.*, *Massilienses*, *Pelagianorumreliquiae*. V. Jacquin, M. "À quelle date apparaît le terme 'Semipélagien'?", en RSR 1, 1907, 506-508; Solignac, A. "Semipélagiens", en Dictionnaire de spiritualitéascétique et mystique, XIV, París, 1989, pp. 556-568.

⁶⁶ Hemos expuesto más ampliamente estos temas en diversos artículos, v. “Semipelagianismo y disciplina monástica. Debates en torno a la gracia durante el siglo V”, en: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 44 (2012), pp. 201-229.

los símbolos.⁶⁷ Se trata, en efecto, de una colección de declaraciones sobre diferentes aspectos de la fe cristiana, de tono expositivo - prescriptivo antes que apologético, que tiene como propósito brindar a sus lectores una completa orientación dogmática, en un formato manejable y, por eso mismo, manifiestamente ventajoso en términos espirituales. Recordemos que Rufino caracterizaba el símbolo como insignia o identificación de un colectivo, en la medida en que reúne el conjunto de sus creencias. La formulación sucinta de las mismas, por lo demás, permite memorizarlas, convirtiéndolas en un vademécum y, eventualmente, en arma incisiva de ataque o en un escudo eficaz para la autodefensa (*Commentarius in symbolum Apostolorum* 2).

En este tratado, entonces, además de la consabida defensa del rol del libre albedrío como colaborador necesario con la gracia, precisamente en oposición a la tesis agustiniana de la exclusividad de la gracia en el plano soteriológico, encontramos una peculiar definición del alma humana en términos de corporeidad:

“Todas las criaturas son corpóreas: los ángeles y todas las virtudes celestes existen en un cuerpo, si bien no en la carne. Creemos, por lo tanto, que también las naturalezas intelectuales son corpóreas, puesto que se hallan espacialmente limitadas, como el alma que está contenida en la carne y los demonios que, por su sustancia, son naturalezas angélicas”(c. 12).

De lo cual parece inferirse: “Nada incorpóreo ni invisible existe en

⁶⁷En este sentido, remitimos a los lectores a nuestro texto “*De dogmatibus ecclesiasticis* de Genadio de Marsella en la tradición de los símbolos”, en: Circe, de clásicos y modernos 20/2. (julio-diciembre 2016), pp. 147-157.

la naturaleza, a excepción de Dios, quien es Padre, Hijo y Espíritu santo. Y justamente se lo considera incorpóreo, puesto que está en todas partes, llenando y sosteniendo todo, invisible para todas las criaturas, ya que es incorpóreo” (c. 11).⁶⁸

El área gala.

En el entorno inmediato de Genadio, esta misma idea se registra de modo conspicuo en la controversia que surge entre Fausto, el obispo de Riez a quien Genadio había exaltado especialmente en el ya mencionado catálogo por su libro *De gratia*, y el sacerdote Claudiano Mamerto, hermano del obispo de Vienne. La misma gira en torno de la condición del alma y toma impulso a raíz de la opinión que Fausto manifiesta al respecto en su epístola 3, dirigida a un obispo sin identificar y cuyo principal interés es la impugnación de las desviaciones arrianas. En este marco, Fausto, al igual que Genadio, afirma el carácter local del alma y por ende su relación con la categoría de la cantidad: “¿Cómo podría no ser local el alma que se halla inserta en los miembros y ligada a las vísceras y que sólo puede desplazarse a través de los movimientos del pensamiento, mientras se mantiene encerrada dentro del cuerpo de manera sustancial?”.⁶⁹

Tal posicionamiento es clave para atacar la tesis arriana según la cual el Hijo no se encuentra en pie de igualdad respecto del Padre, ya

⁶⁸ Hemos trabajado a partir de la edición crítica de C. H. Turner, publicada en *JThS* 7, 1905, 78-99; *JThS* 8, 1906, 103-114; en todos los casos, las traducciones al castellano de las fuentes citadas son nuestras.

⁶⁹ Engelbrecht, A. *Fausti Reiensis Opera*, Viena, 1891 (CSEL 21). Para un comentario actualizado, v. Neri, M. *Dio, l'anima e l'uomo*, Roma, Aracne, 2011.

que permite a Fausto asegurar que la verdadera fractura no se da al interior de la Trinidad, *ousía* homogénea, sino entre la divinidad creadora y todas las criaturas, “limitadas desde el inicio por el espacio”, según subraya en la mencionada epístola, para sentenciar a continuación: “sólo Dios es entonces incorpóreo, en tanto inasible y al mismo tiempo difuso en todas partes; no ha tenido origen a partir de ninguna criatura dotada de materia y, por lo tanto, el Hijo es coeterno con el Padre, sin estar sujeto a un acto creador ni limitado a un inicio”.

En el mismo escrito hace hincapié, además, en que el estatuto corporal del alma es la condición de posibilidad para la instancia última y definitiva en la historia de la humanidad, que es precisamente el Juicio. En efecto, a partir de los resultados del mismo el alma será locamente destinada ya al paraíso, ya al infierno y, en este último caso, es precisamente en su cuerpo donde experimentará los efectos negativos de su condena eterna: “¿Dónde acaso sentirá, si no en el cuerpo, el fuego que ha sido dispuesto por el diablo y sus ángeles?”.

Sin salir de la esfera de influencia genadiana, la tesis del alma corporal es sostenida también por Casiano, conocedor de primera mano de las tradiciones cenobíticas orientales y propulsor de las mismas en territorio galo; de hecho, fue el fundador de San Víctor, en Marsella, con cuya comunidad Genadio debe haber interactuado. En sus *Collationes*, la tesis en cuestión aparece vinculada a sus preocupaciones ascéticas, puntualmente a sus reflexiones acerca de los asaltos que los demonios emprenden contra las almas, en particular las de los monjes, en el arduo escenario de su vida en el desierto. En este caso, el carácter corporal que

el alma comparte con los demonios explica que éstos últimos no puedan efectivamente ingresar en el alma y operar de manera directa sobre ella, siendo esta una prerrogativa exclusiva de Dios, en tanto único ser incorpóreo y simple de todo el universo. Así, en la *Collatio VII*, el padre espiritual Sereno explica a sus interlocutores:

“No penséis que estos fenómenos [la posesión] se deben a una infiltración de espíritus inmundos que penetran en la sustancia misma del alma, fundiéndose con ella, cubriéndola en cierta manera y profiriendo así discursos a través de la boca de quien los padece, pues no tienen esta potestad. Porque no se trata de socavar el alma, antes bien de debilitar el cuerpo [...] un espíritu puede impregnar una materia densa como nuestra carne, de hecho, nada le resulta más fácil, pero no puede unirse al alma, sustancia espiritual como él, de manera tal que se imbrique uno y otra. Esto no es posible sino para la Trinidad, que penetra las sustancias intelectuales no sólo abrazándolas y envolviéndolas, sino también filtrándose y expandiéndose en ellas, como una sustancia incorpórea dentro de un cuerpo”.⁷⁰

Todo lo cual supone, entonces, que estos *spiritus immundi* no conocen directamente nuestros pensamientos, sino que los infieren de los indicios exteriores que les ofrecemos, tales como las expresiones verbales o la gestualidad corporal. En el símbolo genadiano, las noticias 47-49 manifiestan las mismas preocupaciones:

“Tenemos certeza de que el diablo no ve las cavilaciones íntimas del alma,

⁷⁰V. Pichéry, E. Jean Cassien, *Conférences*, SC 42 bis, París, 1955.

sino que las infiere a partir de los movimientos del cuerpo y los indicios de las afecciones. Los secretos del corazón, sin embargo, sólo son conocidos por Aquel a quien se dice: Solamente tú conoces los corazones de los hijos de los hombres” (c. 47).

“No creemos que los demonios se introduzcan sustancialmente en el alma, sino que se le unen por aplicación y presión. Introducirse en la mente sólo es posible para quien la ha creado: aquel que puede llevar a cabo su obra, permaneciendo incorpóreo por naturaleza”(c. 49).

El corolario de estas apreciaciones es coincidente con las afirmaciones de Genadio y Fausto, a saber, nada hay incorpóreo a excepción de Dios, convicción que redundaba en todos los casos en el fortalecimiento de la ortodoxia nicena –carácter inescindible y uniforme de la sustancia de la Trinidad–, tanto como de la soteriología de estos teólogos galos –o al menos, afincados en Galia–, adicta al cultivo de las prácticas ascéticas y expectante respecto de una escatología que deberá atenerse a los méritos y torpezas terrenales, bajo la responsabilidad de cada individuo, aun cuando éste cuente con el auxilio divino. En este sentido, basta recordar la presentación de Sereno que nos ofrece Casiano, a manera de introducción a la *collatio* referida: “...un hombre de la más alta santidad y abstinencia, cómo alcanzó tan eminente pureza de la carne, apoyado sobre la gracia de Dios, es lo que estimo necesario explicar en lo que sigue”.

Algunos antecedentes griegos.

Alejándonos ahora del área gala y en la medida en que la distancia nos

permita ponderar eventuales influencias sobre la misma, digamos que la figura de Evagrio Póntico resulta clave para tal propósito. En primer lugar, porque ha tenido impacto notorio en la producción de Casiano: sin duda, su trabajo en torno a los diferentes vicios y su relación con sendos espíritus demoníacos⁷¹, así como la potestad relativa de los mismos sobre el alma humana es deudor del *Tratado práctico* de Evagrio⁷².

Evagrio había nacido a mediados del siglo IV en la provincia romana del Ponto y entabló tempranamente relaciones con los teólogos capadocios, con los que debe haberse iniciado en la lectura de Orígenes, dado que a Basilio y Gregorio de Nacianzo se ha atribuido la *Filocalia*, compilación de extractos de la obra de aquél. Tras su paso por Constantinopla, estuvo en Jerusalén y probablemente por influjo de Melania la Vieja se consagró a la vida monástica, retirándose luego a Egipto, entre aquellos actores históricos que tuvieron que exiliarse hacia comienzos del siglo V, afectados por los embates de Epifanio y luego del propio obispo Teófilo y hasta Jerónimo, enemigos del llamado origenismo, o más precisamente de ciertas tesis como la preexistencia del alma y la doble creación divina, a las que Evagrio adhería. Sin embargo, no fue víctima de las persecuciones antiorigenistas, ya que había muerto en 399, aunque la transmisión de su producción literaria se ha resentido indudablemente en razón de tal contacto. En cambio, oriundo de *Scythia Minor* también radicado entre los monjes egipcios, Casiano

⁷¹Peretó Rivas, R. “Evagrio Póntico y la acedia. Entre ángeles y demonios”, en: *Studia Patristica* 67, Leuven, Peeters, pp. 239-245.

⁷²V. la traducción comentada de L. Dattrino: *Trattato pratico sulla vita monastica*, Roma, Città Nuova, 1998.

tuvo que refugiarse junto a Juan Crisóstomo, antes de instalarse en Marsella.

En base a esta breve referencia biográfica sobre Evagrio, es fácil notar entonces que su influencia visible sobre Casiano es especialmente relevante porque debe haber constituido un canal privilegiado de transmisión de las ideas de Orígenes a nuestra área de interés en el sur de Galia. En cuanto al estatuto corporal de las almas y las otras sustancias espirituales, ángeles y demonios, efectivamente, la posición de Evagrio es dependiente de las teorías de Orígenes:

“Los cuerpos de los demonios tienen efectivamente color y forma, pero escapan a nuestra percepción sensorial, porque su disposición no es similar a la de los cuerpos que captan nuestros sentidos. De hecho, cuando quieren presentarse ante los hombres, asumen una semejanza con éstos últimos, sin manifestar nunca sus propios cuerpos” (KG I, 22).⁷³

Recordemos que al decir de Orígenes, “la figura y el aspecto externo, como quiera que fuesen, del cuerpo demoníaco no es similar a este cuerpo nuestro, denso y visible” (*Peri Arch.* I, 8).⁷⁴

Lo es asimismo de las tesis más controvertidas, como señalamos anteriormente, que tienen que ver con la preexistencia de los seres racionales, frutos de una primera creación, en que éstos no se diferenciaban unos de otros; en efecto, sólo lo harán debido a su posterior caída y según la medida en que cada uno haya abusado de su libre albedrío, tornándose entonces sustancias espirituales corpóreas y

⁷³ V. Ramelli, *I. Evagrius's Kephalaia Gnostika*, Atlanta, SBS, 2015.

⁷⁴ V. Simonetti, *M. Origene. I principi*, Torino, UTET, 2010.

además encarnadas, ocasión de una segunda creación. Digamos claramente que los teólogos galos no suscriben estos posicionamientos y, en el caso de Genadio, encontramos una impugnación explícita en su ya referido símbolo:

“Las almas de los hombres no se encuentran desde el principio entre las otras naturalezas intelectuales ni son creadas simultáneamente, como pretende Orígenes ni tampoco son producidas junto con los cuerpos por medio del coito, como si estuvieran sometidas al orden natural, según afirman algunos latinos atrevidos. Decimos, antes bien, que sólo el cuerpo es producido por la cópula de la pareja, que sólo el Creador de todas las cosas conoce la creación del alma” (c. 14).

En relación a la influencia ejercida por las obras de Orígenes y Evagrio, resulta significativo el pasaje con el que concluye el símbolo genadiano, cuyo contenido está en sintonía con el énfasis de aquellas obras en la posibilidad que abre esta instancia de encarnación para revertir progresivamente la situación del hombre caído, mediante las buenas acciones que sacan provecho de la imagen, tratando de cultivar la semejanza, según la terminología del libro del *Génesis*:

“Puesto que los innovadores dicen que sólo el alma ha sido creada a imagen de Dios y creyendo rectamente que Dios es incorpóreo, creen también que el alma es incorpórea, afirmamos sin titubear que la imagen se encuentra en la eternidad y la similitud, en las costumbres” (c. 54).

Aclaremos que para Genadio el proceso de tal mejoría no es

definitivo ni conduce a una identificación con la situación original, que llevaría a la redención de todas las criaturas, incluido el mismísimo diablo: “No debemos creer que tras la resurrección y el juicio se volverá a la situación primitiva, como imagina Orígenes, para que los demonios y los hombres impíos se purifiquen mediante el sufrimiento y las criaturas recuperen su condición angélica y moren en compañía de los justos...” (c. 9). Probablemente, en este mismo horizonte se mueva la impugnación que leemos en la noticia 36: “No creamos que los elementos, esto es, el cielo y la tierra, vayan a ser destruidos por el fuego”, puesto que Orígenes postulaba la apocatástasis, esto es, regreso al punto de partida, restablecimiento o purificación final de todos los seres a través del fuego y por voluntad divina, pues tal como sostiene en *Peri Arch.* I, 6, 2, “siempre fue semejante el fin a los comienzos”.

Así, en varios teólogos galos que comparten una visión adversa respecto de la soteriología agustiniana es posible apreciar una comprensión del alma en términos de corporeidad, en estrecha vinculación con debates contemporáneos. En este sentido, destacamos la preocupación por desacreditar la heterodoxia arriana, subrayando la homogeneidad sustancial de las personas de la Trinidad, frente a la disrupción que supone toda criatura que, por el hecho mismo de ser creada, queda sometida a las dimensiones temporales y espaciales propias de los cuerpos y a las que es íntegramente ajena la divinidad. Asimismo, cabe mencionar la disputa relativa a la salvación del alma y los roles respectivos de la gracia y el libre albedrío, observando sobre todo las preocupaciones ascéticas de todos estos autores, vinculados de

manera más o menos cercana a las tradiciones y prácticas monásticas, así como la caracterización de los vicios vinculados a distintos demonios y su injerencia particular sobre las almas, junto con los remedios para contrarrestar sus efectos perjudiciales.

Omne quod est, corpus est sui generis.

Habiendo considerado además la importancia de los desarrollos especulativos de figuras como Orígenes y su epígono Evagrio, en cuanto fuentes de peso para la implantación y el cultivo de esta corriente en Galia, y sobre todo en razón del fuerte vínculo que destacamos entre la tesis del alma corporal y la defensa de la ortodoxia, no quisiéramos dejar de mencionar la figura del teólogo africano Tertuliano. Sin duda, hay que contarlo entre aquellos “latinos atrevidos” que Genadio criticaba en *De dogm. ecc.* 14, en su calidad de representantes del traducianismo. Y, por cierto, quién más osado que Tertuliano, que interpretó de manera radical la cuestión que nos interesa, a saber, *Omne quod est, corpus est sui generis*, “todo lo que es, es algún tipo de cuerpo”⁷⁵. De este modo, sostiene el estatuto corpóreo no sólo del alma, sino de todo lo que existe, incluido el propio Dios, forjando una cláusula que garantiza la plena realidad aun para las sustancias invisibles, con el propósito verosímil de combatir posiciones disidentes, en su caso, de paganos y cristianos partidarios de la gnosis, como los docetistas que, al negar la realidad de la carne de Cristo, la convertían en mera apariencia y anulaban el rol de la encarnación. Por eso, Agustín comenta al respecto

⁷⁵*De carne Christi* 11, 4 (CCL 895).

en su *De haeresibus* 86: “no pudo pensar en ella [el alma] como incorpórea, y temió que no fuese nada si no se la denominaba cuerpo; por eso tampoco pudo pensar de otra manera acerca de Dios”.

Tertuliano se mostraba intensamente marcado por las doctrinas estoicas⁷⁶, en particular, las del médico Sorano, como él mismo reconoce en su tratado *De anima*⁷⁷. Con todo, como J. Daniélou⁷⁸ señala oportunamente, el africano adapta la noción estoica de corporeidad a su propia lógica explicativa, estableciendo una nítida jerarquía ontológica, donde Dios es precisamente la instancia más corporal porque es también la realidad más densa y contundente. En este marco, asimismo, enfoca el alma como sustancia única capaz de desarrollar la inteligencia y la libertad como funciones propias.

Genadio entre los sirios - Conclusiones

Esta tesis de Tertuliano, a favor del carácter simple o no compuesto del alma y de la consiguiente identidad entre el alma y el espíritu, nos conduce a una última alusión a las ideas de Genadio en el ámbito de la psicología. En efecto, en *De dogm. ecc.* 15 leemos:

“Y sostenemos que no hay dos almas en un único hombre, como escriben algunos sirios, una animal, que animaría el cuerpo y se hallaría mezclada con la sangrey otra espiritual, que dirigiría la razón, sino que en el hombre existe una y la misma alma, que en sociedad con el cuerpo lo vivifica y que dispone según la razón, conservando la libertad del arbitrio, de manera tal que,

⁷⁶Verbeke, G. *L'évolution de la doctrine dupneumadu stoïcisme à S. Augustin*, London, Garland, 1987.

⁷⁷*Acerca del alma*, Madrid, Akal, 2001.

⁷⁸Daniélou, J. *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid, Cristiandad, 2006, pp. 185 y ss.

meditando de acuerdo con su sustancia, elija lo que quiera”.

El pasaje ofrece varios focos de interés. En principio, la identificación de estos sirios, en confrontación con los cuales Genadio termina de delinear su concepción del alma, al tiempo que toma distancia de la tradición filosófica helénica. En este sentido, encontramos que en *De vir. ill.* 12 el marsellés aporta la clave para la lectura apropiada de la cita anterior:

“Teodoro, sacerdote de la iglesia de Antioquía, hombre locuaz y perito en la ciencia, escribió quince libros –unos quince mil versos– Sobre la encarnación de Dios contra los apolinaristas y los anomeos, donde muestra mediante un razonamiento impecable y testimonios de las Escrituras que Cristo posee la plenitud de la divinidad así como la plenitud de la humanidad. Enseña, asimismo, que el hombre consta sólo de dos sustancias, a saber, alma y cuerpo, que la sensibilidad y el espíritu no son sustancias diferentes, sino funciones innatas del alma, por medio de las cuales retiene el aliento vital, ejerce la facultad racional y habilita la sensibilidad del cuerpo. El decimocuarto libro de su obra trata – piadosamente y apoyándose en la autoridad de las Escrituras– de la única naturaleza incorpórea, increada además y dueña de todas las cosas, *i.e.*, la de la santa Trinidad, y de la razón de las criaturas. El decimoquinto libro confirma y refuerza la totalidad de la obra mediante las tradiciones de los Padres”⁷⁹.

Este sacerdote de Antioquía había estudiado en la escuela de Libanio, fue discípulo de Diodoro de Tarso y condiscípulo de Juan Crisóstomo, antes de convertirse en el obispo de Mopsuestia, en Cilicia,

⁷⁹Richardson, E. C. TU 14, Leipzig, 1896.

en 392⁸⁰. Murió en 428, previamente a la condena del nestorianismo, pero su nombre quedó desafortunadamente asociado al de Nestorio, así como al de Pelagio, probablemente en razón de una tradición textual espuria que se remonta a su enemigo doctrinal, Cirilo de Alejandría y un seguidor de éste, el traductor latino Mario Mercator. De hecho, será condenado en el concilio de Constantinopla de 553; en cambio, asumirá un rol relevante en la escuela de Edesa, que lo conoce a través del trabajo de los traductores al siríaco, como Ibas, hasta convertirse en el intérprete bíblico por antonomasia. Efectivamente, el debate sobre el particular permanece abierto entre quienes defienden la ortodoxia del antioqueno y quienes la impugnan, a partir de un corpus textual muy complejo, teniendo en cuenta que el único tratado que se ha conservado completo en su original griego es el *Comentario sobre los doce profetas menores*, mientras que el resto de los testimonios proceden de traducciones al siríaco y latín o de fragmentos incluidos generalmente en cadenas exegéticas⁸¹.

Como se puede observar, Genadio, que desacredita a Nestorio en *De vir. ill.* 44, desconoce la tradición adversa a Teodoro, antes bien elogia su esfuerzo para combatir herejías trinitarias y cristológicas, aspecto central de su tratado en cuanto criterio para calificar de “ilustre” a un escritor eclesiástico. Ahora bien, la noticia sobre Teodoro alude a un escrito en contra de otro sirio, Apolinar, de sólida formación retórica y que había sido elevado al obispado de Laodicea, verosímilmente

⁸⁰Quasten, J. *Patrología* II, Madrid, BAC, 1977, pp. 446 y ss.

⁸¹Dunphy, W. “The Pelagians and their Eastern (Antiochene) Sources: Theodore of Mopsuestia on Lk 2.52 in the Liber de Fide by Pseudo-Rufinus?”, en: *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 58 (2012), pp. 97-111.

favorecido por su amistad con Atanasio y protegido durante largo tiempo, hasta la condena de 381. Y es que, para combatir el arrianismo, sostuvo la unidad de la divinidad y la humanidad en Cristo, pero dio lugar a una nueva herejía que adoptaba ideas del platonismo y afirmaba que Cristo asume el cuerpo y el alma irracional del hombre (*psyché*), pero no su alma racional (*nous*), ya que ésta es la causa de la autodeterminación hacia el bien o el mal y el agente responsable por el pecado, del cual Cristo debe verse libre⁸².

Sin duda, ésta es la tripartición antropológica que Genadio impugna en *De dogm. ecc.* 15, haciendo manifiesta su postura cristológica ortodoxa que, entiende, coincide con la Teodoro, enemigo de herejes. Desde este punto de vista, las dos naturalezas que confluyen en la segunda persona de la Trinidad, plenamente humana y plenamente divina, imponen la unidad del principio anímico, guía del cuerpo sensible y susceptible de desplegar sus potencialidades intelectuales y morales. Y es precisamente esta unidad que vuelve inteligible la declaración incluida en *De dogm. ecc.* 2: “El alma no se halla privada de entendimiento y razón, como quiere Apolinar, ni la carne privada de alma, según dice Eunomio, sino que el alma posee razón y el cuerpo, sensibilidad, sufriendo a través de verdaderos sentidos los dolores de la carne en la pasión y antes de la pasión”.

La versión de Genadio sobre Teodoro de Mopsuestia se ve confirmada por la *Historia eclesiástica* de Teodoreto de Ciro, que en V.39, haciendo gala de un registro bélico exacerbado, alude a las luchas

⁸²Quasten, J. *Op. cit.*, pp. 420 y ss.

de Teodoro contra las “falanges heréticas” y las “bandas de piratas” comandadas por Arrio, Eunomio y Apolinar⁸³. Teodoreto fue probablemente un discípulo de Teodoro y apoyó abiertamente a Nestorio en contra de Cirilo, aún tras la condena de 431. Sin embargo, más tarde suscribió junto con éste un “símbolo de unión” y gozó del apoyo de Marciano, emperador que convocó en 451 el concilio de Calcedonia; la instancia de 553, sin embargo, le resultaría tan hostil como a Teodoro.⁸⁴

Genadio cuenta también a Teodoreto entre sus hombres ilustres⁸⁵, afirmando conocer sus escritos relativos a la encarnación y ponderando sus embates contra Eutiques, mientras que nuevamente omite toda alusión a sus simpatías nestorianas, probablemente porque la redacción del pasaje en cuestión se sitúa entre el concilio de Calcedonia y el segundo de Constantinopla. Encontramos, además, la referencia a la ya mentada *Historia eclesiástica*, una prolongación de la obra homónima de Eusebio. Este último aspecto de la noticia genadiana aparece, no obstante, dudoso, puesto que leemos allí que el trabajo de Teodoreto se prolongaba hasta su propia época, o más bien, hasta el momento de su muerte, bajo el reinado de León el Tracio, que asume el poder el mismo año en que el obispo de Ciro muere, en 457. Sin embargo, se nos han transmitido sólo cinco libros del trabajo referido, concluyendo el libro quinto precisamente en 428, con la noticia sobre Teodoro y relegando

⁸³*Histoire de l'Église*, París, D. Foucault, 1886.

⁸⁴ V. la nota introductoria de P. Canivet a su edición del tratado de Teodoreto *Thérapeutique des maladies helléniques*, SC 57, París, 1958.

⁸⁵*De vir. ill.* 90.

por tanto la crisis nestoriana y sus consecuencias⁸⁶.

En todo caso, también entre estos escritores sirios se verifica la conexión entre las visiones antropológicas y psicológicas, por un lado, y la necesidad más o menos coyuntural de enfrentar posiciones consideradas heréticas, en el plano trinitario – cristológico, por otro. De la Galia de Genadio a la Edesa de Ibas, y tomando en consideración precedentes griegos y algún autor excepcional en este marco, como el taxativo Tertuliano, esta conexión no debería entenderse de un modo sencillamente mecánico, sino como respuesta posible ante elementos contextuales que reconfiguran periódicamente los bordes de la ortodoxia y que parecen haber funcionado como estímulos para la reflexión y el desarrollo de interpretaciones propias, en un marco más amplio de circulación e intercambio de ideas y textos entre los actores históricos de los ámbitos mediterráneos tardoantiguos.

⁸⁶Nos ocuparemos de esta cuestión extensamente en un artículo de próxima publicación.

Bibliografía

Fuentes

Evagrio Pontico, *Trattatopraticosulla vita monastica*, Roma, CittàNuova, 1998.

Fausto de Riez, *Opera*, Viena, 1891.

Genadio de Marsella, *De dogmatibus ecclesiasticis*, en *JThS* 7 (1905), pp. 78-99 y *JThS* 8 (1906), pp. 103-114.

Genadio de Marsella, *De viris illustribus*, TU 14, Leipzig, 1896.

Jean Cassien, *Conférences*, SC 42 bis, París, 1955.

Origene, *I principi*, Torino, UTET, 2010.

Tertuliano, *Acerca del alma*, Madrid, Akal, 2001.

Tertuliano, *De carne Christi* 11, 4 (CCL 895).

Théodoret de Cyr, *Histoire de l'Église*, París, D. Foucault, 1886.

Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladieshelléniques*, SC 57, París, 1958.

Ensayos y artículos

Daniélou, J., *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid, Cristiandad, 2006.

Dunphy, W., "The Pelagians and their Eastern (Antiochene) Sources: Theodore of Mopsuestia on Lk 2.52 in the Liber de Fide by Pseudo-Rufinus?" en *Revue d'étudesaugustiniennes et patristiques* 58 (2012), pp. 97-111.

Jacquin, M., "À quelle date apparaît le terme 'Semipélagien'?" en *RSR* 1 (1907), pp. 506-508.

Neri, M. *Dio, l'anima e l'uomo*, Roma, Aracne, 2011.

Peretó Rivas, R., "Evagrio Póntico y la acedia. Entre ángeles y demonios", en *Studia Patristica* 67, Leuven, Peteers, pp. 239-245.

Quasten, J., *Patrología II*, Madrid, BAC, 1977.

Ramelli, I., *Evagrius's Kephalaia Gnostika*, Atlanta, SBS, 2015.

Solignac, A., "Semipélagiens", en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XIV, París, 1989, pp. 556-568.

Verbeke, G., *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, London, Garland, 1987.

Pico y Faber: dos estrategias cabalísticas (Parte I)

Pico and Faber: two cabalistic strategies (Part one)

Carlos Manuel Garcia
Universidad de Buenos Aires
carlosmgarcia1992@gmail.com

Fecha de recepción: 12/10/2018

Fecha de aceptación: 15/12/2018

Resumen

El presente trabajo busca comparar las trayectorias eruditas de dos importantes pensadores del Renacimiento, a saber Jacques Lefèvre d'Étaples y Giovanni Pico della Mirandola. Nos interesa recuperar la circulación que estos agentes culturales dieron a los textos que expresaban sus prácticas y representaciones cabalísticas y entender las estrategias que fijaron para lograr evitar la censura y persecución del poder religioso.

Palabras clave: Pico – Faber – Prácticas y representaciones cabalísticas – Estrategias de producción y circulación.

Abstract

The present work seeks to compare the erudite trajectories of two important thinkers of the Renaissance; Jacques Lefèvre d'Étaples and Giovanni Pico della Mirandola. We are interested in recovering the circulation that these cultural agents gave to their texts; in particular those which expressed their practices and cabalistic representations. Furthermore, this scope aims to understand the strategies they set to avoid censorship and persecution of religious power.

Key-words: Pico – Faber – Cabalistic practices and representations – Production and circulation strategies.

Introducción

Repensar los problemas entre poder y cultura se ha vuelto una actividad

cada vez más importante a la hora de iniciar una investigación histórica que intente problematizar y encontrar algunas respuestas provisionarias sobre sucesos acontecidos en el pasado.⁸⁷ Podemos estar seguros de que cualquier historiador que ponga especial énfasis en comprender los elementos y procesos que han conformado el Renacimiento, no puede dejar librado al azar el campo de correlaciones y luchas de poder, que se hace carne en las experiencias culturales de dicha época.

En este trabajo realizaremos el ejercicio de investigar ese campo. Como eje de análisis nos centraremos en la vida y obra, sumado a las prácticas y representaciones culturales de dos cabalistas cristianos⁸⁸ del Renacimiento⁸⁹, a saber, Giovanni Pico della Mirandola⁹⁰ y Jacques Lefèvre d'Étaples.⁹¹ Nuestra finalidad es intentar observar cómo, por qué

⁸⁷ Al respecto, es fundamental consultar Campagne, F. (ed.), *Profetas en ninguna tierra: Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo, 2016; de Certeau M., *La fábula mística: siglos XVI - XVII*, México D. F., Universidad Iberoamericana, 2004, p. 131.

⁸⁸ Entendemos por cábala cristiana a la resemantización y resignificación de ciertas prácticas y representaciones surgidas en la cultura erudita judía, que hicieron algunos hombres del Renacimiento. Para ello, véase Dan J., *Kabbalah: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2006. cap. 5-Modern Times I: The Christian Kabbalah.

⁸⁹ Para dicho problema es insoslayable consultar el ya clásico Blau J.L., *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York, Columbia University Press, 1944.

⁹⁰ Las biografías de Pico son muchas. De principal consulta han sido Garin, E., *Pico della Mirandola. Vita e Dotrina*, Firenze, E. Ariani S.A., 1936, *passim*; y la reconstrucción cronológica que el Dr. Julián Barenstein realizó sobre el Conde de Mirandola en Barenstein, J. *Revolutio Alphabetaria. El lenguaje filosófico como método de conversión religiosa en Ramon Llull y Giovanni Pico della Mirandola*, Buenos Aires, PhD. Diss, UBA, 2015.

⁹¹ Para una biografía de Faber, ver Balley N., *Autant qu'homme de France: Le rôle de Jacques Lefèvre d'Étaples dans la redécouverte et la diffusion des traductions latines de textes grecs*, Paris, Thèse Ecole nationale des Chartes, 1990.

y con qué elementos construyeron y fundamentaron sus reflexiones, al mismo tiempo que buscaremos hacer visibles las estrategias que estos cabalistas cristianos trazaron para evitar la persecución del poder político-religioso de su tiempo.⁹²

1. Giovanni Pico della Mirandola.

Alrededor del año 1477, con sólo 14 años, Giovanni Pico della Mirandola ingresó en la Universidad de Bolonia, con la finalidad de realizar estudios en derecho canónico⁹³. En aquel lugar manifestó una especial destreza para la filosofía, por lo que sus intereses académicos hicieron a un lado las cuestiones eclesiales y se centró en aquellas más relacionadas con temas filosóficos. Luego abandonó su estadía en Bolonia y recorre Ferrara y Padua. Para el año 1482 llegó a Florencia, e ingresó al círculo neo-platónico, espacio donde tuvo su primer contacto con quien iba a ser uno de sus maestros y mentores; Marsilio Ficino.⁹⁴

Después de realizar un viaje a París, en 1486 regresó a Florencia, pasó por Arezzo (donde secuestra a una dama que estaba relacionada

⁹² El concepto “estrategias” corresponde a una categoría sociológica que hace hincapié en ciertas prácticas llevadas adelante por agentes culturales, que buscan eludir el control de aparatos hegemónicos a nivel social, político, religioso de una época. En este caso particular y aplicado a la estructura de poder confesional, es insoslayable repasar ciertas nociones de dicho campo en Bourdieu, P., « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, Vol. 12, n.º No. 3 (Jul-Sept 1971), pp. 295-334.

⁹³ Garín, E., *Pico della Mirandola...* p 2.

⁹⁴ Della Torre, A., *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Le monnier, 1902, pp. 750-751.

con la familia de los Médici) y más tarde por Perugia y Roma.⁹⁵ Es en Perugia donde Pico comenzó a realizar un estudio intensivo y profundo de las lenguas orientales y de las doctrinas cabalísticas judías⁹⁶, algo que sería central en su pensamiento.⁹⁷ Al mismo tiempo Pico escribe allí sus famosas *Conclusiones DCCCC*, conocidas por nosotros como las “Novecientas Tesis”, destinadas a ser discutidas en Roma, de manera pública durante los primeros meses de 1487. En ellas, hacía frente a los campos más vastos de la filosofía y la teología, los cuales Pico anhelaba entrecruzar en un sistema integral.⁹⁸ Coincidimos en este punto con Wouter Hanegraaff, quien expresa que era algo común en los eruditos renacentistas el llevar adelante debates públicos sobre temáticas específicamente ligadas a problemas de campos del conocimiento o la teología, pero el caso de Pico es paradigmático porque representaba en primera instancia dos situaciones que no eran comunes a la época⁹⁹. Primero la magnitud y la cantidad de tesis que buscaba discutir con sus

⁹⁵ Para un análisis pormenorizado del incidente, ver Del Piazzo, M., “Nuovi documenti sull'incidente aretino del Pico della Mirandola”, en *Rassegna degli archivi di stato* 23 (1963), pp. 271-290, De Lubac, H., *Pico della Mirandola*, Milano, Jaka Book, 1994, pp. 12-102 y Berti, D., “Intorno a Giovanni Pico della Mirandola. Cenni e documenti inediti” en *Rivista contemporanea* 7/16 (1859), pp. 32-46.

⁹⁶ Sobre esta cuestión es determinante consultar Wirszubski C., *Pico Della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1989, cap. 1 The Place of Hebrew in Pico's Kabbalistic Studies.

⁹⁷ Cf. Wirszubski, C., *Op. Cit.*, pp. 53-55.

⁹⁸ Cassirer, E., “Giovanni Pico Della Mirandola: A study in the History of Renaissance Ideas.” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, No. 2. (1942), pp 131-144.

⁹⁹ Hanegraaff, W, J., *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, New York, Cambridge University Press, 2012, pp. 57 y 58.

contrincantes era de un número ampliamente superior al común,¹⁰⁰ al mismo tiempo que intentaba poner en juego la defensa de un sistema integrado de ideas con una uniformidad de criterio y una lógica basada en el uso de la cábala hebrea sobre todo, aunque también cimentada en tradiciones zoroástricas, neoplatónicas, griegas, caldeas, egipcias y otras¹⁰¹, pero adaptadas al marco cristiano para encontrar o -mejor dicho- recuperar antiguos saberes, que confirmaban tal dogma.¹⁰² En este punto queremos hacer especial énfasis, porque nos encontramos con una reinterpretación de los cánones de la cultura prescriptiva del poder religioso.¹⁰³ Pico, como hemos visto, provenía de una familia noble que contaba con poder e influencia en materia política.¹⁰⁴ Además de eso, comenzó su vida académica estudiando Derecho canónico y haciendo hincapié en temáticas referidas a la filosofía y la religión. Desde el primer instante que vio su vida relacionada con el conocimiento, se formó y absorbió los cánones culturales imperantes de su época, centrada en la lectura y la interpretación de las obras de los padres de la

¹⁰⁰ Pico della Mirandola, G., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486) The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, trad. Stephen Alan Farmer, Volume 167, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe, Arizona, Arizona Board of Regents for Arizona State University, 1998, p. X.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 43 y 44. Esta idea es importante de tener en mente, porque implica en última instancia, que el dogma cristiano estaba comenzando a ser revalidado por nuevas bases de certeza que nada tenían que ver con el dogma. Al respecto ver Schreiner, S., *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2011

¹⁰³ Cf. Gillespie, M. A., *The Theological Origins of Modernity*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008, *passim*.

¹⁰⁴ Cf. Garín, E., *La Revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Critica, 1984, p. 162.

Iglesia y de todos los libros sagrados, en clave "cristiana". El dominio de los estándares interpretativos sobre los cuales los pensadores y filósofos podían teorizar y expresarse, era férreamente controlado por el poder eclesial. La Iglesia y sus máximas autoridades imponían una manera estrictamente arbitraria de encarar el estudio de las obras sagradas y de expresar los resultados del mismo. Podemos decir que existía una cultura prescriptiva, diseñada desde la más conspicua elite político-religiosa, que no admitía una pluralidad de interpretaciones, sino que por el contrario, regulaba y estipulaba que todas las prácticas y representaciones de la sociedad estuvieran acorde a lo convenido por el poder. Ahora bien, cuando Pico della Mirandola escribe sus *novecientas tesis*, integra al dogma cristiano, y da por ciertas e igualmente importantes a las prácticas y representaciones propias del cristianismo, otras que estaban por fuera del canon sapiencial del catolicismo.¹⁰⁵ La finalidad de esta operación intelectual contenida en las tesis de Pico no es ir en contra del dogma cristiano, sino que dentro de esta conjunción realizada, el propósito perseguido por el pensador era demostrar que la integración efectiva de otros discursos al del cristianismo lo realizaba y lo reafirmaba; por tanto, no se constituía en un menoscabo de la autoridad del dogma¹⁰⁶. Pasemos a continuación a observar que comprendía la propuesta de Pico de una cábala cristiana. Sus objetivos en materia del

¹⁰⁵ Cf. Blum, P. R. "Pico, Theology, and the Church" en M.V. Dougherty, ed., *Pico Della Mirandola: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 37-60.

¹⁰⁶ Cf. Brian, O., "The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico della Mirandola's *Heptaplus* and Nahmanidean Kabbalah" *Rinascimento* 49:27 (2009), pp 27-43.

conocimiento quedan expresados de manera muy clara al mismo comienzo de las *novcientas tesis*:

*“De adscriptis Nvmero Noningentis, Dialecticis, Moralibvs, Physicis, Mathematicis, Methaphysicis, Theologicis, Magicis, Cabalisticis, cum suis, turn sapientum Chaldeorum, Arabum, Hebreorum, Graecorum, Aegyptiorum, latinorumque placitis disputabit publice Iohanes Pico Mirandulanus Concordie Comes; in quibus recitandis non Romanae linguae nitorem, sed celebratissimorum Parisiensium disputatorum dicendi genus est imitatus, propterea quod eo nostri temporis philosophi plerique omnes utuntur. Sunt autem disputanda dogmata, quod ad gentes attinet et ipsos heresiarchas seorsum posita, quod ad partes philosophiae promiscue, quasi per satyrani, omnia simul mixta.”*¹⁰⁷

El proyecto de Pico mantuvo algunas características comunes a su época, pero presentó otras nuevas. El elemento innovador que contenían las tesis de Pico refería a la inclusión de la *qabbaláh* judía a su corpus discursivo, en muchas de sus tesis. Al integrar la sabiduría que había sido formulada “de acuerdo a la opinión de los demás” y “de acuerdo a su propia opinión” Pico crea una nueva tradición que es la *cábala* cristiana. Historiográficamente hablando, el estudio de la *cábala* cristiana, comprendido como una interacción entre los discursos cristianos y judíos durante el Renacimiento, no ha sido atendido en los ámbitos

¹⁰⁷ Pico della Mirandola, G., *Pico's 900 Theses (1486)...*, p. 210.

académicos de una manera muy definida, hasta hace algunas décadas.¹⁰⁸ La dificultad inherente en cuanto a competencias lingüísticas y exegéticas, sumadas a los estudios por separado de las partes de dicha tradición (por un lado, los estudios de tradiciones cabalísticas judías y, por otro lado, el cristianismo herético no dogmático) hizo que la posibilidad del estudio de esta problemática quede en manos solamente de especialistas con profundos conocimientos filológicos en lengua hebrea. La aparición de los trabajos de Moshe Idel, discípulo de Gershom Scholem, los de Frances Yates y, una generación más tarde, los de Brian Copenhaver y Wouter Hanegraaff, han zanjado este problema historiográfico, injusto o indebidamente olvidado.¹⁰⁹

Uno de los elementos centrales remarcados por los historiadores culturales que han encarado el estudio de la cábala cristiana, es que la unión o la adopción de elementos cabalísticos judíos, a los preceptos cristianos, se justificaba mediante la idea de una “*Prisca Teología*”. La cábala judía era para los autores renacentistas una manifestación del saber de una antigua sabiduría divina y no algo separado de ésta¹¹⁰. Por tanto, ni siquiera Pico o los cabalistas cristianos que lo sucedieron, se

¹⁰⁸ Este campo de estudios hubiera tardado mucho más en constituirse sin el aporte de Gershom Scholem. Es fundamental consultar Scholem, G., *Origins of the Kabbalah*, (trad. Allan Arkush), Princeton, Princeton University Press – The Jewish Publication Society, 1987, *passim*.

¹⁰⁹ La mencionada importancia de los trabajos de Scholem se sumó al inaugural trabajo de Francis Yates sobre la tradición hermética. Estos dos mojonos historiográficos hicieron posible la profundización de los estudios cabalísticos desde una perspectiva histórica. Para eso, véase Yates, F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, Routledge and Keagan Paul, 1964, *passim*.

¹¹⁰ Hanegraaff, W. J., «Tradition», en Hanegraaff, W.J. (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden and Boston, Brill, 2006, 1125-35.

interesaron en el discurso esotérico que contenía la *qabbaláh* judía, sino que simplemente entendieron este saber cómo un producto de la sabiduría divina. Al ser Dios el autor de esa sabiduría, ésta no pertenecía en exclusividad a los judíos, sino que pertenecía a toda la humanidad. La veracidad del discurso cabalístico para estos cristianos, radicaba en la naturaleza divina de su procedencia; Dios había colocado este antiguo saber en el seno de las tradiciones judaicas, pero los judíos no podían comprender su significado verdadero¹¹¹. Necesitaban de una ayuda “cristiana” o por lo menos de los cristianos, para comprender este mensaje divino de manera total. En este nuevo marco de descubrimiento, la manifestación evidente a ratificar frente a los judíos era, en primera instancia, demostrarles cómo en sus escritos y tradiciones contenían una verdad, pero a su vez, cómo esa verdad no confirmaba, o por lo menos, no estaba de acuerdo con la religión judía, sino que era una revalidación evidente del mensaje cristiano. Poder afirmar el dogma cristiano usando como base los libros talmúdicos, era un argumento demoledor, y así lo pensaron los cabalistas cristianos.

Para justificarse, esta postura retomaba elementos de la “*Prisca Teología*”, que se podría entender como un mensaje de origen divino, transmitido de generación en generación, sólo para algunos pocos elegidos, manteniendo este saber antiguo en una clave hermética, a la que otros por fuera de este grupo no podían conocer ni acceder. Pico

¹¹¹ Lelli, F., “‘Prisca Philosophia’ and ‘Docta Religio’: The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought” *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 92, No. 1/. (jul. – oct., 2000), pp 53-99.

della Mirandola expresa que todos esos saberes antiguos, contenidos en los libros hebreos, pero también los saberes de los egipcios, los griegos, los caldeos, árabes y latinos, provenían de una misma fuente original: Dios, y contaban con un agente transmisor conocido como Hermes Trismegisto, cuya figura “histórica” era discutida en relación a varios hombres de la antigüedad para los esoteristas.¹¹² En el caso específico de la *qabbaláh*, el propio Yahvé habría transmitido un secreto al mismo momento en el que le dio a Moisés las tablas de los mandamientos, en el monte Sinaí, y se transmitió en una cadena que comenzó por el propio patriarca, y que tuvo su distribución y transmisión, habiendo llegado hasta el propio Pico.¹¹³

Pico explicaba que existían dos tipos de magias.¹¹⁴ Una era demoniaca, la *goetía* que tenía efectividad por obra del demonio, al

¹¹² Creemos necesario determinar aquí los presupuestos que en opinión de Faivre y Hanegraaff son fundamentales para poder hablar de esoterismo. En primer lugar, corresponde a tradiciones occidentales surgidas temporalmente en la temprana modernidad y que contengan cuatro principios básicos en común, a saber, a) el principio de correspondencias; b) la naturaleza viva; c) la imaginación y la mediación y d) la experiencia de la transmutación o de la metamorfosis. Pueden existir otras dos características básicas que no son aplicables a todos estos movimientos que serían, e) la práctica de la concordancia y f) la transmisión regular e iniciática del conocimiento. Para reponer estos elementos, hemos consultado Faivre, A., y Needleman, J., (comps.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*, Bs. As., Paidós Orientalia, 2000 (1992), passim; Faivre, A., *Western Esotericism: A Concise History*. Albany, State University of New York Press, 2010 (1992), pp. 11-15 y Bubello, J. P., "El aporte de la historiografía francesa actual en torno al centenario debate sobre el concepto de 'Magia'" en González Mezquita, María Luz, *Problemas de Historia Moderna. Cuestiones historiográficas, tendencias en la investigación*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2005, pp. 73-104.

¹¹³ van Bladel, K., *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, New York, Oxford University Press, 2009, cap. 1, Introduction.

¹¹⁴ Yates, F. A., *Giordano Bruno...*, p. 105

mismo tiempo que había una magia natural¹¹⁵, buena en su naturaleza y lícita, a la que se la podía considerar como la parte más elevada de las ciencias naturales, que no provenía del diablo, sino de Dios. Así, se usaría la cábala como medio para efectuar dicha magia natural.¹¹⁶ Ficino, siguiendo el pensamiento neo-platónico de la época, creía que el uso de la magia natural haría que el “*spiritus*” de las cosas descendiera de las alturas, sobre los objetos y estos encarnaran poderes efectivos para los hacedores del ritual.¹¹⁷ Pico reforma el pensamiento de Ficino, haciendo obligatorio para el mago natural el conocimiento preciso de la cábala, puesto que, si no se usaban las palabras correctas en hebreo, nada sucedería.¹¹⁸

Un comité designado por el propio pontífice, se había encargado de estudiar el texto con minuciosidad y buscar posibles desviaciones del dogma dominante.¹¹⁹ Este concilio de eruditos en filosofía y teología que examinó las tesis a principios de 1487 encontró a trece de ellas, dignas de

¹¹⁵ Klaassen, F. F., *The Transformation of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2013, pp. 6 y 7.

¹¹⁶ Zika, C., “Reuchlin’s *De Verbo Mirifico* and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century” en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* Vol. 39 (1976) pp. 104-38.

¹¹⁷ Yates, F. A., *Giordano Bruno...*, cap. IV, “Ficino's Natural Magic”.

¹¹⁸ La influencia de Ficino en la obra y el pensamiento de Pico, es comúnmente sobredimensionada. A pesar de haber estudiado en la Academia Neo-Platónica de Florencia y de tener una relación muy cercana con su director, el Mirandolano siempre fue un pensador *sui generis*, mucho más ligado al pensamiento aristotélico que al platónico.

¹¹⁹ Cf. Blum, P. R., “Pico, Theology, and the Church” en Dougherty, *Pico Della Mirandola...*, pp. 40-41.

ser consideradas como poco ajustadas al dogma.¹²⁰ Las novecientas tesis (que se convirtieron en 114, debido a las controversias y revisiones a las que fueron sometidas) condensan de manera más o menos esquemática y resumida todo el pensamiento cabalístico de Pico. Su poder y posición social, sumado a lo omniabarcante de sus teorías, llamaron la atención de manera veloz a los representantes del poder eclesiástico quienes mostraron su desacuerdo con las posiciones de Pico, considerándolas heréticas. Inmediatamente a este suceso, Pico escribe una *Apología* de sus *novecientas tesis*, en las que intenta defender a la cábala cristiana como un elemento fundamental para confirmar el dogma cristiano y remarcar que es primordial su conocimiento para practicar la magia natural.¹²¹ A lo largo de su vida, a continuación de que la Iglesia considerara que estas trece tesis necesitaban aclaración y podían considerarse fuera del dogma, Pico realizó una defensa acérrima del elemento cabalístico, como factor determinante de su pensamiento teológico, razón por la cual sus libros pasaron a ser considerados heréticos. El Papa que había acusado a Pico como hereje, murió en 1492. En el año 1493, el nuevo papa Alejandro VI, absolvió al Mirandolano.¹²²

2. Faber Stapulensis.

En la misma época, Jacques Lefèvre d'Étaples, siendo muy joven, ingresó

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ Cf. Garín, E., *La revolución cultural del Renacimiento...*, pp. 184-185.

¹²² Cf. Yates, F. A., *Giordano Bruno and the hermetic tradition...*, p. 116.

a la Sorbona,¹²³ donde estudió filosofía y luego de terminar sus estudios, en el año 1507, pasa a vivir bajo el mecenazgo de Guillaume Briçonnet Junior.¹²⁴ Antes de terminar sus estudios, ocurre un suceso que es de especial interés para nosotros. En los años 1490 y 1491 realiza un viaje a Italia, donde entra en contacto con los círculos intelectuales neoplatónicos, influidos por Ficino y donde, además, descubre el pensamiento de Pico della Mirandola.¹²⁵ El encuentro con este último se vuelve fundamental para el pensamiento del filósofo y humanista francés. Decimos que es importante este encuentro, porque Lefèvre d'Étapes tomó el pensamiento cabalístico de Pico, se lo apropió, y lo llevó a París, donde lo empezó a utilizar en sus propias prácticas y representaciones. A lo largo de sus obras, es posible observar que dos tradiciones conviven en su producción intelectual: por un, lado el humanismo renacentista cristiano, preocupado en la Biblia y en las obras clásicas;¹²⁶ por el otro, un interés en el pensamiento hermético y místico. Debemos siempre tener presente que durante su vida existió un férreo control sobre la producción de conocimiento, sobre todo en cuestiones

¹²³ Cf. Rice Jr., E. F., (Ed) *The Prefatory Epistles of Jacques Lefevre d'Étapes and Related Texts*, New York-London, Columbia University Press, 1972, Introduction.

¹²⁴ Cf. Veissière, M., « Lefèvre d'Étapes et Guillaume Briçonnet » en *Jacques Lefevre d'Étapes (1450?-1536). Actes du Colloque d'Étapes les 7 et 8 novembre 1992* organise 'a 'initiative de la vile d'Étapes-sur-Mer avec la collaboration de l'Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie sous la direction de Jean-François Pernot, Maître de Conférences au Collège de France. Paris, Honore Champion, 1995.

¹²⁵ Cf. Janssen, F.A. "Lefèvre d'Étapes, Jacques (Jacobus Faber Stapulensis), * ca. 1455 Étapes, † 1536 Nérac" en (Ed) Wouter J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis...*, p. 688.

¹²⁶ Cf. Backus, I., "Renaissance Attitudes to New Testament Apocryphal Writings: Jacques Lefèvre d'Étapes and His Epigones" en *Renaissance Quarterly* 51 (1998), pp. 1169-98.

religiosas. En el caso de sus obras académicas, figuran de sobremanera la traducción de Aristóteles que comienza a realizar en 1492, del epistolario de Pablo a los cristianos del siglo I (1512-1515) y de los evangelios. Dichas traducciones las realizaba de los idiomas originales al francés vernáculo.¹²⁷ Al margen del texto traducido, agregaba comentarios y notas sobre sus ideas a la hora de comprender el sentido de dicha traducción. Es por estas notas que Lefèvre d'Étaples tiene problemas con los poderes de la Iglesia, ya que los comentarios que hace en dichas traducciones, son considerados peligrosos y con tendencia a la desviación herética.¹²⁸ Todo esto se agravó tras haber realizado una traducción al francés del *Corpus Hermeticum* que Ficino había traducido al latín y que posteriormente fue publicado en Francia.¹²⁹ Ahora bien, aunque tenía quejas muy pronunciadas contra la Iglesia de su época, nunca abandonó la misma, en un tiempo donde la Reforma Protestante estaba en plena efervescencia.¹³⁰ Lo heterodoxo de sus planteos no le valió el título de hereje, ni tuvo que comparecer frente a ningún tribunal inquisitorio o escribir una apología extremadamente extensa, salvo pedir

¹²⁷ Cf. Bedouelle, G., *Le "Quincuplex Psalterium" de Lefèvre d'Étaples, Un guide de lecture*, Geneva, 1979, pp. 154-61.

¹²⁸ Cf. Cameron, R., "The Attack on the Biblical Work of Lefèvre d'Étaples, 1514-1521" en *Church History* 38 (1969), 9-24.

¹²⁹ Cf. Bedouelle, G., *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Ecritures*, Geneva, 1976, pp. 191-96.

¹³⁰ Cf. Bedouelle, G., « Lefèvre d'Étaples entre Humanisme et Réforme » en *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1536). Actes du Colloque d'Étaples les 7 et 8 novembre 1992* organise 'a l'initiative de la ville d'Étaples-sur-Mer avec la collaboration de l'Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie sous la direction de Jean-François Pernot, Maître de Conférences au Collège de France. Paris, Honore Champion, 1995.

disculpas por algunas desviaciones en sus escritos.

Podemos decir, así, que la trayectoria intelectual de Pico della Mirandola y la de Jacques Lefèvre d'Étaples fueron totalmente distintas. Mientras que el italiano escribió de manera mucho más arriesgada sus *novcientas tesis*, y por esta razón sufrió la persecución, Lefèvre d'Étaples, por su parte, tomó otra estrategia a la hora de llevar a cabo sus prácticas y representaciones cabalísticas. Siendo ambos miembros de los grupos más selectos de la denominada "alta cultura", y perteneciendo a los círculos de poder que ordenaban el campo cultural¹³¹, Lefèvre d'Étaples entendió que una exposición muy abierta de sus maneras de pensar implicaría una persecución del poder religioso¹³². Por esta razón, nunca publicó sus libros que tocaran temáticas que denominaríamos esotéricas o heréticas, más allá de unas notas al margen de los clásicos y los evangelios, de los cuales tuvo que hacer el retracto correspondiente. Eso no implicó que este teólogo, humanista, no haya realizado un tipo de producción que podría haber sido considerada como una herejía para su época; solo significó que no la hizo pública y, por dicha razón, no tuvo que comparecer ante ningún tipo de enjuiciamiento por parte del poder religioso. Aunque durante el transcurso de su vida y su producción, no sólo se apartó de la magia natural, sino que su interés comenzó a centrarse en otros temas más relacionados con cuestiones teológicas, hacia1493 escribió un texto hermético llamado *De magia*

¹³¹ Cf. Bourdieu P. "Champ intellectuel et projet créateur", en *Les Temps Modernes* n° 246, Paris, nov. 1966.

¹³² Cf. Bourdieu P. "Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe" en *Scolies*, I, Paris, 1971.

naturalis, en donde se encuentra una gran cantidad de alusiones a la cábala en primer lugar, pero también a la astrología, a la alquimia y a los simbolismos numéricos de Pitágoras. Dicho texto circuló bajo un estricto silencio, en el seno de un muy pequeño grupo de estudiosos, quienes leían y comentaban tal obra. Recién un año después de su muerte que este texto, con un gran contenido de elementos heréticos que le hubiesen valido de manera directa una visita al tribunal inquisitorial, fue publicado en París.¹³³

Conclusiones provisionarias

El excursus antes presentado, nos adentró en la manera en la que se produjeron y circularon las prácticas y representaciones de los cabalistas cristianos, en tanto agentes culturales del Renacimiento. Asimismo, estas fueron condicionadas por estrategias específicas, ideadas para escapar del control eclesiástico.

Las variaciones entre la producción y circulación que encontramos entre Pico y Faber, responden sin dudas a los problemas que le podían acarrear sus opiniones, frente al control férreo de la iglesia.

Resulta importante tener en mente que ambos humanistas fueron educados en los rígidos estándares del dogma eclesiástico, al que conocían al dedillo. Aun así, como agentes que pertenecían a la “alta cultura” en los campos intelectual y cultural, nuestros cabalistas

¹³³ Cf. Janssen, F.A. “Lefèvre d’Étaples, Jacques (Jacobus Faber Stapulensis), * ca. 1455 Étaples, † 1536 Nérac », en (Ed) Wouter J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis...* pp688 y 689.

cristianos en su construcción teórica, intentaron escapar (fallidamente) de las representaciones que les imponía dicho poder religioso prescriptivo. Los límites y alcances de esta “desviación” serán interpelados en un próximo trabajo.

Bibliografía

Fuentes

Pico della Mirandola, G., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486) The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, trad. Stephen Alan Farmer, Volume 167, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe, Arizona, Arizona Board of Regents for Arizona State University, 1998, p. X.

Bibliografía secundaria

Backus, I., "Renaissance Attitudes to New Testament Apocryphal Writings: Jacques Lefèvre d'Étaples and His Epigones," *Renaissance Quarterly* 51 (1998).

Balley N., *Autant qu'homme de France: Le rôle de Jacques Lefèvre d'Étaples dans la redécouverte et la diffusion des traductions latines de textes grecs*, Paris, Thèse Ecole nationale des Chartes, 1990.

Barenstein, J. *Revolutio Alphabetaria. El lenguaje filosófico como método de conversión religiosa en Ramon Llull y Giovanni Pico della Mirandola*, Buenos Aires, PhD. Diss, UBA, 2015.

Bedouelle, G., "Lefèvre d'Étaples entre Humanisme et Réforme »en *Jacques Lefevre d'Étaples (1450?-1536). Actes du Colloque d'Étaples les 7 et 8 novembre 1992* organise 'a 'initiative de la vile d'Étaples-sur-Mer avec la collaboration de l'Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie sous la direction de Jean-François Pernot, Maître de Conférences au Collège de France. Paris, Honore Champion, 1995.

Bedouelle, G., *Le "Quincuplex Psalterium" de Lefèvre d'Étaples, Un guide de lecture*, Geneva, 1979.

Bedouelle, G., *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Ecritures*, Geneva, 1976.

Blau J. L., *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York, Columbia University Press, 1944.

Blum, P. R. "Pico, Theology, and the Church" en M.V. Dougherty, ed., *Pico Della Mirandola: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Bourdieu P. "Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe", en *Scolies*, I, Paris, 1971.

Bourdieu P. "'Champ intellectuel et projet créateur", en *Les Temps Modernes* n° 246, Paris, nov. 1966.

Bourdieu, P., " Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie* Vol. 12, No. 3 (Jul-Sept 1971).

Brian, O., "The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico della Mirandola's *Heptaplus* and Nahmanidean Kabbalah" *Rinascimento* 49:27 (2009).

Bubello, J. P., "El aporte de la historiografía francesa actual en torno al centenario debate sobre el concepto de 'Magia'" en González Mezquita, M. L., *Problemas de Historia Moderna. Cuestiones historiográficas, tendencias en la investigación*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2005.

Cameron, R., "The Attack on the Biblical Work of Lefèvre d'Étaples, 1514-1521," *Church History* 38 (1969).

Cassirer, E., "Giovanni Pico Della Mirandola: A study in the History of Renaissance Ideas." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, No. 2. (1942).

Dan J., *Kabbalah: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2006.

de Certeau M., *La fábula mística: siglos XVI - XVII* México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2004.

Della Torre, A., *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Le

monnier, 1902.

Faivre, A., *Western Esotericism: A Concise History*. Albany, State University of New York Press, 2010 (1992).

Faivre, A., y Needleman, J., (comps.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*, Bs. As., Paidós Orientalia, 2000 (1992).

Garin, E., *La Revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Critica, 1984.

Garin, E., *Pico della Mirandola. Vita e Dotrina*, Firenze, E. Ariani S.A., 1936.

Gillespie, M. A., *The Theological Origins of Modernity*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008.

Hanegraaff, W. J., *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, New York, Cambridge University Press, 2012.

Hanegraaff, W. J., “Tradition», en Hanegraaff, W.J. (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden and Boston, Brill, 2006.

Janssen, F.A. “Lefèvre d’Étaples, Jacques (Jacobus Faber Stapulensis), ca. 1455 Étaples, † 1536 Nérac” en (Ed) Wouter J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden and Boston, Brill, 2006.

Klaassen, F. F., *The Transformation of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2013.

Lelli, F., “‘Prisca Philosophia’ and ‘Docta Religio’: The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought” *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 92, No. 1/. (jul.–oct., 2000).

Rice Jr., E. F., (ed.) *The Prefatory Epistles of Jacques Lefevre d’Étaples and Related Texts*, New York-London, Columbia University Press, 1972.

Scholem, G., *Origins of the Kabbalah*, (trad. Allan Arkush), Princeton, Princeton University Press – The Jewish Publication Society, 1987.

Schreiner, S., *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

van Bladel, K., *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, New York, Oxford University Press, 2009.

Veissière, M., “Lefèvre d'Étaples et Guillaume Briçonnet » en *Jacques Lefevre d'Étaples (1450?-1536). Actes du Colloque d'Étaples les 7 et 8 novembre 1992* organise 'a l'initiative de la vile d'Étaples-sur-Mer avec la collaboration de l'Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie sous la direction de Jean-François Pernot, Maître de Conférences au Collège de France. Paris, Honore Champion, 1995.

Wirszubski C., *Pico Della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1989.

Yates, F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, Routledge and Keagan Paul, 1964.

Zika, C., “Reuchlin's *De Verbo Mirifico* and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* Vol. 39 (1976)



Dossier

“Primer Coloquio Interinstitucional de Estudiantes de Patrología”
Facultad de Teología - Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia 2018.

Teólogos y teología *en salida*: la enseñanza de Gregorio de Nisa.

Theologians and theology in departure out: the teaching of Gregory of Nyssa.

María Alejandra Alvarado Navarrete
Pontificia Universidad Javeriana
Semillero de Investigación en Hermenéutica y Padres de la Iglesia
malvaradon@javeriana.edu.co

Fecha de recepción: 15/07/2018

Fecha de aceptación: 19/12/2018

Resumen

Se realiza una reflexión teológica, a partir de la circularidad hermenéutica de actualización del texto *Sobre la Vida de Moisés* del Padre de la Iglesia Gregorio de Nisa, en torno a tres elementos. En primer lugar, la caracterización de un teólogo que desee ser más para servir mejor. En segundo lugar, la relación entre conocimiento y camino espiritual. En tercer lugar, el llamado a ser teólogos para realizar acciones teológicas en la perspectiva de *una Iglesia en salida* del papa Francisco.

Palabras claves: Gregorio de Nisa, Francisco, teólogos y teología.

Abstract

A theological reflection is made, based on the hermeneutic circularity of the text on the *Life of Moses* of the Father Gregory of Nisa, around three elements. First, the characterization of a theologian who wishes to be more to serve better. Second, the relationship between knowledge and spiritual path. In the third place, the call to be theologians carry out theological actions in the perspective of a *Church wich goes forth* Pope Francis.

Key-words: Gregorio de Nisa, Francisco, theologians and theology.

Introducción

La *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal* nos invita a: “cultivar más intensamente la patrística en [...] las facultades teológicas”¹³⁴. Las implicaciones de este convite nos vuelcan al pasado. Pero qué tiene que ver lo acaecido en otros tiempos con los “¿tantos y tan graves problemas que exigen ser resueltos urgentemente [hoy]?”¹³⁵.

Digámoslo con claridad: Volvemos la vista al pasado por el valor que éste le ofrece a la construcción continua de nuestra teología, que no se desliga ni por un momento del clima cultural, ni de las angustias que paren nuestros contextos hoy.

Las necesidades socio-políticas profundas y la sed de una espiritualidad arraigada en la realidad, que encarnen la opción por Jesucristo, exigen volver la mirada a la riqueza que ofrece en este caso, el *texto: Sobre la vida de Moisés* escrito por Gregorio de Nisa.

Así mismo, asumimos como referente *textual* al papa Francisco desde la perspectiva existencial de *una Iglesia en salida*. Estos textos ante nuestros ojos, son alteridad que confronta la manera en que estamos viviendo de hecho, nuestro ser eclesial y nuestra acción teológica. Son una invitación, una provocación, pero también un desafío.

Como ya se preludió, el *contexto* que estableceremos como

¹³⁴ Congregación para la Educación Católica, *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, 1989 http://www.oschi.cl/docs /1989_Estudio_Padres_Iglesia.pdf (2018, 1 de marzo), p. 1.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 1.

problemático, cercano e interpelante son los teólogos de nuestras Facultades, es decir, nosotros. Nos preguntamos qué impera en nuestra formación, en lo que aprendemos y en aquello que enseñamos ¿Los compendios de cuño filosófico, bíblico o pastoral; las exégesis y los tratados magisteriales? Así como ¿Una espiritualidad vivida al estilo de la *fuga mundi*, que tiene nada que ver con nuestra realidad?

Los *pretextos* -en plural- de este escrito son: a) La pregunta por ¿Cuáles son las características con las que debe contar un creyente que al formarse en la disciplina teológica arda en deseo de ser más para servir mejor?

b) La pregunta por ¿Cuál es la relación entre cualificación teórica y camino espiritual? Y c) La interpelación del papa a movilizarnos como teólogos jóvenes y rejuvenecidos desde la perspectiva de la *Iglesia en salida*.

Esos, los dos textos, el contexto y el pretexto ya mencionados, son los elementos que conforman el círculo hermenéutico, a partir del cual se desarrollará metodológicamente este escrito. Tales aspectos están en tal grado de interrelación, que no se dinamizan en un orden específico, uno detrás del otro, como si fueran compartimentos separados.

Por ello empezaremos con la caracterización del contexto que nos interpela, continuaremos con el aporte de las textualidades y finalizaremos con las pretextualidades esperanzadoras.

Algunos teólogos y teologías de nuestros contextos

Quizás, con seguridad, nos hemos encontrado con profesores y compañeros, sumergidos en una teología limitada al mundo de los textos que se leen y se citan; dignos de admiración por loables argumentaciones, nacidas del gusto, la necesidad y la curiosidad del teólogo.

Este quehacer y sobre todo la racionalidad en que se fundan, parece no dirigirse a personas, sino a peritos especialistas en cavilaciones filosóficas y teológicas. Con ellos corremos el riesgo de reducir la teología a la burocratización de la fe y podemos convertir al teólogo en un funcionario.

Sin embargo, además de competencias interdisciplinarias, pedagógicas y comunicativas, parece que los teólogos debemos contar con la capacidad de exigirnos honestidad existencial, para servir a la Iglesia desde la teología. Es imprescindible tener en nuestro haber, una sólida formación espiritual comunitaria, que le dé piso a las investigaciones y escritos que emprendemos.

Pero, ¿Cómo dejamos de obsesionarnos por el lenguaje filosófico y nos comprometemos con el lenguaje de la fe que se sirva de las ciencias?, ¿Cómo desafiamos a las categorías para que caractericen nuestra realidad?, ¿Cómo emprendemos reflexiones desde problemas y no sólo a partir de temas? ¿Por qué hemos de seguir leyendo aquella teología que descarta al teólogo *in situ*? Y ¿Para qué seguimos reproduciendo teologías que no son correlato del testimonio de nuestra experiencia de fe?

Posiblemente este es el legado que recibimos de una teología rígida, externa y distante, que no se asoma a las fronteras existenciales, que no dialoga con la historia humana. Es factible que concibamos y tratemos a la teología como una entidad autónoma, una disciplina, un autor o un conjunto de escuelas de teólogos sin más.

Seguramente, absolutizamos la teología como centro y culmen de la reflexión, y no como mediación que permita leer y escribir nuestra relación con Jesús, en el marco de una historia que rebase la historia eclesiástica.

¿Qué necesitamos? A teólogos que construyan y nutran la realidad socio-política, con experiencias personales de fe, con reflexiones e investigaciones socialmente relevantes, con metodologías referidas a la historia contada desde abajo, desde su revés, sucedida en las geografías, las etnias y las cosmovisiones de las que provenimos y en las que habitamos; o en aquellas que residimos y nos son ajenas.

Es nuestro compromiso problematizarla acción de los teólogos profesores y estudiantes, que construyan conocimiento y experiencia, conversión y transformación, revestidos de la autoridad que da el testimonio de fe; en clave de una virtud que busca la verdad, verdad que es el Dios de Jesús encarnado.

Gregorio de Nisa y Francisco.

La teología es un servicio al que respondemos algunos miembros de la comunidad creyente. Implica la relación entre fe, espiritualidad

comunitaria, y efectiva cualificación, mediante el estudio y la investigación. Estos tres elementos se interpelan y se tornan instancias de crítica, de crecimiento y comunión; lugares teológicos para la reflexión y el servicio.

En Gregorio de Nisa están condensados el conocimiento de su cultura, su talante filosófico y teológico, y su vivencia espiritual ligada al contexto; todo ello expresado en el servicio hermenéutico de las Escrituras para su comunidad. Para el Niceno “toda gran espiritualidad está ligada a los grandes movimientos históricos de su época”¹³⁶. Y al nacer en Capadocia entre el 331 y el 335, Gregorio vivió en el siglo IV que según Ramos es: “el siglo de la búsqueda de Dios”¹³⁷.

Perder injerencia en asuntos de la corte debido al traslado de la sede del emperador a Milán, y la obligación de atender a sus compromisos, le permitieron a Gregorio ocuparse del estudio, la producción literaria y el ejercicio de su vida interior. Así, este Padre redacta una doctrina espiritual, “en función de la Iglesia de Nisa y las comunidades monásticas legadas por sus hermanos: Macrina y Basilio”.¹³⁸

En el capadocio, la reflexión sobre la fe, surge y se alimenta de una necesidad pastoral que le lleva a sacar lo mejor de sí para entregarlo,

¹³⁶ Gutiérrez, G., *Beber en su propio pozo (En el itinerario espiritual de un pueblo)*, Salamanca, Sígueme, 1998, p. 39, citado por Solano, O., “La espiritualidad como crecimiento constante” en *Perseitas*, enero – junio, 6 (2018), p.51.

¹³⁷Ramos Jurado, E., “Paideia griega y fecristiana en Sinesio de Cirene” en *HABIS* 23 (1992), p. 251, citado por Solano, O., “La espiritualidad como crecimiento constante” en *Perseitas*, enero – junio, 6 (2018), p.51.

¹³⁸*Ibid.*, p. 52.

valiéndose de la Sagrada Escritura y de la filosofía. En efecto, conocer y comprender la verdad que es Dios, requiere de una *disposición hacia la luz*, es decir, de un corazón limpio¹³⁹ y un modo de vida que no sea ambiguo, porque en palabras de Gregorio “un hombre así deja por doquier el rastro de su vida disoluta hasta el punto de que todos distinguen fácilmente la vida del hombre licencioso de la del hombre puro”.¹⁴⁰

La pregunta pastoral que origina en Gregorio, la obra *Sobre la vida de Moisés*, es la siguiente: “¿En qué consiste la perfección en la virtud? [Esta es] según Moreschini, el ‘*Leit-motiv* de la mística del Niceno”,¹⁴¹ que se aborda mediante el término *epéktasis* surgido de Filipenses 3, 12-14.¹⁴² Este término según Solano, significa la “tensión hacia adelante y hace referencia al crecimiento sin límites como característica irrenunciable de la verdadera virtud y del itinerario espiritual”.¹⁴³

Tal “tender hacia adelante”¹⁴⁴ tiene como límite el Bien, que es esencia de la Bondad, Bondad que es la misma Divinidad. Por ende, buscar la virtud es buscar a Dios, poniendo según Gregorio “todo ardor en no carecer de la perfección posible y, en consecuencia, en alcanzar de

¹³⁹ Gregorio de Niza, *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993, p. 131.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp.131-132.

¹⁴¹ Gregorio di Nissa, *Opere dogmatiche*, Testo greco a fronte. Moreschini, C., (Trad.), Milano, Bompiani, 2014, 1574, citado por Solano, O., “La espiritualidad como crecimiento constante”, en *Perseitas*, enero – junio, 6 (2018), p.54.

¹⁴² “No es que lo tenga ya conseguido o que yo sea perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero hago una cosa: olvido lo que deje atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús”. *Biblia de Jerusalén.*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

¹⁴³ Solano, O., “La espiritualidad como crecimiento constante”, en *Perseitas*, 6 (2018), p. 55.

¹⁴⁴ Gregorio de Niza, *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993, p. 66.

ella tanto cuanto seamos capaces de recibir en nuestro interior”.¹⁴⁵

En consecuencia, la interpretación alegórica de los sucesos de la vida de Moisés, por etapas y en ascenso hacia Dios, entremezcla la Escritura, el itinerario espiritual y la filosofía. Redunda en una equivalencia entre Virtud, Bien y Dios, y evidencia sobre todo, que la vida en el espíritu tiene como centralidad el seguimiento a Cristo por la vida virtuosa.

Gregorio establece en la primera parte de la obra que se ha referido, que la *misión de Moisés* es liberar a su pueblo de la esclavitud de los egipcios. La segunda parte de la obra, se centra en la *contemplación de la vida de Moisés*, allí, él ostenta una madre pagana y una madre por naturaleza.

La primera es fuente de alimento y de educación; es una madre rígida y distante, cuyos preceptos y orientaciones son guardados sin discusión. De la segunda, la madre por naturaleza, proceden sus raíces, las cuales Moisés descubre sólo cuando mira con ojos distintos la realidad violenta de sus cercanos.

Siguiendo esta línea argumentativa, Gregorio plantea la discusión filosófica acerca de, la tensión entre lo idéntico a sí y el cambio. El capadocio, resuelve esta cuestión mediante la condición del ser “engendrado constantemente”¹⁴⁶, a través de la libre elección de nacer a la vida virtuosa.

La libertad es el dispositivo con el cual Gregorio expresa:

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 68.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 106.

“Moisés nos enseña aquí con su ejemplo a ayudar, como a una de la propia estirpe, a la virtud, y a rechazar al adversario que la ataca. En efecto, el triunfo de la piedad es, al mismo tiempo, muerte y aniquilación de la idolatría. De igual forma, la injusticia se destruye con la justicia, y la soberbia se mata con la humildad”¹⁴⁷.

Elegir a una madre sobre la otra -la teología de la que provienen nuestras auténticas raíces sobre una teología rígida-, optando por virtud sobre vacío, escogiendo el primado de la verdad, que será más verdad en tanto más nos ocupemos en ella y la compartamos. Sólo así, para Gregorio: “brillará la verdad, llenando de luz con sus propios destellos los ojos del alma. Dios mismo es la verdad que se manifestó entonces a Moisés a través de aquella inefable iluminación”.¹⁴⁸

Virtud, liberación y contemplación son tres actividades que realizadas con empeño consciente y desde el profundo arraigo a la realidad, se nos notan como riqueza. Si no nos empeñamos en ellas, se nos notan como carencia, en la praxis eclesial y en la acción teológica.

En consonancia, el papa de la teología del pueblo, en su primera Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, establece que en fidelidad “al modelo del Maestro, es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones”.¹⁴⁹

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴⁹ Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, 2013. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, p. 23.

En perspectiva de “una Iglesia en salida” el papa argentino ordena la Encíclica *Laudato Si'*, las exhortaciones *Gaudete et exsultate* y *Amoris laetitia*, y la constitución apostólica *Veritatis gaudium*.

La expresión “Iglesia en salida” para Boff: “encierra una velada crítica al modelo anterior de Iglesia que era una Iglesia ‘sin salida’”¹⁵⁰. Ello marca una ruptura, según el teólogo brasileño con “los cuadros institucionales de la vieja y cansada cristiandad europea”¹⁵¹, que postergan a las personas y al Evangelio. Esta nueva perspectiva no tiene temor de irritar al *stablishment* eclesiástico, establece que todas las estructuras han de transformarse, incluidas las personas y sus medios.

Este dinamismo es una invitación que hace Francisco a “salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio”;¹⁵² incluso si ello supone el accidente, la herida y la mancha,¹⁵³ ocasionadas por la búsqueda de ser más para el ‘Otro’ y para los ‘otros’.

Sin embargo, esta perspectiva no es una ocurrencia del papa, es la dinámica propia de la revelación, de la praxis de Jesucristo, de la Teología de la Liberación, de la lectura popular de la Biblia en las Casitas Bíblicas de los barrios Diana Turbay y Palermo Sur y de las CEB’s del barrio Lomas de Bogotá D.C., y del Centro Pastoral de la Pontificia

¹⁵⁰ Boff, Leonardo, Papa Francisco: Iglesia en salida, ¿de dónde y hacia dónde?, 2015. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=715>, p.1.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 1.

¹⁵² Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, 2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, p. 20.

¹⁵³ *Ibíd.*, p.49.

Universidad Javeriana.

Esta Iglesia en salida enriquece los diversos ámbitos de la reflexión teológica y de la praxis eclesial que, si da continuidad a la postura de Gregorio y del papa, optará por la virtud, y buscará la contemplación en la acción liberadora de los vulnerados y descartados por la sociedad.

Así se reconoce “un espacio preferencial para la realización y verificación de la comunión no *ad intra* de la Iglesia, [...] sino *ad extra* de la misma”¹⁵⁴. Esta dinámica permite que el compromiso eclesial y teológico, amplíe su rango de acción, a lo económico, a lo político, a lo cultural y a lo estético. En fin, a la historia. Esto es en verdad, *salir*.

Teología en salida mediante la espiritualidad comunitaria.

A partir de los aportes de Gregorio de Nisa debemos preguntarnos qué comprendemos por Verdad y cuál es su relación con el Bien. De tal manera que, determinemos si nuestra acción teológica se limita a las descripciones que realizamos como observadores ajenos y no tocados por la realidad.

O si, nuestra teología construye reflexiones pertinentes no para los contextos en abstracto, sino para las personas que los habitan. O acaso nuestras reflexiones construyen espiritualidades como caminos de perfección intimistas; porque no basta con admirar la vida de Gregorio, de Francisco, de Teresa de Ávila, de Rosa de Lima, de Laura o de Romero de América.

Tampoco se trata de sentir pesar por la incoherencia existencial

¹⁵⁴ Roncagliolo, C., “Iglesia “en salida”. Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii Gaudium*” en Teología y Vida, 55 (2014), p. 364.

con la que asumimos, enseñamos, aprendemos, predicamos y testimoniamos la reflexión sobre la Verdad, sobre el Bien y la Bondad, la espiritualidad, y el itinerario hacia la contemplación y liberación.

Se trata de asumir como expresa Gregorio:

“Una interpretación más sutil y de una mirada más aguda, para discernir siempre, a partir de la historia, de qué caldeos o egipcios hemos de alejarnos y a qué cautividad de Babilonia hemos de escapar para conseguir la vida bienaventurada”.¹⁵⁵

Esto reafirma que, la perfección, no viene dada *per se*; es un camino espiritual que se corresponde con la historia, para hacer de nuestras comunidades y relaciones, lugares intencionales de la recepción de la revelación.

Al respecto escribe Gregorio:

“Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que Él conduzca, eso es ver a Dios. Su *paso* indica que guía a quien lo sigue [...] y quien sigue no se apartará del buen camino si mira continuamente a la espalda de quien conduce”.¹⁵⁶

Sólo si el teólogo vive una vida en el espíritu con ansias de servicio, contemplación, virtud y liberación, sus reflexiones a la luz de la fe le llevarán a tomar partida por la madre que le ata a sus raíces. Sólo así le “es posible vivir como amigo de Dios y ser reconocido como su

¹⁵⁵Gregorio de Niza. *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993, p. 71.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 212.

servidor”.¹⁵⁷

Hay posibilidad de otras teologías, reflexionadas por teólogos de otro talante al que conocemos, que jalonen procesos que hablen de la presencia de Dios en los territorios, en los asuntos interculturales, que hable de paz, de política y de educación más allá de la ERE. Muchos estamos de camino, jugándonos la vida cada día por opciones que nos sacan de nosotros hacia los demás, gracias a la vivencia profunda de la espiritualidad.

Al respecto se expresa Gregorio: “¿No ves, en efecto, cómo Moisés, cuando aún era joven, antes de crecer en capacidad hasta este punto, no fue tenido como digno consejero de paz por aquellos dos hombres que estaban luchando y ahora, en cambio, habla a la vez a tantos millares de personas? Puede decirse que la historia te grita que no te atrevas a proponer una enseñanza o un consejo a los oyentes, si antes no has adquirido la autoridad en eso mismo a través de mucho estudio”.¹⁵⁸

La autoridad aunque acompañada de la enseñanza, debe entenderse como reconocimiento que hacen las comunidades eclesiales y teológicas. Francisco el papa que opta por los pobres, sintetiza magistralmente que:

“La misión en el corazón del pueblo no es una parte de mi vida, o un adorno que me puedo quitar; no es un apéndice o un momento más de la existencia. Es algo que yo no puedo arrancar de mi ser si no quiero destruirme. Yo soy

¹⁵⁷ Solano, O. “La espiritualidad como crecimiento constante” en *Perseitas*, enero-junio, 6 (2018), pp. 48-70, p. 62.

¹⁵⁸ Gregorio de Niza. *Sobre la vida de Moisés*, 126, Madrid, Ciudad Nueva, 1993.

una misión en esta tierra, y para eso estoy en este mundo. Hay que reconocerse a sí mismo como marcado a fuego por esa misión de iluminar, bendecir, vivificar, levantar, sanar, liberar. Allí aparece la enfermera de alma, el docente de alma, el político de alma, esos que han decidido a fondo ser con los demás y para los demás”¹⁵⁹.

Conclusiones

Gregorio de Nisa y la tradición teológica y pastoral de la liberación, de la que bebe Francisco, interpelan nuestra acción teológica, es decir, las racionalidades y las fuentes que constituyen la epistemología que la sostienen, ofreciéndonos posibilidades esperanzadoras en la renovación de la investigación, en la relación con las comunidades y en la producción teológica. Así, confrontan la manera en que concebimos la relación entre verdad como conocimiento y sabiduría como experiencia.

El reto mayor está en un diálogo fluido y constante entre la Universidad, nuestras Facultades, nosotros y las comunidades que luchan constantemente por la realización del Reinado de Dios, en tanto consolidan diversas maneras de organización comunitaria.

Para Mikoski el problema nace de las maneras contemporáneas en las que los teólogos se aproximan a sus recursos históricos, es decir, “cosechan la visión teológica -sin embargo hermosa o impresionante- divorciada de las prácticas y el contexto de la Iglesia en la que surgen

¹⁵⁹Francisco, Exhortación apostólica *EvangeliiGaudium*sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, 2013. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, p. 273.

tales pensamientos tendiendo a oscurecer capas de riqueza y, a menudo cerrando su carácter práctico”.¹⁶⁰

En esta aporía puede caer la lectura de Gregorio de Nisa, del magisterio, de Francisco y podemos caer nosotros mismos, cuando nos leemos como teólogos sistemáticos y no principalmente como creyentes, ciudadanos y acompañantes.

Hemos de concluir, ser teólogo supone la respuesta a un servicio, en favor de las comunidades que exceden lo eclesial y se encaminan a la Evangelización-humanización de nuestras relaciones.

Francisco nos invita a que nuestro servicio suponga desacomodarnos, salir de las conformidades y conformaciones eclesiales que conocemos, para atender desde las fronteras, para que siendo más, sirvamos mejor.

No somos teólogos, si no somos seguidores y testigos de Cristo en la historia que nos toca asumir; no somos seguidores y testigos, si no hacemos opciones fundamentales por lo descartable de la sociedad; ello le otorga a nuestro discurso y a nuestra producción legitimidad, fidelidad y sentido.

Estamos abocados continuamente al discernimiento, en palabras de Garavito y Solano “siempre en presencia del Señor, sin perder de vista los signos de los tiempos, escuchando lo que sucede, el sentir de la

¹⁶⁰ Mikoski, G., “Baptism, Trinity, and ecclesial pedagogy in the thought of Gregory of Nyssa” en *Scottish Journal of Theology*, 59 (2006), p.175.

gente, sobre todo de los más débiles”.¹⁶¹

Evitar una teología de escritorio, nos exige atender a “una auténtica hermenéutica evangélica para comprender mejor la vida, el mundo y los hombres (en) una atmósfera espiritual de búsqueda”.¹⁶²

¹⁶¹ Solano, O. -Garavito, D., “Interpelaciones del papa Francisco al teólogo. Una mirada retrospectiva y prospectiva” en *Franciscanum*, 168 (2016), pp.235-236.

¹⁶² Francisco, Discurso del Santo Padre Francisco a la comunidad de la Pontificia Universidad Gregoriana y a los miembros de los asociados Pontificio Instituto Bíblico y Pontificio Instituto Oriental, 2014. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregorianum.html

Bibliografía

Biblia de Jerusalén., Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

Gregorio de Niza, *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993.

Gregorio di Nissa. *Opere dogmatiche*, Testo greco a fronte. Moreschini, C., (Trad.), Milano, Bompiani, 1994.

Gutiérrez, G., *Beber en su propio pozo (En el itinerario espiritual de un pueblo)*, Salamanca, Sígueme, 1998.

Mikoski, G., “Baptism, Trinity, and ecclesial pedagogy in the thought of Gregory of Nyssa.” en *Scottish Journal of Theology*, 59(2006), pp. 175-182.

Ramos Jurado, E., “Paideia griega y fe cristiana en Sinesio de Cirene” en *HABIS* 23 (1992), pp. 247-261.

Roncagliolo, C., “Iglesia “en salida”. Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii Gaudium*” en *Teología y Vida*, 55 (2014), pp. 351-369.

Solano, O., “La espiritualidad como crecimiento constante” en *Perseitas*, enero-junio, 6 (2018), pp. 48-70.

Solano, O.-Garavito, D., “Interpelaciones del papa Francisco al teólogo. Una mirada retrospectiva y prospectiva” en *Franciscanum*, 168 (2016), pp. 229-265.

Recursos virtuales

Boff, L., *Papa Francisco: Iglesia en salida, ¿de dónde y hacia dónde?*, 2015,
<http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=715>

Congregación para la Educación Católica Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal, 1989.
http://www.oschi.cl/docs /1989_Estudio_Padres_Iglesia.pdf

Francisco, Exhortación apostólica *EvangeliiGaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, 2013.
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Francisco, Discurso del Santo Padre Francisco a la comunidad de la Pontificia Universidad Gregoriana y a los miembros de los asociados Pontificio Instituto Bíblico y Pontificio Instituto Oriental.
https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregorianum.html

El médico espiritual: Aportes de San Juan Clímaco para una Iglesia en salida.

The spiritual medic: Contributions of St. John Climacus for a Church which goes forth.

Carlos Alberto Rosas Jiménez
KHEIRON-Universidad de la Sabana
carlosalbertorosasj@gmail.com

Fecha de recepción: 15/07/2018

Fecha de aceptación: 19/12/2018

Resumen

La Iglesia católica es un hospital de campaña con médicos que ayudan a sanar espiritualmente a quienes reconociéndose enfermos aceptan la cura ofrecida. Muchos de estos piden cercanía, proximidad y compasión, realidades que no se logran ofrecer simplemente impulsando la realización de actividades pastorales. Por esta razón, destacamos la labor del médico espiritual como pieza clave para una Iglesia en salida; describimos sus principales características apoyándonos en la obra de San Juan Clímaco. Sus aportes son de gran actualidad porque se apoyan en la vivencia de las virtudes con el fin de brindar una atención personalizada.

Palabras clave: Médico, espiritualidad, Juan Clímaco, enfermedad espiritual

Abstract

The Catholic Church is a field hospital with medics that help to spiritually heal those who recognize that they are in need of healing and who are willing to accept the cure being offered. Many of these medics seek intimacy, closeness, and compassion with those in need, which they are unable to obtain simply by creating and executing pastoral activities. For this reason, we emphasize the work of spiritual medics as a key element for a missionary Church; We can use the work of Saint John Climacus to help describe the principal characteristics of this missionary Church. His contributions are of great relevance for us today because they are grounded in the living out of the virtues that all Christians are called to live, with the goal to give personalized attention.

Key-words: Medical doctor, spirituality, Juan Clímaco, spiritual illness

Introducción

“¿Cuántas personas, en las tantas periferias existenciales de nuestros días, están “cansadas y agotadas” y esperan a la Iglesia, ¿nos esperan a nosotros! ¿Cómo poderlas alcanzar? ¿Cómo compartir con ellas la experiencia de la fe, el amor de Dios, el encuentro con Jesús? Es esta la responsabilidad de nuestras comunidades y de nuestra pastoral”, decía el papa Francisco en el encuentro internacional “El proyecto pastoral de *Evangelii Gaudium*”¹⁶³. Parece estar muy claro que la misión de la Iglesia es tan apasionante y tan compleja hoy en día como lo fue en sus inicios. Los retos siguen siendo muy grandes y sobre todo, mucha gente aguarda un mensaje de esperanza, en un mundo, que como ya decía Juan Pablo II, se caracteriza por una “cultura de muerte”.¹⁶⁴

Otros autores, como Cencini, hablan de una “società postmortale”,¹⁶⁵ donde la muerte ya pareciera no tener cabida, porque no se quiere enfrentar la muerte como tal. Definitivamente, el mundo en que vivimos se caracteriza por una pugna constante por defender la vida humana en condiciones adversas a ella.

Es en este contexto donde encajan las palabras del papa Francisco al decir que “la Iglesia se parece a un hospital de campaña: tanta gente

163 Francisco. *Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes*. Encuentro internacional “El proyecto pastoral de *Evangelii Gaudium*”, Ciudad del Vaticano, 2014. Recuperado de <http://www.pcpne.va/content/pcpne/es/attivita/nuova-evangelizzazione/incontri.html>

164 Juan Pablo II. *Carta Encíclica Evangelium Vitae*. Ciudad del Vaticano, 1997. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

165 “Sociedad postmortal” (Traducción del autor) Cencini, A. *Guardate al futuro*. Milano. Paoline, 2010, p. 18.

herida, tanta gente herida... que nos pide cercanía, que nos piden aquello que pedían a Jesús: cercanía, proximidad”.¹⁶⁶

El mundo de hoy reclama a una Iglesia que se entienda como un hospital de campaña, un hospital que se mueva hacia donde están los heridos. Hoy en día muchos enfermos no se curan porque faltan médicos que vayan a sanar sus heridas.

Si bien es cierto que muchos no se querrán curar y que prefieran quedarse abatidos en el campo de batalla, hay otros que sí están a la espera de una cura, de recibir algún tipo de alivio a su sufrimiento. La Iglesia, como hospital de campaña, debe contar con médicos que ayuden a sanar espiritualmente a todos los heridos que acepten la cura ofrecida.

No basta con la realización de actividades pastorales que congreguen grandes cantidades de personas, el impulso de obras de beneficencia y promoción humana, hace falta el contacto más directo con las personas; insiste el papa Francisco: “estamos más preocupados de multiplicar las actividades en vez de estar atentos a las personas y su encuentro con Dios”.¹⁶⁷ Es por eso que se requieren médicos que vayan a sanar las heridas espirituales de tanta gente que sufre en medio de las distintas realidades del mundo de hoy.

El médico espiritual se debe aproximar a quienes están heridos, para que toque las heridas y pueda decir con san Pablo: “me he hecho

¹⁶⁶ Francisco, *Op. Cit.*, p. 1.

¹⁶⁷ *Ibid.* P. 1.

débil con los débiles para ganar a los débiles”.¹⁶⁸ Esta labor de buscar curar las heridas en el espíritu de las personas ha llevado a los miembros de la Iglesia a entenderse como médicos espirituales, misión no sólo llevada a cabo por religiosos, consagrados y sacerdotes, sino también por laicos.

Por eso insistimos que la sociedad de hoy, así como necesita de doctores en medicina que sanen las heridas en el nivel físico de las personas, es de gran importancia también, contar con médicos espirituales que se dediquen al cuidado espiritual de las personas.

Una vasta tradición espiritual, consignada en las obras de grandes maestros de la vida interior de la persona humana, tales como Evagrio Pónico, Juan Casiano, san Juan Clímaco, Doroteo de Gaza, san Máximo el Confesor y de otros grandes teólogos como san Basilio el Grande, san Gregorio de Nisa, san Gregorio Nacianceno y san Juan Crisóstomo, aporta profundidad teológica y espiritual significativa al tema tratado. En este trabajo nos concentramos en los aportes de san Juan Clímaco, consignados en su *Escala Espiritual*, obra que ha influenciado significativamente y formado el mundo ortodoxo oriental y especialmente su tradición monástica¹⁶⁹, y en la *Carta al Pastor*, con el fin de destacar las características principales y la necesidad de un

¹⁶⁸ 1 Cor 9, 22; Escuela Bíblica de Jerusalén, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1975. p. 1642

¹⁶⁹ Cf. Chryssavgis, J. *John Climacus. From the Egyptian desert to the sinaitic mountain*. New York, Routledge, 2016. p. 219.

médico espiritual que sostienen la misión de una Iglesia en salida¹⁷⁰. Para ello comenzaremos situándonos en el contexto de las enfermedades espirituales y en su sanación entendiendo a Cristo como médico.

Las enfermedades espirituales y Cristo médico

La persona humana padece enfermedades físicas en su cuerpo, pero también en el espíritu. Dicho estado enfermizo se da por la separación de Dios y por el apego al mundo material. Todos los Padres, dice Larchet,¹⁷¹ insisten en el hecho de que Adán fue creado enteramente bueno por Dios.

En el paraíso, en su condición natural, el hombre vivía íntegramente en el Bien, no sólo no cometía el mal, sino que hasta lo ignoraba, pues la tentación le hacía conocer no el mal mismo sino tan sólo su posibilidad. Por el pecado el hombre se establece en un estado antinatural, es decir, al apartarse de Dios, se aparta de sí mismo, vive de espaldas a lo que esencialmente es, no lleva la vida para la que ha sido

170 Cf. Merino, P., La "otra economía": el Dios en salida como contenido y fuente de la *Evangelii Gaudium*, *Medellín*, Vol. 40 (2014), pp. 109-124; Galli, C., "La teología pastoral de *Evangelii Gaudium* en el proyecto misionero de Francisco" en *Revista Teología*, Vol. 50 (2014), pp. 23-59; García, D., "Una Iglesia en salida. A propósito de *Evangelii Gaudium*" en *Facies Domini* Vol. 6 (2014), pp. 53-94; Roncagliolo, C., "Iglesia "en salida". Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii Gaudium*" en *Teología y Vida*, Vol. 55 (2014), pp. 351-369; Madrigal, S., "La "Iglesia en salida": la misión como tema eclesiológico" en *RcatT*, Vol. 40 (2015), pp. 425-458; Palet, P., "Espiritualidades laicales en una Iglesia en salida Pablo" en *Congreso Americano y Caribeño de Teología y Espiritualidad*, Instituto de Estudios Teológicos. Universidad Católica de Temuco, Santiago de Chile, Chile, 2015, 1-17.; Legorreta, J de J., "Eclesiología latinoamericana en el pensamiento del Papa Francisco" en *Rev. Pistis Prax. Teol. Pastor.*, Vol. 8 (2016), pp. 613-630. Noriega, R., "Sacerdotes en salida para una Iglesia en salida. Las exigencias éticas de los presbíteros en tiempos del Papa Francisco" en *Etiam*, Vol. 10 (2016), pp. 136-172.

171 Larchet, J.C. *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa*, Milano, San Paolo, 2003. p. 38.

creado, sino que piensa y actúa de una manera extraña a su verdadera condición.

Los Padres recurren a categorías médicas para designar el pecado ancestral y sus consecuencias, afirmando que constituye una enfermedad muy grave que afecta todo el ser del hombre y le priva de su salud original¹⁷². San Gregorio de Nisa¹⁷³ decía que antaño el género humano gozaba de salud y a partir de la caída, esta enfermedad mortal que es el pecado se instaló en la naturaleza humana.

Dicha enfermedad ha traído consigo otras enfermedades, según las partes del alma o facultades a las que afectan, por ejemplo: la filautía, la gastrimargía, la lujuria, la filargia y la pleonexia, la tristeza, la acedia, la ira, el temor, la cenodoxia y el orgullo, las cuales están en consonancia con lo que los padres de la Iglesia han llamado también vicios¹⁷⁴.

Así como en el caso de las enfermedades físicas, las enfermedades espirituales poseen también semiología y patogénesis, y por lo tanto, requieren de una terapéutica¹⁷⁵. Dado que son enfermedades espirituales, para salir de ese estado es necesaria una terapéutica divino-humana, que requiere el esfuerzo del hombre y principalmente la acción de Dios.

Todo lo que la persona humana debe hacer para librarse de las enfermedades espirituales, consiste en dejar obrar a Dios en su vida; la salud espiritual vendría siendo la realización de la voluntad divina que

¹⁷² *Ibid.* p. 45.

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 127.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 143.

encuentra camino fácil en nosotros.¹⁷⁶ Una auténtica salud espiritual es sinónimo, entonces de santidad.

En este esfuerzo por curarse y obtener la salud, Dios le ha dado al hombre la ley, pero ésta no es suficiente para la cura.¹⁷⁷ El ser humano tuvo necesidad de un remedio mucho mejor, pues como dice san Gregorio Nacianceno: “Reprendido primero de muchas maneras por sus numerosos pecados, que crecieron como retoños de una mala raíz, corregido por diversos motivos en distintas circunstancias por medio de la palabra, la ley, los profetas, los beneficios, las amenazas, los castigos, los signos... el hombre tuvo necesidad de un remedio más eficaz para curarse de unos males que no hacían más que empeorar”.¹⁷⁸

En ese momento se plantea la necesidad de “un médico y un cirujano cuya habilidad fuera proporcional a la gravedad de sus enfermedades y sus llagas; solamente Cristo, por ser Dios, podía, haciéndose hombre sin dejar de ser Dios, ser ese médico eficaz”.¹⁷⁹

Cristo es presentado como el médico carnal y espiritual, como dice la Escritura: “Elsoportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados”.¹⁸⁰ La base teológica de la sanación de las enfermedades espirituales es bastante amplia, pero podríamos resumirla de la siguiente manera: “En su naturaleza, restaurada por la unión con la naturaleza divina en la persona de Cristo muerto y

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 94

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 271.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 271.

¹⁸⁰ Is 53, 5b; Escuela Bíblica de Jerusalén. *Ibid.* p. 116.

resucitado, el hombre, del que se han eliminado todas las enfermedades, recobra la salud plena. En Cristo, vuelve a ser un hombre normal; recupera sus facultades en su estado primero, conforme a su naturaleza, que, recordémoslo, es estar orientadas hacia Dios”.¹⁸¹

La curación del hombre caído implicaba que el Señor se hiciera hombre, que asumiera verdaderamente la naturaleza humana; con la muerte de Cristo, son destruidos el pecado, la corrupción, la muerte y el poder del diablo.

Numerosos textos patrísticos y litúrgicos hablan de Jesús como médico excelente, el más grande de los médicos, el muy hábil médico, el más hábil de todos los médicos, el verdadero médico, el único médico, el príncipe de los médicos, porque Él es capaz de curarlo todo, tanto las enfermedades del alma como las del cuerpo, en sus causas más profundas, en sus síntomas y definitivamente.¹⁸²

Un médico que ayude en la sanación espiritual

La verdadera curación del alma solo puede obrarla el Señor. Sin embargo, Él se vale de frágiles instrumentos para llevar a cabo su obra de sanación, y elige a algunas personas que contribuyan en la curación de las enfermedades espirituales que padecemos.

Este acompañante espiritual que se dedica a tratar las enfermedades espirituales, recibe la denominación de médico espiritual

¹⁸¹ *Op. Cit.*, p. 286.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 288-289.

o médico sin más en los textos ascéticos¹⁸³. El carácter terapéutico del padre espiritual, consiste en ayudar a que el afectado se libere de ellas.¹⁸⁴

No se puede prescindir de la ayuda de un médico espiritual, pues como dice San Juan Clímaco los enfermos recibirán de la providencia de Dios y de sus médicos espirituales el remedio eficaz y sin la ayuda de un médico, son raros quienes sanan.¹⁸⁵

Este médico espiritual hace las veces de un padre también, porque se preocupa de manera integral de la persona que acompaña; es por eso que en la tradición de la Iglesia se habla del acompañante espiritual como un médico o un padre.

A través de la presentación de las principales características y de la importancia de la labor del médico espiritual en la Iglesia, según los aportes de San Juan Clímaco, pretendemos promover aún más este oficio, sin el cual la pastoral de la Iglesia no se sostiene en el tiempo.

Conocemos muy poco de la vida y obra de San Juan Clímaco¹⁸⁶; aun así, los aportes de este monje eremita, que se presume murió el año 650 d.C., nos pueden resultar muy valiosos, pues como dice Benedicto XVI, si observamos un poco más de cerca, vemos que aquella vida monástica

183 Cf. Clímaco, J., *Escala Espiritual*, Ivory Falls Book, Edición Kindle. p5,23, 24,38, 39, 40, 49, 59, 80, 83, 124, 142, 145 Clímaco, J., *Carta al Pastor, En Clímaco, J, Escala Espiritual*, Ivory Falls Book, Edición Kindle. p201, 202, 204, 205, 206, 206, 210, 212.

184 Cf. Clímaco, J., *Escala Espiritual...*, p. 3.

185 Cf. *Ibid.*, pp. 39, 66 y 179.

186 Cf. Chryssavgis, J., *John Climacus. From the Egyptian desert to the sinaitic mountain*, New York, Routledge, 2016; Rabois-Bousquet, S., Salaville, S., "Saint Jean Climaque: sa vie et son œuvre" en *Revue des études byzantines*, Vol. 132 (2016), pp. 440-454; Meesters, R., "Ascending the Ladder: Editio Princeps of Four Poems on the Ladder of John Klimakos (Bodleian Baroccianus 141)" en *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 56 (2016), pp. 556-571; Pargoire, J., "Un prétendu document sur saint Jean Climaque." *Échos d'Orient*, Vol. 8 (1905), pp. 372-373.

es sólo un gran símbolo de la vida bautismal, de la vida del cristiano cuyas virtudes no son accesibles sólo a los héroes morales, sino que son don de Dios para todos los bautizados.¹⁸⁷

Para Juan Clímaco, el significado de la vida ascética va mucho más allá de la aceptación de ciertas doctrinas y reglas, pues su objetivo es claramente espiritual y pastoral, no didáctico ni normativo.¹⁸⁸

El médico espiritual como guía

En un mundo lleno de tantas ofertas, de tantos posibles caminos, lleno de tantas opciones para desviarse en el seguimiento de Jesús, el padre espiritual es un guía.¹⁸⁹ Dado que la soledad es el drama que aflige a muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo, que viven la paradoja de un mundo globalizado en el que vemos casas de lujo y edificios de gran altura, pero cada vez menos calor de hogar y de familia¹⁹⁰; el padre o el médico espiritual se instaura como fuente que ofrece solidez y estabilidad a la persona que acompaña a través de sus afectos, pues como dice san Juan Clímaco, la relación que une al padre espiritual con su hijo espiritual es una relación de amor mutuo, de amigo espiritual.¹⁹¹

El Papa Pablo VI afirmaba que es necesario “hacer a la Iglesia del

¹⁸⁷ Cf. Benedicto XVI, *La "Escala del paraíso" de san Juan Clímaco*, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, Miércoles 11 de febrero, 2009; Chryssavgis..., p. 44.

¹⁸⁸ Cf. *Op. Cit.*, 30.

¹⁸⁹ Cf. Clímaco, J, *Escala Espiritual...*, p. 36, 37, 48, 103

¹⁹⁰ Cf. Francisco, Homilía, En Santa Misa de apertura de la XIV Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos, Ciudad del Vaticano, Octubre, 2015a. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151004_omelia-apertura-sinodo-vescovi.html

¹⁹¹ Cf. Clímaco, J, *Carta al Pastor...* pp. 203 y 208.

siglo XX cada vez más apta para anunciar el evangelio a la humanidad del siglo XX”.¹⁹² Estas palabras del Papa Montini se aplican también para el siglo XXI, y es por eso que debemos promover la labor de los médicos espirituales, que acompañen de cerca a los miembros de la Iglesia y busquen incansablemente, ayudar a sanar las enfermedades espirituales de las personas en el mundo de hoy, que de tanto mirarse al espejo, en un “narcisismo constante”, no piden ayuda y se pierden a sí mismos.¹⁹³

Como la oveja perdida, mucha gente no sabe a quién recurrir, con la conciencia muchas veces nublada, ha perdido los criterios para avanzar en su seguimiento de Cristo, por eso, el acompañante espiritual es capaz de buscar y de volver al buen camino las ovejas que están perdidas.¹⁹⁴

Un médico espiritual que brinde una atención personalizada.

El tratamiento prescrito por el padre espiritual se caracteriza por tener en cuenta la personalidad del enfermo, su situación particular, su estado y sus disposiciones actuales. El padre espiritual “debe observar y adaptar los remedios”;¹⁹⁵ “lo que para uno es medicina, para otro veneno; y algunas veces lo que se administra a una persona le sirve de medicina si se le da en el momento oportuno, pero dado a destiempo se convierte en

¹⁹² Pablo VI, Carta Encíclica *Evangelii nuntiandi*, Ciudad del Vaticano, 1975. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. N. 2.

¹⁹³ Fisichella, R, *La Nueva Evangelización*, Santander, Sal Terrae, 2012. p. 35.

¹⁹⁴ Cf. Clímaco, J, *Carta al Pastor...*, p. 201.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 205.

un veneno”.¹⁹⁶

Si queremos una Iglesia en salida, tenemos que brindar una atención mucho más personalizada; la gente tiene que sentir que es tenida en cuenta por sí misma, no únicamente porque hace parte de una actividad pastoral.

No son planes apostólicos los que debemos aplicar en las distintas comunidades, sino adaptarlos según las realidades de las personas. Más aún, si queremos acompañar bien espiritualmente a las personas, “debemos tener en cuenta los lugares, el género de conversión y de costumbres, pues son extremadamente diferentes; a menudo, el más debilitado resulta ser también el más humilde de corazón y por consiguiente, debe recibir un tratamiento más suave por parte del médico espiritual. Lo contrario es evidente”.¹⁹⁷

Habrà momentos en los que el acompañamiento requiera paciencia, comprensión y mucha compasión hacia la persona que sufre por la situación externa en la que se encuentra, o por su realidad de pecado, que lo tiene en un estado de fragilidad muy grande; pero como dice san Juan Clímaco, “cuando la corrupción es grande, a fin de drenar totalmente la infección, se hace necesario un tratamiento enérgico”.¹⁹⁸

En efecto, algunas veces habrá que aplicar medidas correctivas con cierta severidad para que se cure verdaderamente, algo que podría desanimar un poco a dicha persona, por eso Juan Clímaco le decía al

¹⁹⁶ Clímaco, J, *Escala Espiritual*, Ivory Falls Book, Edición Kindle. p. 145.

¹⁹⁷ Clímaco, J, *Carta al Pastor...*, p. 207.

¹⁹⁸ Clímaco, J, *Escala Espiritual...*, pp. 8-9.

médico espiritual: “Entristece al enfermo durante un tiempo, no vaya a ser que su enfermedad se haga crónica o que él muera”.¹⁹⁹

No obstante, el médico espiritual debe ser consciente de que no cura solo mediante palabras, su preocupación por sus hijos se manifiesta de otras maneras, por ejemplo, a través de la oración, como dice Juan Clímaco, principalmente reza por ellos.²⁰⁰

El médico espiritual puede aliviar a los que sufren sin que se den cuenta y en secreto.²⁰¹ No todo lo que implica una Iglesia en salida son actividades pastorales, sino también dedicar tiempo a la oración por aquellas personas que le han sido encomendadas al agente pastoral, especialmente al que hace las veces de médico espiritual de otros. Una iglesia en salida se sostendrá con la fe y el poder de la oración de los médicos espirituales que tienen personas a su cargo.

Un médico espiritual que es testimonio y ejemplo.

Dice san Juan Clímaco que el verdadero padre espiritual posee una fuerza carismática que se manifiesta con su mera presencia.²⁰² Concebir que exista una Iglesia en salida sin el testimonio y el ejemplo es imposible.

No buscamos ser perfectos y no tener pecados ni errores, pero el cristiano, y sobre todo quienes acompañan procesos personales de conversión, deben ser ante todo, testimonio y ejemplo para las personas

¹⁹⁹ Clímaco, J, *Carta al Pastor...*, p. 204.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.* p. 209.

²⁰¹ Cf. *Ibid.* pp. 201, 204 y 207.

²⁰² Cf. *Ibid.*, p. 202.

que acompañan, pues como dice san Juan Clímaco, es necesario que el médico espiritual mismo haya adquirido las virtudes y cualidades que sus hijos espirituales deben adquirir.²⁰³

Para este monje sinaíta, el médico es aquel que ha adquirido la salud espiritual del alma y del cuerpo, y no necesita ya ningún remedio para ellos²⁰⁴. Debe estar exento de toda pasión²⁰⁵ y exalta incluso a los médicos que no sufren náuseas, y a los superiores que poseen la impasibilidad.²⁰⁶

Lo anterior, queriendo indicar que el médico espiritual debe ser una persona que tenga un grado elevado en su proceso de curación de las propias enfermedades espirituales. Puede sonar para nosotros hoy, un poco exagerado el nivel de perfección que se requiere de un médico espiritual, pero es muy cierto que si este hombre no sabe adónde va ¿Cómo va a mostrar el camino a los demás?²⁰⁷

Quizás esto es lo que ha pasado en los intentos de movilizar a la Iglesia en salida, pues si esos médicos espirituales no poseen una buena formación, no han logrado avanzar en su propia sanación espiritual, y tampoco son testimonio y ejemplo para los demás, será muy difícil que puedan ayudar a otros en ese mismo proceso curativo.

Es por eso que San Juan Clímaco aconseja en repetidas ocasiones poner mucho cuidado en la elección del maestro espiritual. En cuanto a

203 Cf. *Ibid.*, p 203.

204 Cf. *Ibid.*, p 201.

205 Cf. Clímaco, J., *Escala Espiritual...*, p. 22. También cf. Clímaco, J., *Carta al Pastor...*, pp. 207, 208 y 213.

206 Clímaco, J., *Carta al Pastor...*, p. 203.

207 Cf. *Ibid.* p. 201.

la formación, para ser un auténtico guía y terapeuta espiritual, es indispensable tener sanas doctrinas, es decir, ser completamente ortodoxo y en la práctica terapéutica, ser fiel a la enseñanza de los antiguos Padres.²⁰⁸

Antes de comprometernos, es preciso que examinemos y escudriñemos, no vayamos a dar con un enfermo en lugar de con un hombre impasible; en todo caso, la habilidad del médico debe guardar proporción con la corrupción de nuestras llagas; y, cuando un médico nos confiesa su impotencia, es necesario que vayamos a buscar otro.²⁰⁹

No es desconocido el terrible daño que hace a la Iglesia, la falta de testimonio y coherencia de sus miembros, especialmente la de aquellos que se dedican a la cura de almas. Por eso san Juan Clímaco insiste en que a ese médico espiritual todos lo miren como una imagen ejemplar, y consideren sus palabras y sus actos como una regla y una norma²¹⁰. Pero aunque el médico espiritual debe convertirse en modelo de vida cristiana para los demás, debe también esforzarse por vivir principalmente la humildad.

La humildad encabeza la lista de virtudes que el médico espiritual debe tener; se traduce sobre todo en la conciencia de ser él mismo pecador, incluso tanto, como aquel a quien cura y guía.²¹¹ El médico espiritual sabe que es Dios quien le ha dado la sabiduría;²¹² sabiduría que

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p 213.

²⁰⁹ Clímaco, J., *Escala Espiritual...*, pp. 39 y 131,

²¹⁰ Cf. Clímaco, J., *Carta al Pastor...*, p. 204.

²¹¹ *Ibid.*, p 204.

²¹² *Ibidem.*

aplica también en la práctica, no simplemente mostrando el buen camino en un mapa, sino recorriendo el camino en compañía de su hijo espiritual, pues como dice Juan Clímaco:

“...si algunos son todavía niños muy pequeños o muy débiles, es necesario que los pongamos sobre nuestra espalda y que los llevemos, hasta que hayan traspasado la puerta verdaderamente estrecha de la entrada”.²¹³

Un médico espiritual no podrá cargar a quienes acompaña sin compasión, porque la caridad es la que permite conocer al verdadero pastor.²¹⁴ El sentirse responsable de aquellos que se confían a él para ser curados,²¹⁵ lleva al médico espiritual incluso a “dar la propia alma por el alma del prójimo, de una manera total”.²¹⁶

Ser testimonio de vida cristiana, de una verdadera vida en Cristo, llevará a que los médicos espirituales sean personas atrayentes, no sólo para que otras personas los busquen para sanar sus heridas espirituales, sino también, para que otros, especialmente los jóvenes, se sientan atraídos a desempeñar el mismo oficio de médicos espirituales en la Iglesia.

Conclusiones

En el trabajo por la cura y la terapéutica de las enfermedades espirituales es fundamental el papel del médico espiritual. Los Padres de la Iglesia han recurrido a las categorías médicas para describir el proceso de

²¹³ *Ibid.*, p 212.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p 204.

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 208.

²¹⁶ Clímaco, J, *Carta al Pastor...*, p. 208.

alejamiento y acercamiento a Dios. Ese alejamiento de Dios se ha catalogado en términos de enfermedades, cuya terapéutica se ha trabajado a lo largo de varios siglos.

La sabiduría de los Padres de la Iglesia, como lo hemos constatado en el legado de san Juan Clímaco, en su *Escala Espiritual* y en la *Carta al Pastor*, brinda grandes aportes sobre cómo entender también hoy a los médicos espirituales que tanto necesita una Iglesia en salida. Si queremos una Iglesia en salida es importante aterrizar esa reflexión en algo práctico, de lo contrario, podría quedarse en el papel. Debemos “buscar superar este divorcio entre teología y pastoral, entre fe y vida”.²¹⁷

La Iglesia en salida y su pastoral, dice el Papa Francisco, deben crear los espacios para que se produzca el encuentro con el Dios relación y relacional, para que se aprenda a vivir y disfrutar de la economía de Dios; es justamente en el servicio de la misión evangelizadora, donde se da el auténtico acompañamiento espiritual.²¹⁸ Por lo tanto, una Iglesia en salida no se sostendrá sin el acompañamiento a personas concretas, sin hacer seguimiento a sus procesos de conversión.

Una Iglesia en salida para el siglo XXI requiere de médicos espirituales que sepan curar las enfermedades espirituales que aquejan a personas del mundo actual. Estos médicos espirituales deben ser

217 Francisco, Videomensaje, En Congreso Internacional de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina, Septiembre, 2015b. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html

218 Cf. Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, Ciudad del Vaticano, 2013.N. 173. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

auténticos guías que conduzcan a las personas que están heridas a la sanación de sus propias enfermedades espirituales.

Así mismo, la atención que brinden los médicos espirituales debe ser personalizada, encarnada en la realidad de cada persona que acude a la curación de su enfermedad; y deben ser testimonio y ejemplo, que apliquen en su propia vida los remedios que aplican al paciente.

Destacamos la importancia de la oración en el proceso de sanación, pues no basta con la realización de actividades pastorales y de promoción humana; ya que la verdadera sanación de dichas enfermedades se realiza por la confianza en la acción del médico espiritual por excelencia que es Cristo.

Es Dios quien a través de un carisma dado por el Espíritu Santo a personas concretas, les da la misión de ser médicos espirituales; es por eso que es importante rogar al dueño de la mies que envíe obreros a su mies.²¹⁹

Pensar en la Iglesia más como un hospital de campaña donde permanentemente estamos en guerra, donde permanentemente hay heridos y otros que mueren por no ser atendidos a tiempo, podrá motivar más a ponerse en salida.

Tenemos la imperante necesidad de proponerles a los jóvenes un horizonte de vida que los desafíe, proponerlo con entusiasmo, sin miedo, con *parresía*, con creatividad, con mucha prudencia; pero conscientes de que el Señor no cesa de llamar a jóvenes a la vida

²¹⁹ Cf. Mt 9, 38.

consagrada y al sacerdocio.

Quizá una nueva enfermedad del presente siglo sea la sordera, a través de la cual, muchos jóvenes acallan el llamado de Cristo a seguirlo más de cerca. Por el contrario, una iglesia en salida deberá promover disposiciones como el silencio, para facilitar la escucha de la voz de Dios que los llama. Una Iglesia no podrá estar verdaderamente en salida sin jóvenes que quieran dedicar su vida a sanar las heridas espirituales de sus compañeros de batalla.

Bibliografía

Benedicto XVI, *La "Escala del paraíso" de san Juan Clímaco*. Audiencia General. Ciudad del Vaticano. Miércoles 11 de febrero, 2009.

Cencini, A., *Guardate al futuro*. Milano. Paoline, 2010.

Clímaco, J., *Escala Espiritual*, Ivory Falls Book, Edición Kindle. F2017.

Clímaco, J., *Carta al Pastor*, En Clímaco, J., *Escala Espiritual*, Ivory Falls Book, Edición Kindle, 2017.

Chryssavgis, J., *John Climacus. From the Egyptian desert to the sinaitic mountain*, New York, Routledge, 2016.

Fisichella, R., *La Nueva Evangelización*, Santander, Sal Terrae, 2012.

Galli, C., "La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco" en *Revista Teología*, Vol. 50 (2014), pp. 23-59.

García, D., "Una Iglesia en salida. A propósito de Evangelii Gaudium." en *Facies Domini* Vol. 6 (2014), pp. 53-94.

Larchet, J.C. *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa*, Milano, San Paolo, 2003.

Legorreta, J de J., "Eclesiología latinoamericana en el pensamiento del Papa Francisco" en *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Vol. 8 (2016), pp. 613-630.

Madrigal, S., "La "Iglesia en salida": la misión como tema eclesiológico." En *RcatT*, Vol. 40 (2015), pp. 425-458.

Meesters, R., "Ascending the Ladder: Editio Princeps of Four Poems on the Ladder of John Klimakos (Bodleian Baroccianus 141)" en *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 56 (2016), pp. 556-571.

Merino, P., “La “otra economía”: el Dios en salida como contenido y fuente de la *Evangelii Gaudium*” en *Medellín*, Vol. 40 (2014), 109-124.

Noriega, R. “Sacerdotes en salida para una Iglesia en salida. Las exigencias éticas de los presbíteros en tiempos del Papa Francisco” en *Etiam*, Vol. 10 (2016), pp. 136-172.

Pargoire, J., “Un prétendu document sur saint Jean Climaque” en *Échos d'Orient*, Vol. 8 (1905), pp. 372-373.

Rabois-Bousquet, S.-Salaville, S., “Saint Jean Climaque: sa vie et son œuvre.” en *Revue des études byzantine*” Vol. 132 (2016), pp. 440-454.

Roncagliolo, C., “Iglesia en salida”. Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii Gaudium*” en *Teología y Vida*, Vol. 55 (2014), pp. 351-369.

Recursos virtuales

Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, Ciudad del Vaticano, 2013.

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Francisco, Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes. Encuentro internacional “El proyecto pastoral de *Evangelii Gaudium*”, Ciudad del Vaticano, 2014.

<http://www.pcpne.va/content/pcpne/es/attivita/nuovaevangelizzazione/incontri.html>

Francisco, Homilía. En Santa Misa de apertura de la XIV Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispo, Ciudad del Vaticano, Octubre, 2015a.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/p>

apa-francesco_20151004_omelia-apertura-sinodo-vescovi.html

Francisco, Videomensaje, En Congreso Internacional de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, Argentina, Septiembre, 2015b.

https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html

Juan Pablo II, *Carta Encíclica Evangelium Vitae*, Ciudad del Vaticano, 1997.

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

Pablo VI, *Carta Encíclica Evangelii nuntiandi*, Ciudad del Vaticano, 1975.

http://w2.vatican.va/content/paulvi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

El camino de una Iglesia en salida.

The path of a Church which goes forth.

Daniela Rangel Rojas
Fundación Universitaria Cervantina San Agustín
danielarangelr@hotmail.com

Fecha de recepción: 15/07/2018

Fecha de aceptación: 19/12/2018

Resumen

En este texto se expone la visión que el papa Francisco tiene de la Iglesia y, con esta, de las rutas pastorales que se trazan en la actualidad. Para esto, se explica la propuesta de una Iglesia en salida y su armonía con la doctrina enseñada por los Padres de la Iglesia. Se evidencia, además, el proceso continuo de evangelización a lo largo de los siglos que, gracias a la Tradición, ha mantenido el espíritu misionero y los mismos contenidos de fe, enseñados desde la etapa apostólica hasta nuestros días. Finalmente, se muestra el aporte eclesiológico de san Agustín y cómo se encuentran ya palpables en su vida las características del discípulo misionero propuestas por Francisco.

Palabras clave: Francisco, Iglesia en salida, Tradición, Agustín.

Abstract

In this text, Pope Francis vision about the Church is exposed and about the pastoral routes that must be traced nowadays. In order to do this, it is explained the proposal of a Church which “goes forth”, and its harmony with the teachings of the Church Fathers doctrine. It is also shown the continuous process of evangelization along the centuries that, thanks to the Tradition, has kept the missionary spirit and the same contents of faith, which has been taught since the apostolic era to the present days. Finally, it is shown how the missionary disciple’s characteristics that were proposed by Francis are found palpable in Saint Augustine’s life.

Key words: Francis, a Church which goes forth, Tradition, Augustine.

Introducción

“La alegría del Evangelio es para todo el mundo, no se puede excluir a nadie”.²²⁰

El magisterio del papa Francisco es considerado por muchos como novedoso y hasta revolucionario por sus iniciativas pastorales y de organización de la Iglesia. Es evidente que el Papa ha tomado un nuevo estilo para desarrollar la pastoral con el fin de que ésta sea más práctica, eficiente y difusiva.

Él mismo se ha mostrado cercano a los pobres y a quienes sufren, como el Buen Pastor, para mostrar el rostro misericordioso del Padre a los más necesitados. Sin embargo, se puede ver que esta idea está en consonancia con las enseñanzas de sus predecesores y enraizada en la Tradición de nuestra Iglesia Católica.

Ciertamente, el cambio acelerado de la sociedad exige nuevas maneras de ver el mundo y, por tanto, de evangelizarlo. Sin duda, los últimos pontificados, posteriores al Concilio Vaticano II, han tenido una fuerte dimensión misionera y una especial preocupación por llevar la Buena Noticia a los lugares en los que aún no es conocido Cristo.

Pero hay que tener en cuenta que el Evangelio que se predica es el mismo que recibieron y anunciaron los apóstoles, el cual por su contenido de verdad plena se hace actual en todo tiempo y lugar.

De esta manera, se puede decir que los avances que ha alcanzado hoy la pastoral son posibles gracias a la teorización y vivencia de quienes

²²⁰Francisco, *Evangelii Gaudium*, Bogotá, Paulinas, 2013, n. 23. En adelante: *EG*.

nos han precedido, especialmente de aquellos hombres santos, de la Antigüedad, que estudiaron la Escritura y enseñaron eminentemente la doctrina de la Iglesia Católica.

Es decir que, gracias al aporte de los Padres nos llega hoy de una manera correcta la interpretación del mensaje evangélico, lo que hace posible una auténtica predicación.

Para mostrar la actualidad, pero a la vez la antigüedad del magisterio del papa Francisco, quiero exponer, en primer lugar, qué es para Francisco una Iglesia en salida; para en un segundo momento evidenciar algunos de los elementos que se encuentran en los Padres, que han allanado el camino hacia esta concepción de la Iglesia, para finalmente analizar cómo las características propias del dinamismo de una Iglesia en salida: *Primerear, involucrarse, acompañar, fructificar y festejar*, podemos encontrarlas hechas vida en san Agustín de Hipona.

Para así identificar la esencia misionera de la Iglesia que ha sido transmitida y conservada por los Padres, más allá de los prejuicios que podamos tener frente a sus rigideces dogmáticas.

El magisterio del papa Francisco.

El papa Francisco propone hoy una iglesia en salida, es decir, una iglesia que lleva la luz del Evangelio a todos los rincones del mundo, teniendo especial cuidado en la periferia. En la *Evangelii Gaudium*, el Papa presenta a la Iglesia como una iglesia con las puertas abiertas, dispuesta a salir de sí misma y a acoger a los hermanos. De esta manera, la Iglesia

tiene un carácter misionero, que tiene su raíz en el envío de Jesucristo como sacramento de salvación, capaz de asumir diversos retos según la cultura y pensamiento del momento.²²¹

Desafíos como la inmediatez de la información, el egoísmo narcisista, el individualismo, entre otros fenómenos propios de la sociedad de hoy, caracterizada por la exclusión y la incapacidad de apertura al otro, son los que la Iglesia está llamada a asumir dentro de la evangelización. Frente a esto, se ve obligada a inculturar el Evangelio, de modo que la Buena Nueva de salvación, las verdades de fe de siempre, lleguen a todos los hombres de esta era de una manera novedosa y renovada.

El papa Francisco considera, además, que la Iglesia, como discípula misionera, parte de un encuentro con Dios, que lleva a comunicarlo. Cabe decir entonces que, de esa experiencia personal, el cristiano se conduce naturalmente a un anuncio alegre de lo vivido.²²² Esto, sin duda, tiene consecuencias sociales, porque la esperanza de un Reino futuro induce a comenzar la construcción del mismo aquí en la tierra. Para esto, el Santo Padre recoge las diferentes problemáticas que ponen en riesgo la dignidad humana²²³, a las que la Iglesia hoy debe confrontar. Así, la Iglesia en salida, como la comprende Francisco, asume el reto de

²²¹ Cf. *EG*, 46.

²²² Cf. *EG*, 264.

²²³ Sistemas como el materialismo o el consumismo, así como el exacerbado individualismo, atentan contra la dignidad de la persona puesto que promueven la búsqueda de la propia estabilidad, sin importar las condiciones de los demás, hasta llegar incluso a lucrarse a costa de las necesidades y sufrimientos de otros. Estas corrientes, unidas a la inequidad que está en la base de los sistemas socio-políticos actuales, no permiten el óptimo desarrollo de todos en su integridad de personas.

ir a anunciar a la periferia, donde no se conoce el amor de Dios.

El término “periferia”, dentro del Magisterio del papa Francisco, hace referencia a nuevos ámbitos socioculturales, a los cuales no ha llegado la luz del Evangelio: a los pueblos que viven sumidos en la pobreza, al hermano que se quedó en el camino y está sufriendo, que no ha sido objeto de la compasión de nadie; pero sobre todo hace referencia a los excluidos, no ya a los que viven oprimidos, sino a aquellos que no cuentan para la sociedad.

Ante esto, los discípulos misioneros de esta Iglesia en salida, según el papa Francisco, son capaces de: (1) *primerear*, de tomar la iniciativa en el amor, salir al encuentro del necesitado. Por consiguiente de (2) *involucrarse*, mostrándose cercano al otro por medio de gestos y palabras, sabiendo abajarse, para convertirse así en “pastores con olor a oveja”.

Por tanto también saben (3) *acompañar*: estar junto a la humanidad en todos los procesos, con amor y paciencia. Así como (4) *fructificar*, es decir, esperar los frutos de este proceso, dar testimonio de la encarnación de la Palabra en la vida cotidiana y anhelar que otros lo vivan. Por último, el cristiano sabe (5) *festejar*: alegrarse del itinerario recorrido en la evangelización, que se expresa y plenifica en la belleza de la liturgia.²²⁴

La evangelización de la periferia.

²²⁴ Cf. EG, 46.

A pesar de que es muy actual el llamado de Francisco a salir a la periferia, está inserto dentro de la historia y tradición de la Iglesia. Desde los primeros siglos del cristianismo, se utilizaba el término “pagano” para referirse a quienes profesaban el politeísmo. Sin embargo, recibían este nombre por vivir en el “*pagus*”, es decir, en las afueras, en la periferia.

El hecho de explicitar que vivían en el “*pagus*” implica que, una vez establecido el cristianismo como religión oficial del Imperio, por vivir lejos, tardaron en adherirse al Dios de los cristianos. Respecto a esto, relata Rahner que el papa Gregorio envió cristianos a evangelizar a quienes vivían en el “*pagus*”.²²⁵ Además de esto, pidió a los misioneros no destruir los templos paganos, para poder acercarse a la gente.²²⁶

Al principio la literatura cristiana estaba escrita en griego, por lo que, en el esfuerzo de los occidentales por evangelizar a los paganos se evidencia una inculturación del mensaje evangélico que parte de elementos propios de la cultura, dando lugar a una literatura cristiana latina que llega incluso a sustituir la griega. Para esto, los primeros autores cristianos de Occidente como Tertuliano, Novaciano y Minucio Félix, tomaron elementos de la piedad popular del judeocristianismo y de los clásicos de Cicerón y Séneca.²²⁷

Cabe resaltar el papel de Tertuliano que desarrolló términos fundamentales para hacer una teología latina original, despojada de

²²⁵ Rahner, H., *Manuales de Teología: Iglesia-Estado en la Primitiva Iglesia*, Valencia, Edicep, 2004, pp. 11-131.

²²⁶ Álvarez, J., *Historia de la Iglesia I: Edad Antigua*, Madrid, BAC, 2011, p. 57.

²²⁷ Cf. Danielou, J., *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2006, cap. 1.

algunas raíces judías, fundamentada ya no sólo en la Escritura, sino también la tradición.

En sus obras resalta la importancia de la experiencia personal que, posteriormente, san Agustín desarrollará de una manera sistemática. A partir de allí, Agustín elaboró una eclesiología en la que presenta a la Iglesia como sacramento de salvación, pero que no excluye a nadie. Se evidencia así, la primacía del amor sobre la ley.²²⁸

San Agustín, entre su gran número de obras, escribió a los paganos con el fin de defender la fe y de instruirlos en el verdadero conocimiento. Entre estas resalta *De civitate Dei*, en la cual quiere hacer ver el absurdo del politeísmo y presentar a la ciudad pagana, en contraste con la ciudad celestial, como un lugar rebosante de pecado, que conlleva a la decadencia.

Encontramos, además, en su *Exposición de seis cuestiones contra los paganos* algunas respuestas y correcciones a las prácticas paganas, con la intención de convertir a un amigo pagano al cristianismo²²⁹.

De este modo podemos concluir que los Padres desarrollaron una teología paralelamente al empeño de evangelizar a los paganos que, por estar a las afueras, no habían recibido el mensaje. Respecto a esto:

“Afirma Congar que estos Padres ‘tuvieron como vocación y misión propia dar a la Iglesia su forma santa de vida y pensamiento, en una sociedad cuya cultura procedía de la tradición pagana: poner al servicio de la fe un poder

²²⁸ Cf. Vilanova, E., *Historia de la teología cristiana I: de los orígenes al siglo XV*, Madrid, Herder Editorial, 2009, pp. 239-24.

²²⁹ Cf. *Retract.*, 31, 43. Trad. Teodoro C. Madrid.

político y una razón filosófica en el fondo peligroso para ella, pero conservando al cristianismo la pureza de su inspiración y carácter propios y de sus exigencias”.²³⁰

Lo anterior demuestra que los Padres tuvieron la capacidad de inculturar el Evangelio en ambientes profanos, sin perder la esencia del mensaje cristiano. Así se puede afirmar que vivieron en una Iglesia en salida, pues no tuvieron miedo de llevar la Buena Noticia a nuevos ámbitos socioculturales.

Actualmente, como afirma Joseph Ratzinger, nos encontramos en una era neopagana, donde se niega la creencia en un único Dios, como ser personal, y se vive en medio de una espiritualidad abstracta²³¹. Por esto, nuestra era necesita volver a ese celo de los Padres que los llevó a defender la fe y a acercar a los lejanos.

Características de la Iglesia en salida en san Agustín.

Pasemos ahora a considerar cómo, en san Agustín se encuentran muchas actitudes que encarnan la teología pastoral del papa Francisco, ya no sólo en su pensamiento sino en acciones concretas de su vida. Por ejemplo, en sus sermones, podemos apreciar el celo por defender la doctrina cristiana, el deseo de instruir a sus fieles en una adecuada interpretación de la Escritura, pero sobre todo, la invitación a la coherencia de vida, especialmente en lo que respecta a la práctica de la

²³⁰ Morales, J., *Introducción a la Teología*, Navarra, EUNSA, 2004, p. 158.

²³¹ Ratzinger, J., *Ser cristiano en la era neopagana*. Obtenido de Portal Conservador: <https://portalconservador.com/livros/Joseph-Ratzinger-Ser-Cristiano-en-La-Era-Neopagana.pdf>, 2018.

caridad para con el prójimo.

Dentro de los Sermones de san Agustín, encontramos la siguiente exhortación: “busquemos al pobre, busquemos al huérfano”²³². Con esta frase invita a *primerear*, a tomar la iniciativa, a salir al encuentro de los pobres. En este sermón, san Agustín hace un llamado a la caridad hacia aquel que sufre, pero invita también a aprender de ellos, de su espíritu de abandono entero en el Señor, para finalmente reconocerse también uno mismo pobre y huérfano, necesitado de la misericordia de Dios.

Además de esto, cuenta la *Vida de san Agustín*: “Cuando estaban vacías las arcas de la iglesia, faltándole con qué socorrer a los pobres, luego lo ponía en conocimiento del pueblo fiel. Mandó fundir los vasos sagrados para socorrer a los cautivos y otros muchísimos indigentes”.²³³

Lo que demuestra que, por un lado invitaba a los fieles a ser prestos y generosos para con los pobres, y por otro, con su ejemplo, era el primero en dar primacía al cuidado del otro, procurando para el necesitado una vida humanamente digna.

Aquí se evidencia también el *involucrarse*, porque este pasaje nos muestra un san Agustín que no sólo habla del servicio, sino que, ante todo, lo ejerce. Se evidencia un amor que es capaz de entregar todo para el cuidado de los necesitados. En este hecho se transparenta el rostro misericordioso de Dios y se realiza aquello a lo que nos invita hoy el Papa: “el reclamo a observar la ley no puede obstaculizar la atención a

²³²Sermon 14. En adelante: s.Trad. Pío de Luis Vizcaíno, OSA.

²³³*Vita Augustini a Possidio scripta*, 30, 24. En adelante: *uita*. Trad. Victorino Capánaga, OAR.

las necesidades que tocan la dignidad de las personas”.²³⁴

En el *Sermón 171*, san Agustín explica la parábola del Buen Samaritano, en donde identifica a Jesús con el samaritano afirmando: “ése mismo se acercó al herido, ése mismo gastó misericordia y se mostró como prójimo a ese a quien no consideró como extranjero”.²³⁵

Expresa aquí cómo ha de ser la misericordia para con el prójimo: se trata de no pasar de largo, sino de involucrarse, porque para la misericordia no hay extranjeros. Así como el Papa, que procura achicar distancias con los que son excluidos.²³⁶

Al observar estas acciones podemos decir que san Agustín fue un auténtico pastor “con olor a oveja”, un auténtico discípulo del Señor, que supo *acompañar* y estar con el pueblo. Pues, como lo refieren los pasajes de su vida ya citados, no se buscó a sí mismo sino que se preocupó siempre por los demás y por sus necesidades.

Además, invitaba constantemente a los pastores que estaban bajo su cuidado a motivar la fe de sus fieles, indicándoles cómo obrar con las ovejas más débiles, como se puede ver en el *Sermón 46*, dedicado a los pastores:

“Hay otras (entiéndase ovejas), en cambio, que cuando oyen que ineludiblemente van a llegar pruebas –que en verdad conviene que sobrevengan al cristiano, y que no las siente nadie sino quien verdaderamente quiere ser cristiano–, al acercarse algunas, se rompen una pata y comienzan a

²³⁴ Francisco, *Misericordiae vultus*, Bogotá, Paulinas, 2015, n. 20.

²³⁵ S, 171.

²³⁶ Cf. EG, 24.

cojear. Ofrécele la venda del consuelo; véndale lo que tiene roto. Dile: No temas; no te abandonará en medio de las pruebas aquel en quien has creído. Fiel es Dios, que no permitirá que seas probado por encima de lo que puedes soportar”²³⁷.

En el pasaje anterior se observa que el gesto de acompañar a la comunidad de fieles, que el Papa considera una característica propia de los verdaderos pastores, se presenta constantemente en la vida de Agustín. De hecho, relata san Posidio que durante el período de las invasiones bárbaras, Agustín exhortaba a los Obispos de África a no retirarse de las ciudades que estaban siendo saqueadas, sino a permanecer firmes, con valentía, acompañando al pueblo, que tanto necesitaba el sustento espiritual en esos momentos.²³⁸ Este suceso nos manifiesta la preocupación de san Agustín porque los ministros fueran auténticos pastores del rebaño, imitando a Cristo y evitando todo provecho personal.

Siguiendo estos pasos, Agustín cumplía, sin duda, el consejo de *fructificar*, pues su esfuerzo en la instrucción y el cuidado de los fieles lo llevaba a esperar frutos. Sin embargo, como ya hemos visto, no desesperaba por las ovejas débiles que no lo hacían o tardaban en darlo. Respecto a esto, decía así a los pastores: “alabad a estos (a los que han dado fruto), pero no condenéis a los otros. Tampoco el Apóstol exigía la dádiva; sin embargo, deseaba que las ovejas diesen fruto y no fuesen

²³⁷ S., 46.

²³⁸ Uita., 30.

estériles, carentes de leche abundante”.²³⁹.

Aunque anhelaba el fruto de todas y cada una de sus ovejas, pacientemente procuraba mayor atención y cuidado a las débiles, a fin de que, a su tiempo, logaran la perfecta confianza en el Señor.

Por último, vemos cómo san Agustín sabía *festejar* las victorias que la comunidad creyente alcanzaba en medio del combate cristiano. Así como también, animaba a los fieles a celebrar, a través de la liturgia, la participación de los dones divinos y el anticipo del gozo eterno del cielo. Y puesto que por los sacramentos llega el Espíritu Santo, se realiza la unidad de la Iglesia en el vínculo de la paz.²⁴⁰

Así pues, al estudiar a san Agustín y su modo de proceder como Pastor, podemos afirmar que el contenido dogmático y carismático de la Iglesia se ha mantenido, y que la preocupación del Papa por los excluidos es tan actual, como lo fue para Agustín. De hecho, es el trabajo de cuidado y transmisión de la Tradición de los Padres de la Iglesia lo que permite un magisterio como el del Papa Francisco. Pues, hoy como ayer, la Iglesia vive en el mundo y, sin ser del mundo, debe buscar iluminarlo porque, así como afirma san Agustín, nuestra obligación como cristianos, que está en orden a nuestra salvación, consiste en ayudar al otro y brindarle el remedio.²⁴¹

Conclusiones

²³⁹ S. 46, 4.

²⁴⁰ S. 227.

²⁴¹ Cf. *Cat. rud.*I XIV, 22. Trad. José Oroz Reta, OAR.

La pastoral propuesta por el papa Francisco se centra en abrir las puertas a los excluidos de la sociedad, a quienes viven en la periferia, en fin, a quienes están lejos de la Iglesia. Así, el Papa continúa la tarea que emprendieron los Padres de la Iglesia, desde los primeros siglos, de instruir en el verdadero conocimiento a quienes se hallan extraviados en doctrinas extrañas, con el fin de hacerles participar, dentro de la Iglesia, del amor infinito y misericordioso del Padre.

De este modo, se puede concluir que la novedad del magisterio del Papa Francisco está en su capacidad de tomar los elementos de la Tradición y aplicarlos a las problemáticas actuales de nuestra sociedad. De este modo, la Iglesia en salida se presenta como fruto del mismo espíritu misionero que ha motivado a la Iglesia a la evangelización desde los primeros siglos de la era cristiana, pero que hoy toma nuevas rutas, para expandirse a horizontes desconocidos u olvidados.

Por otro lado, la concepción eclesiológica de san Agustín de sacramento de salvación, fruto del trabajo de los primeros cristianos que buscaron inculturar el evangelio en un medio pagano, la encontramos en la teología pastoral del papa Francisco que ha dado un nuevo sentido a la Iglesia.

Además, vemos que la vida de san Agustín responde al ideal de discípulo misionero que plantea Francisco en la *Evangelii Gaudium*. Agustín, a pesar de ser reconocido por su rigor en el contenido de la fe, fue un auténtico “pastor con olor a oveja” que, en su preocupación por el pueblo, lo instruyó pacientemente.

Lo comprobamos así, en su iniciativa de seguir a Cristo, en favor de las almas, involucrándose y acompañando los procesos de su comunidad de fieles, de los cuales esperó los frutos, para, finalmente festejar con ellos el triunfo del arduo trabajo de la evangelización.

Bibliografía

Agustín, *De cathechizandis rudibus*, Madrid, BAC 39. Trad. José Oroz Reta, OAR.

Agustín, *Las Retractaciones*, Madrid, BAC 40, 1995. Trad. Teodoro C. Madrid.

Agustín, *Sermón 14: comentario del Sal 9,14*, Madrid, BAC 7. Trad. Pío de Luis Vizcaíno, OSA.

Agustín, *Sermon 171: Alégrese en el Señor (Flp 4, 4-6)*, Madrid, BAC 23. Trad. Pío de Luis Vizcaíno, OSA.

Agustín, *Sermón 46: los pastores (Ez 34, 1-16)*, Madrid, BAC 7. Trad. Pío de Luis Vizcaíno, OSA.

Álvarez, J., *Historia de la Iglesia I: Edad Antigua*, Madrid, BAC, 2011.

Danielou, J., *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2006.

Francisco, *La transformación misionera de la Iglesia, Exhortación apostólica: Evangelii Gaudium*, Bogotá, Paulinas, 2013.

Francisco, *Misericordiae Vultus*, Bogotá, Paulinas, 2015

Morales, J., *Introducción a la Teología*, Navarra, EUNSA, 2004.

Posidio, *Vita Augustini*, en *Obras completas de san Agustín*, Madrid, BAC 10, 1956.

Rahner, H., *Manuales de Teología: Iglesia-Estado en la Primitiva Iglesia* (págs. 11-131), Valencia, Edicep, 2004.

Ratzinger, J., *Ser cristiano en la era neopagana*, Obtenido de Portal

Conservador: <https://portalconservador.com/livros/Joseph-Ratzinger-Ser-Cristiano-en-La-Era-Neopagana.pdf>, 2018.

Vilanova, E., *Historia de la teología cristiana I: de los orígenes al siglo XV*, Madrid, Herder Editorial, 2009.

Una Iglesia en salida al mundo herido: aportaciones sociales de san Juan Crisóstomo.

A church which goes forth to the wounded world: social contributions of Saint John Chrysostom.

Edward Julián Chacón Díaz, C.Ss.R
Fundación Universitaria San Alfonso
chacon0992@hotmail.com

Fecha de recepción: 15/07/2018

Fecha de aceptación: 19/12/2018

Resumen

El mensaje social de san Juan Crisóstomo sigue vigente en la propuesta pastoral del Papa Francisco: una Iglesia en salida, como hospital de campaña, sensible a los problemas del mundo. Aunque en épocas y contextos diferentes tanto el Crisóstomo como Francisco son referentes del papel moral y del profetismo de la Iglesia frente a las contradicciones sociales. Ningún Padre de la Iglesia se muestra tan embargado por el espíritu social como él, la frescura y fuerza de su mensaje es recogida en muchas acciones y gestos del actual Obispo de Roma, quien ha hecho una hermenéutica del pensamiento crisostomiano adaptándolas a las nuevas circunstancias del desarrollo económico, político y social.

Palabras claves: Juan Crisóstomo, Papa Francisco, Iglesia en salida, mundo herido.

Abstract

The social message of Saint John Chrysostom continues in the proposed pastoral of Pope Francis: a church which goes forth, as the field hospital, sensitive to the problems of the world. Although at times and different contexts, both Chrysostom and Francis are references to the moral role and the prophetic of the Church against the social contradictions. No Holy Father is shown as embargoed by the social spirit like him, the freshness and strength of his message is collected in many actions and gestures of the current Rome's Bishop, who has made a hermeneutic of crisostomian thinking adapting them to the new circumstances of economic, political and social development.

Key words: John Chrysostom, Pope Francis, Church which goes forth, wounded world.

Introducción

La "Iglesia en salida" es una de las ideas principales del pontificado de Francisco, prácticamente es su bandera pastoral. El papa aclara que más que un proselitismo, es una experiencia de testimonio. Como señala Leonardo Boff: "La Iglesia posee una misión político-social en el mejor sentido de la palabra, como fuente de inspiración para las transformaciones necesarias que rescaten a la humanidad para una civilización del amor y de la compasión, que sea menos individualista, materialista, cínica y desprovista de solidaridad".²⁴²

El lenguaje y las formas usadas por Francisco son novedosos en el ámbito pastoral. Sin embargo, la Iglesia que sale a las periferias, que va al corazón del mundo herido, implica una Iglesia solidaria y sensible ante el dolor humano; no es autoría del Papa, sino que está en los Evangelios, en la Tradición, en el magisterio, en la reflexión teológica, en los escritos de los Padres de la Iglesia. En este contexto sobresale la figura de un Padre de la Iglesia, considerado pionero en la moral social: San Juan Crisóstomo.²⁴³

²⁴² Boff, L., *Francisco de Asís y Francisco de Roma, una nueva primavera para la Iglesia*, Madrid, Trotta, 2013, p.15.

²⁴³ Juan nació hacia el año 344 en Antioquía de Pisidia. Pertenecía a una familia noble, formado en la retórica y la filosofía. Después de ser bautizado (369 d.C.) entró en la escuela de formación cristiana bajo la guía de Diodoro de Tarso, posteriormente se hace eremita durante seis años, por motivos de salud se retiró y continuó su labor pastoral en su ciudad natal donde fue ordenado sacerdote y obispo.

La espiritualidad de Crisóstomo está marcada por el compromiso social. En sus homilias insistía en la caridad y la solidaridad por los pobres y abandonados; criticaba las injusticias y desigualdades. A diferencia de algunos Padres que apostaban por la *fuga mundi*²⁴⁴ como camino de santidad, san Juan Crisóstomo consideraba que la vida normal es la sociabilidad, por ende la Iglesia no es simplemente peregrina hacia el cielo sino que está encarnada en la tierra para fermentar en la sociedad los valores del Evangelio.²⁴⁵

¿Qué aspectos similares tienen Juan Crisóstomo y Francisco? Hay numerosas citas de ambos que fácilmente podría confundir de quien es la autoría. Algunos católicos piensan que el Papa Francisco es un liberal preocupado por temas de justicia social. Algunas de estas personas tendrían muy en alto a Crisóstomo, especialmente al ser un Doctor de la Iglesia, sin saber que ambos hijos de la Iglesia comparten mucho en común.

Desde la reflexión moral, los puntos en común son: la preocupación por los más necesitados, una Iglesia pobre para los pobres y la denuncia profética de las distintas opresiones; aunque con muchos

Después fue consagrado Patriarca de Constantinopla, donde tuvo serios enfrentamientos con la autoridad civil que lo condujo al destierro. Murió en el año 404. Juan de Constantinopla recibió el título por el que le conoce la posteridad: Juan Crisóstomo. Ese término proviene del griego, *chrysóstomos* (χρυσόστομος), y significa 'boca de oro' (*chrysós*, 'oro', *stoma*, 'boca') en razón de su extraordinaria elocuencia que lo consagró como el máximo orador entre los Padres griegos. Cf.: Patiño Franco, J., *Los padres de la Iglesia*, Bogotá, San Pablo, 2011, p. 34.

²⁴⁴ Los padres del desierto como Antonio y Pacomio interpretaron su *fuga mundi* como un ir al desierto para salvarse de la ciudad y para protestar contra la corrupción y el relajamiento del cristianismo tras "la paz constantiniana". Cf. Vidal, M., *Historia de la Teología Moral, la moral en el cristianismo antiguo*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2013, p. 251.

²⁴⁵Cf. *Ibid.*, p. 320.

siglos de diferencia seguramente el papa Francisco ha tenido como referencia al Crisóstomo en su proyecto pastoral de Iglesia en salida, que no reduzca su vivencia en lo litúrgico o en la pastoral de mantenimiento, sino que esté en diálogo con el mundo y atenta a las injusticias. No obstante, ¿cuáles son los aportes de san Juan Crisóstomo que siguen siendo actuales para la Iglesia en salida?

Aportes de la teología de san Juan Crisóstomo a la Iglesia en salida.

La Iglesia en salida por antonomasia tiene un componente ético. Por un lado está la vida moral de los bautizados y por otra una moral colectiva centrada en principios sociales, tema ampliamente tratado por el Crisóstomo. Para Adalbert Hamman las principales propuestas pastorales desarrolladas por el obispo de Constantinopla fueron: la benignidad, la misericordia, la relación entre liturgia y justicia social, responsabilidad mutua y la importancia de la caridad.²⁴⁶

Benignidad y reforma pastoral.

Respecto a la benignidad Juan Crisóstomo tenía preocupación sobre la relación de los obispos y sacerdotes con los laicos como lo hace hoy el Papa Francisco. Asimismo el Crisóstomo criticaba el excesivo clericalismo, además invitaba a respetar y promover la dignidad del laicado, por tal razón se preguntaba: “¿Cómo se debe gobernar la Iglesia? Deberían los patriarcas actuar como emperadores, emitir decretos...

²⁴⁶Cf. Hamman, A., *Para leer los Padres de la Iglesia*. Bilbao, Descleé de Brouwer, 2009, p. 88.

¿Deberían los obispos verse a sí mismos como gobernadores locales, exigiendo la sumisión incondicional del pueblo?”.²⁴⁷ El Papa Francisco les ha dicho a los clérigos y a los religiosos “que deben ser pastores, que huelan a veja”.²⁴⁸ Crisóstomo les recordó a los que tenían autoridad que no son gobernantes, sino predicadores y pastores. También hizo hincapié en que “cada individuo responde no a un sacerdote, obispo o patriarca, sino a Dios”.²⁴⁹

San Juan Crisóstomo expresó su benignidad pastoral en la reforma de su iglesia local, es decir que una Iglesia en salida es sinónimo de una "*ecclesia Semper reformanda*"²⁵⁰. Juan, después de que fue nombrado Patriarca, rápidamente comenzó a limpiar la casa, comenzando con el palacio episcopal, que se había convertido en un lugar de extravagante hospitalidad para la clase alta de Constantinopla. Reformó el clero y la vida religiosa; incluso vendió algunos objetos preciosos almacenados en la cancillería, utilizando el dinero excedente para construir un hospital y servir a los pobres. Disgustó a los ricos con su predicación contra el uso indebido del dinero, especialmente cuando el hermano tiene hambre. Vivió una vida simple y ganó el amor de la gente común por su

²⁴⁷ Ioannis Chrysostomi, *De sacerdotio*, II. De aquí en más citamos la traducción de Daniel Ruiz Bueno.

²⁴⁸ Francisco. *Homilía Misa Crismal*, 28 de marzo de 2013. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html.

²⁴⁹ *Jon. Crhys. In II Cor. hom. 17, 3*. De aquí en más citamos la traducción de Florentino Ogara.

²⁵⁰ Francisco explica la reforma como “un proceso de crecimiento y de conversión”. De ahí que señale lo inútil que sería un simple cambio de organigramas y personas, si no se produce “una conversión y una purificación permanente”. Cf. *EG*, 26.

predicación y ejemplo.²⁵¹

Cuando el cardenal Bergoglio se convirtió en pontífice, también comenzó a "limpiar la casa". Inmediatamente comenzó a reformar las estructuras eclesiales, específicamente la Curia Romana. Fundó un nuevo comité del Vaticano para reformar las finanzas de la Iglesia Católica. El Papa Francisco instruyó al grupo sobre la necesidad de una "nueva mentalidad" en el Vaticano y una reforma de la burocracia para garantizar que "sirva mejor a la Iglesia". Ha hablado en contra del clericalismo, a los religiosos sobre sus estilos de vida, contra el materialismo y el mal uso de la riqueza, y ha generado la atención del mundo con su estilo informal y obvia humildad.

Misericordia.

Por otro lado, una Iglesia en salida, está llamada a ser misericordiosa; es un hospital donde cualquiera que busque a Dios puede llegar a ser sanado. Crisóstomo dijo que la Iglesia "no es un tribunal, para las almas. Ella no condena al pecador, sino que concede la remisión de los pecados".²⁵² La anterior imagen es muy frecuente en el papa Francisco que ve a la Iglesia como un hospital de campaña, que sana las heridas.

En sus escritos y homilías san Juan Crisóstomo da relevancia especial a la misericordia, considerándola como reina de las virtudes y

²⁵¹ Cf. Scerri, H., *The Social Morality of John Chrysostom*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, p. 651

<https://www.um.edu.mt/library/oar/bitstream/handle/123456789/720/The%20Social%20Morality%20of%20John%20Chrysostom.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

²⁵² Jon. Crhys. *De sac.* 3, 5.

elemento constitutivo del hombre, lo típico y distintivo de la persona humana es la misericordia o compasión. Entonces, si la misericordia es la característica del hombre, con mayor razón ha de serlo del cristiano, en el que todo lo auténticamente humano debe confluir a la generosidad y a la caridad.²⁵³

Con gran cuidado pastoral, Francisco y Juan Crisóstomo no dudan en hablar en contra del comportamiento farisaico de mantener las reglas y las leyes sin amar al prójimo. Crisóstomo pregunta: “¿Para qué sirve si nos abstenemos de pecar y apetonar, si seguimos siendo indiferentes con nuestros hermanos y hermanas?”²⁵⁴ Por su parte el papa Francisco dice que hablar mal del otro y no tener compasión por el hermano es una manera de asesinato, recordando que "no hay murmuración inocente"²⁵⁵.

Para Juan Crisóstomo y Francisco la conciencia social es sinónimo de misericordia, pues el espíritu social es inherente a la Iglesia en salida; la misericordia es la fuente genuina de todo avance y progreso social en las actuales condiciones del mundo, porque fue Cristo, quien sanó, restableció y elevó la naturaleza humana caída, que ha redescubierto la verdadera condición social del hombre.²⁵⁶

Liturgia y justicia social.

²⁵³ Cf. Jon. Crhys. *In II Cor. hom. 9, 4.*

²⁵⁴ Jon. Crhys. *In s. Ian. hom. 47, 5.*

²⁵⁵ Francisco. *Homilía Casa de Santa Martha*, 8 de septiembre de 2013. <https://es.aleteia.org/2013/09/13/papa-francisco-la-murmuracion-es-criminal-mata-a-dios-y-al-projimo/>

²⁵⁶ Cf. Sierra Bravo, R., *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, Madrid, Ciudad Nueva, 1989. p.202.

Muchos de los Padres de la Iglesia, especialmente los que pertenecen a la edad de oro de la literatura patristica, destacan la relación complementaria entre la liturgia y testimonio cristiano; Juan Crisóstomo lo trata desde la convergencia entre liturgia y compromiso social. En esta línea afirmaba que “si se desea honrar el cuerpo de Cristo, primero se debe vestirlo y alimentarlo en el hermano por encima de adornar el altar con cálices de oro”²⁵⁷.

Él creía que “alimentar a los hambrientos es una tarea mayor que resucitar a los muertos”. El Papa Francisco ha instado a no desperdiciar alimentos, que tirarlos es como robarles a los pobres. También advirtió que los bautizados no deben ser “cristianos almidonados, sobre educados, que hablan de asuntos teológicos mientras que beben tranquilamente su té, olvidando el sufrimiento de su hermanos”.²⁵⁸ ¡No! Como Crisóstomo, el Papa Francisco quiere que la Iglesia salga y cuide de la carne de Cristo reflejado en los pobres.

El auténtico testimonio cristiano es la consecuencia de la vida en Cristo. Esta unidad del cristiano con su Señor, no es solo moral y espiritual, sino también real, física y vivencial, que abarca la existencia completa del individuo. Este "abrazo místico", para usar una frase asociada con Gregorio de Nisa, es descrita por Juan Crisóstomo en un lenguaje fuertemente evocador en una de sus homilías sobre la Primera Carta a Timoteo:

²⁵⁷ Jon. Crhys. *In s. Matt. hom. 50, 3*. Traducción de Inmaculada Delgado Jara.

²⁵⁸ Francisco. *Discurso a los participantes de la JMJ, Río de Janeiro 27 de julio de 2013*. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-veglia-giovani.html

“Para que lleguemos a ser no solamente por el amor, sino también en la realidad, mezclémonos con aquella carne; porque esto se lleva a cabo por medio del manjar que Él nos dio, queriendo darnos una muestra del vehemente amor que nos tiene. Para que fuéramos uno en Cristo y la humanidad fuera una con el Padre.”²⁵⁹

Es decir, que para Juan Crisóstomo la Eucaristía se prolonga en la vida del cristiano; es incoherente que el cristiano adore al *pan del cielo* si no se involucra en la tarea profética de compartir el *pan terrenal*. Uno de los ejemplos más claros de la relación entre Eucaristía y justicia social de Juan Crisóstomo es lo que menciona el sermón de los "*dos altares*" en la vida del cristiano. En dicha homilía logra dibujar una conexión admirable entre el altar que está santificado cuando el pan ofrecido en él se convierte en el cuerpo de Cristo y el altar viviente de misericordia, que es el cuerpo de los pobres.²⁶⁰ Hamman afirma que este “segundo altar” se encuentra en todas partes, en todas las esquinas, en todos los lugares.²⁶¹

Juan Crisóstomo exhortaba a los ricos a compartir con los pobres y sentarse en la misma mesa después de haber participado en el mismo pan eucarístico. En otra homilía, esta vez sobre la primera carta a los Corintios invita a continuar fomentando los lazos de amistad cristiana que fueron fortalecidos allí. Esto conlleva a adoptar actitudes altruistas

²⁵⁹Jon. Crhys.*In Thimot. hom.14, 1.*

²⁶⁰Cf. Jon. Crhys.*In s. Matt. hom.50, 4 T*

²⁶¹ Cf. Hamman, A., *Op. cit.*,p. 89.

de sincera preocupación y solidaridad desinteresada por los más necesitados de la comunidad. En fin, el mensaje sobre el compromiso eucarístico del Crisóstomo continúa vigente en la Iglesia en el firme compromiso que pone a los cristianos en contacto directo con “el drama de la pobreza y el sufrimiento del mundo”.²⁶²

Responsabilidad mutua.

El espíritu de solidaridad y preocupación mutua en Juan Crisóstomo es probablemente el resultado de su formación monástica, donde era una práctica común ayudar a los necesitados. Para desarrollar esta idea, el Crisóstomo toma la escena del juicio final de la humanidad de San Mateo, su propósito era estimular a los que participaban de la Eucaristía a un cambio de corazón y una voluntad de manifestar la compasión, lo que Scerri describe como “verdadera caridad”. Es a la luz de ese mismo Evangelio que Juan destaca el deber de los cristianos de aliviar y curar las heridas de los hermanos más necesitados.²⁶³

Además, el tema de la responsabilidad mutua, es desarrollado por el magisterio del Papa Francisco especialmente en su encíclica "*Laudato Si*"; además de invitar a la solidaridad y caridad por los más necesitados, interpela sobre el cuidado de la casa común como responsabilidad de todos los habitantes del planeta, especialmente de los gobiernos y líderes políticos.

No sólo con su encíclica ecológica, sino con otras intervenciones

²⁶² Scerri, *Op. cit.*, p. 656.

²⁶³ *Ibid.*, p. 657.

sociales el Papa Francisco ha causado un gran revuelo con respecto a algunas de sus declaraciones sobre las finanzas; francamente, Crisóstomo no estaría en desacuerdo con él. De hecho decía: “Levanten y extiendan las manos, no al cielo, sino a los pobres (...) si alzan las manos en oración sin compartir con los pobres, no vale nada”.²⁶⁴ Asimismo Francisco citó dos veces a este padre de la Iglesia en *Evangelii Gaudium*:

“Una ética no ideologizada permite crear un equilibrio y un orden social más humano. En este sentido, animo a los expertos financieros y a los gobernantes de los países a considerar las palabras de un sabio de la antigüedad: 'No compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos'”.²⁶⁵

La segunda cita expresa que se necesita ver el dinero de una manera diferente, básicamente a través de los ojos de Cristo²⁶⁶. Además, en este contexto san Juan Crisóstomo desarrolla ampliamente una moral socio-económica, que puede ser considerada precursora de la Doctrina Social de la Iglesia. En Constantinopla, Juan criticó duramente el contraste alarmante entre ricos y pobres, promovió la igualdad y la responsabilidad de la élite económica por los menos favorecidos.

Algunos puntos en común entre Francisco y Juan Crisóstomo con relación a la responsabilidad mutua y su relación social con una Iglesia en salida son: a) la opción por los pobres, una Iglesia que diera

²⁶⁴ Jon. Crhys. *In 1 Thimot. hom.1*, 3.

²⁶⁵ E.G., p. 57.

²⁶⁶ Cf. E.G.p. 58

preferencia a los desfavorecidos, que sanara sus heridas, que concientizara sobre su realidad y que exhortara a aquellos que generan opresión y pobreza; b) crítica al excesivo apego al dinero, que es la causa de muchos males e injusticias. El dinero se convierte no sólo en elemento de intercambio comercial, sino que daba aires de estatus social, de reconocimiento comunitario e incluso de opresión; y c) la cultura del descarte, expresado en el irrespeto a la vida y la indiferencia ante los frágiles, los niños, las viudas y los ancianos.

La caridad.

Una de las palabras más usadas en los escritos de Juan es la palabra limosna, pues era un modo ideal para redistribuir las riquezas, es decir, a través de la caridad voluntaria del individuo que posee abundantes recursos económicos. La limosna propuesta por el Crisóstomo, más que un asistencialismo, es una toma de conciencia desde la caridad: descubrir a Cristo en los rostros de pobres. En otras palabras, la limosna no es más que una restitución legítima a los pobres de lo que por derecho ya había sido de ellos, por ende la caridad es sinónimo de justicia.

En muchas ocasiones criticó a la corte imperial de su ciudad por la concentración injusta de las fuentes de riqueza, lo cual ocasiona una alienación y una opresión de los depauperados.²⁶⁷ Aunque no fue revolucionario a nivel de estructuras políticas, sus sermones sociales a

²⁶⁷ Cf. Vidal, M., *Op. cit.*, p. 343.

favor de los pobres y la justicia social tuvieron un impacto político en el Imperio de Oriente, generando diferencias entre el santo y la familia imperial (especialmente la emperatriz Elia Eudoxia), que posteriormente fue la que decidió su destierro.

San Juan Crisóstomo fue capaz de establecer el paralelismo entre Cristo y el necesitado, entre la mesa del Señor y el hambre del mundo. Según el Crisóstomo, la caridad es la esencia del cristianismo y realización de la misericordia, y a su vez debe estar dirigida a buscar el bien común. Referente a lo anterior se puede concluir:

“La caridad no es sólo enseñada por palabras, sino por obras. La primera es la forma como hemos sido creados. Así como Dios formó un solo hombre, nos invita a que seamos uno en la caridad. En segundo lugar, Dios fomenta sabiamente el amor mutuo por medio de nuestras relaciones sociales...”²⁶⁸

Del mismo modo el papa Francisco considera que la caridad es una gracia: “no consiste en el hacer ver lo que nosotros somos, sino en aquello que el Señor nos dona y que nosotros libremente acogemos; y no se puede expresar en el encuentro con los demás si antes no es generada en el encuentro con el rostro humilde y misericordioso de Jesús”²⁶⁹. Es decir, que para Francisco y san Juan Crisóstomo la caridad es expresión y testimonio del mandamiento del amor. Por tal razón, la Iglesia en salida

²⁶⁸ Jon. Crhys. *De. perf. car. hom.*, I-II.

²⁶⁹ Francisco, *Catequesis sobre la caridad y la alegría*, 15 de marzo de 2017. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2017/documents/papa-francesco_20170315_udienza-generale.html

es expresión de la misericordia de Dios al mundo herido.

Conclusión

En Juan Crisóstomo se integra armónicamente el pensamiento teológico y la actividad social. Como teólogo supo expresar la relación entre fe y compromiso social, respondiendo más a los problemas prácticos que a las cuestiones teóricas, sin descuidar la reflexión dogmática como respuesta a las corrientes heterodoxas, que sembraban división y confusión en los fieles; como pastor acompañó, defendió y cuidó a los más pobres de su pueblo. Su pensamiento tiene una evidente importancia para la Iglesia en salida; respecto a esto conviene destacar:²⁷⁰ 1) El énfasis en la dimensión de compromiso social de la fe cristiana; 2) La preocupación por responder más por los problemas prácticos relacionados con la sociedad, la política, la economía y la familia.; 3) La opción por la benignidad pastoral.

Para M. Vidal, la valía del proyecto moral de Juan Crisóstomo también se pone de manifiesto en el influjo que ha tenido en etapas posteriores. Algunos estudiosos creen que si el pensamiento crisostomiano hubiera sido asumido por las instancias oficiales como lo fue la doctrina agustiniana, la moral católica hubiera tomado otros derroteros²⁷¹. Aunque al parecer, el papa Francisco está practicando algunos elementos del pensamiento del Crisóstomo en su proyecto pastoral de Iglesia en salida.

²⁷⁰ Cf. Vidal, M., *Op. cit.*, p. 345.

²⁷¹ *Ibid*, p. 346.

En definitiva, el mensaje social de San Juan Crisóstomo es vigente en la actualidad y en el proyecto de una Iglesia en salida, exige que ésta sea más cercana con los olvidados de la sociedad, con las víctimas de la historia, con las periferias existenciales, diría Francisco. El Crisóstomo interpela a los cristianos a no ser ajenos con la realidad social, su propuesta de "cristianismo urbano" es una anticipación de ética mundial y a la vez una clara motivación a anunciar el evangelio, ser testigos de Cristo y solidarios con el mundo herido.

Bibliografía

Boff, L., *Francisco de Asís y Francisco de Roma, una nueva primavera para la Iglesia*, Madrid, Trotta, 2013.

Hamman, A., *Para leer los Padres de la Iglesia*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2009.

Juan Crisóstomo, *Homilias selectas*. Madrid: Apostolado Mariano, 1991. Traducción de Florentino Ogara

Juan Crisóstomo, *Homilias sobre el evangelio según San Mateo*, Madrid, BAC, 2017. Traducción: Inmaculada Delgado Jara

Juan Crisóstomo, *Los seis libros sobre el sacerdocio*, Madrid, Apostolado Mariano, 1991. Traducción de Daniel Ruiz Bueno

Patiño Franco, J. U., *Los Padres de la Iglesia*, Bogotá, San Pablo 2011.

Sierra Bravo, R., *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, Madrid, Ciudad Nueva, 1989.

Vidal, M., *Historia de la Teología Moral, la moral en el cristianismo antiguo*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2013.

Recursos virtuales

Francisco, *Catequesis sobre la caridad y la alegría*, 15 de marzo de 2017. <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-catequesis-del-papa-francisco-sobre-la-caridad-y-la-alegria-80097>.

Francisco, *Discurso a los participantes de la JMJ, Río de Janeiro 27 de julio de 2013*. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papafrancesco_20130727_gmg-veglia-giovani.html.

Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*.
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Francisco, *Homilía Casa de Santa Martha*, 8 de septiembre de 2013.
<https://es.aleteia.org/2013/09/13/papa-francisco-la-murmuracion-es-criminal-mata-a-dios-y-al-projimo/>.

Francisco, *Homilía Misa Crismal*, 28 de marzo de 2013.
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papafrancesco_20130328_messa-crismale.html.

Scerri, H., *The Social Morality of John Chrysostom*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2005.
<https://www.um.edu.mt/library/oar/bitstream/handle/123456789/720/The%20Social%20Morality%20of%20John%20Chrysostom.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Una Iglesia a la luz del sol y no en la sombra.

Apuntes para una Iglesia en salida desde el *Perí Euchès (De Oratione)* de Orígenes.

A Church in the light of the sun and not in the shade.

Notes for a Church which goes forth from the *Perí Euchès (De Oratione)* of Origen.

Felipe Agudelo Olarte
Universidad Pontificia Bolivariana
agudelofelipe2002@hotmail.com

Fecha de recepción: 15/07/2018

Fecha de aceptación: 19/12/2018

Resumen

El presente trabajo desarrolla a partir del *Tratado sobre la Oración* de Orígenes, en el cual se resaltan el contexto de la obra, biografía del autor, los aspectos que sobre la oración desarrolla y el carácter de maestro y testigo de vida espiritual del catequista de Alejandría, los elementos para una Iglesia en salida a la luz del pensamiento del Papa Francisco en sus exhortaciones *Evangelii Gaudium, Gaudete et Exultate*, pero principalmente en algunas de sus intervenciones durante su viaje a Colombia en el 2017, así como en otras entrevistas y diálogos que ponen de relieve la oración como elemento indispensable para una auténtica y fecunda salida de la Iglesia al encuentro con el mundo.

Palabras claves: Orígenes, tratado *Sobre la oración*, Papa Francisco, Iglesia en salida.

Abstract

This work develops from the *Treatise about the Prayer* of Origen, which highlights the context of the work, biography of the author, the aspects that prayer develops and the character of teacher and witness of spiritual life of the Alexandrian catechist; elements for a Church which goes forth under the light of the thought of Pope Francis in his exhortations *Evangelii Gaudium, Gaudete et Exultate*, but mainly in some of his

interventions during his trip to Colombia in 2017, as well as in other interviews and dialogues that put emphasize in the prayer as an indispensable element for an authentic and fruitful goes forth of the Church to encounter the world.

Keywords: Origen, treatise *On Prayer*, Pope Francis, Church wich goes forth.

Introducción

En su encuentro con sacerdotes, religiosos y seminaristas en Medellín, el Papa Francisco recordó la importancia de la oración en la vida y el apostolado de quienes allí nos encontrábamos al afirmar:

“La oración nos libera del lastre de la mundanidad, nos enseña a vivir de manera gozosa, a elegir alejándonos de la superficialidad, en un ejercicio de verdadera libertad. En la oración crecemos en libertad, en la oración aprendemos a ser libres. La oración nos saca de estar centrados en nosotros mismos, escondidos en una experiencia religiosa vacía y nos lleva a ponernos con docilidad en las manos de Dios para realizar su voluntad y hacer eficaz su proyecto de salvación”²⁷²

La necesidad de la oración que con ahínco recordó en aquella tarde el Papa, cuenta en la antigüedad con un tratado que hasta la contemporaneidad sigue siendo texto fundante sobre esta materia. Sin embargo, pese a ser uno de los primeros tratados sobre ella es uno de los textos más poco explorados del célebre pensador cristiano Orígenes.

²⁷² Papa Francisco, *Encuentro con sacerdotes, religiosos/as, consagrados/as, seminaristas y sus familias en La Macarena*.

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170909_viaggioapostolico-colombia-clero.html.

Narra Enrique Serrano en su novela sobre Orígenes titulada *El hombre de diamante* que “Orígenes no se hizo en un día. Muchas semanas y meses de vigilia, de estudio minucioso, de dura ascesis, labraronal duro diamante, filósofo y teólogo, predicador y polemista, apologista de su fe y enemigo de la de los gentiles”.²⁷³

Sin embargo, podemos añadir que al pensador de Alejandría lo hizo y forjó la oración, por eso su Tratado *De Oratione* es la síntesis y experiencia de su existencia que como testamento al final de su vida redacta para aquellos que como él desean vivir sumergidos en el encuentro con Dios.

Quisiera a partir del texto de Orígenes, de su estudio, vislumbrar elementos para el tema de la Iglesia en salida. A fin de no hacer decir a Orígenes lo que no es, quiero hacer el énfasis en lo que nos propone él, ya que sin la claridad frente a su obra se hace penumbra cualquier otra consecuencia que de ella se quiera tomar.

1. El místico y catequista de Alejandría. Una breve reseña sobre la vida de Orígenes, un perfil para nuestro tiempo.

Orígenes no era un convertido del paganismo, sino el hijo de una familia cristiana numerosa. Nació probablemente en Alejandría el año 185 d.C. Su padre Leonidas, quien le formó esmeradamente en la Escritura y en las ciencias profanas, murió mártir durante la persecución de Severo en el 202 d.C.

²⁷³ Serrano, E., *El hombre de diamante*, Bogotá, Planeta, 2008, p. 34.

Atajado por su madre en sus deseos de morir también mártir, y tras la confiscación de los bienes de su padre por parte del Estado se dedica a la enseñanza para ganar el sustento familiar. El Obispo Demetrio confía a Orígenes la dirección de la escuela de catecúmenos en Alejandría, la cual se había disuelto tras la huida de Clemente. Entre el 202-3 se castró a sí mismo interpretando en un sentido demasiado literal a Mateo 19, 12.

Su carrera de profesor puede dividirse en dos partes, Del 203-231 como director de la escuela de Alejandría. Interrumpió para hacer varios viajes. En el 212 va a Roma “porque deseaba ver la antiquísima iglesia de los romanos”²⁷⁴ donde se encontrará con Hipólito. Tras diversas dificultades con su Obispo Demetrio fue excomulgado de la Iglesia de Alejandría hacia el 230 y en el 231 es depuesto del sacerdocio que le había sido conferido por los obispos de Palestina.

Será en Cesarea de Palestina donde se dará su segunda etapa como profesor al fundar otra escuela, la cual dirigió por más de veinte años. Sufrió varios tormentos durante la persecución de Decio, lo cual hará que en el 253 muera en Tiro a la edad de 69 años tras los quebrantos de su salud.

Parece ser que las denominadas “controversias origenistas” sobre su doctrina fueron la causa de la desaparición de la gran mayoría de sus escritos. Lo que se ha conservado ha sido no siempre en el texto griego original, sino en traducciones latinas.

²⁷⁴ Eusebio, *Historia*, 6, 14, 10. Traducción de Argimiro Velasco-Delgado, OP.

Se ha perdido también la lista completa de sus escritos, solo conocemos ochocientos según la lista que da Jerónimo en su carta a Paula²⁷⁵, de los dos mil que se calculan. De su gran inteligencia, como de las dificultades presentadas por sus escritos y doctrina, es necesario afirmar lo que ya decía de él el Card. Danielou:

“Orígenes es el primer pensador cristiano que haya apurado el esfuerzo de la inteligencia hasta sus límites extremos en la investigación del misterio. Excedió esos límites varias veces, pero tal vez ello fuera necesario para que los mismos pudieran ser exactamente establecidos. En una época en que las fronteras no estaban aún determinadas procuró saber hasta dónde podía llegar el espíritu. Eso es lo que constituye la extraordinaria grandeza de su intento”.²⁷⁶

Es un hombre grande en su intelecto, como en su espíritu. Es un místico, él es como lo describió su discípulo Gregorio el taumaturgo, un hombre “inflamado de pasión, de amor por el Verbo Sagrado”.²⁷⁷

La personalidad de Orígenes habla al evangelizador de nuestro tiempo: es un rumiante de la Palabra –su comentario al texto del Levítico describe la pasión con la que él vivía su encuentro con la Escritura- y un anunciador de ella.

Orígenes vivió la íntima unión que debe haber entre ambas realidades como dimensiones de una única realidad del cristiano. En el

²⁷⁵ Cf. *Epist.* 33. Traducción de Juan Bautista Valero.

²⁷⁶ Danielou, J., *Orígenes*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958, pp. 8-9.

²⁷⁷ PG, X, 1072 A. La traducción corresponde al autor del presente artículo.

ya citado encuentro el Papa Francisco hizo una pregunta a quienes estábamos allí: “¿Cuántos minutos o cuántas horas leo el Evangelio o la Escritura por día? Se la contestan” –dijo-, a lo que luego añadió: “¡Gastemos tiempo en una lectura orante de la Palabra! En auscultar en ella qué quiere Dios para nosotros y nuestro pueblo”.²⁷⁸

Es esta una clave para una Iglesia en salida desde el catequista de Alejandría: orar haciendo no solo una reflexión personal sino comunitaria, no basta con saber qué me dice el texto sino qué le dice a nuestra realidad, hay que poner “el oído en el pueblo”.²⁷⁹ Sin esta claridad es imposible salir.

2. Origen y estructura del *Tratado sobre la Oración*. Un manual hecho de la experiencia.

Parece ser que este texto de Orígenes fue compuesto hacia el 233-234 a instancias de su amigo Ambrosio (convertido por Orígenes de la herejía valentiniana) y de Taciana, su esposa o hermana. El texto se ha conservado en un códice de Cambridge del siglo XIV.

De su autenticidad no cabe duda. Este tratado, considerado por Krüger “la perla entre todos los escritos del Alejandrino”²⁸⁰, revela la profunda asimilación que posee Orígenes al final de su vida de la Sagrada Escritura.

Su pensamiento y palabras brotan de ella y a ella regresan por

²⁷⁸ Papa Francisco, *Encuentro en La Macarena*, Op. cit.

²⁷⁹ Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, no. 154.

²⁸⁰ Citado por Hamman, A.G., *La oración*, Barcelona, Herder, 1967, p. 731.

medio de su meditación.

Son importantes las palabras que dirigía a su discípulo: “lo más importante para alcanzar la inteligencia de las letras divinas es la oración”.²⁸¹ La oración ha sido la clave de la penetración que Orígenes tiene de la Escritura y de sus características habla por experiencia en su Tratado.

La estructura del texto es triple: (a) una introducción a la oración en la cual expone la incapacidad del hombre para hablar sobre este tema, (b) comentario a cada una de las peticiones del Padre Nuestro y (c) un apéndice que complementa la primera parte en la cual habla sobre la actitud del cuerpo y del alma para orar, los gestos, el lugar, la orientación y las clases de la oración.

Este tratado revela, como lo afirma Quasten, “mejor que ningún otro, la profundidad y el fervor de la vida religiosa de Orígenes”.²⁸² Respecto al ámbito de la oración, es, como lo refiere el mismo autor “el estudio científico más antiguo que poseemos sobre la oración cristiana”.²⁸³

Es probable que este texto hiciera parte de la formación en la iniciación bautismal. Como lo ha hecho notar Jean Danielou, en este Tratado como en el *De Oratione* de Tertuliano, Gregorio de Nisa y el *De Sacramentis* de Ambrosio es posible reconocer un plan análogo tanto

²⁸¹ Ep. Ad Greg.4, PG II, 92. Cita aludida por Hamman, A.G., *La oración*, Barcelona, Herder, 1967.

²⁸² Quasten, J., *Patrología*. vol.1. Madrid, BAC, 1961, p. 366.

²⁸³ *Ibid*, p. 368.

respecto al trato sobre la oración como del Padre nuestro.²⁸⁴ Muy manejado entre los primeros monjes de Egipto, el Tratado de Orígenes llegará a influir fuertemente en la configuración de las primeras reglas monacales.

Para una Iglesia en salida Orígenes nos recuerda a través de su texto que no puede haber improvisación en la vida de oración, como en ningún otro aspecto de la vida cristiana. La salida de la Iglesia al mundo debe hacerse con testigos, son los únicos autorizados para hacerlo. El *Documento de Aparecida* lo afirma: “El énfasis en la experiencia personal y lo vivencial nos lleva a considerar el testimonio como un componente clave en la vivencia de la fe”.²⁸⁵ Sin auténticos hombres de experiencia, nos enseña Orígenes, la evangelización fracasa.

3. Esencia y características de la Oración desde el *Perí Euchès* de Orígenes. Pautas para una Iglesia en éxodo.

La Oración para este místico alejandrino tiene como fin tener a Dios dentro de sí²⁸⁶ y elevar al hombre de lo terreno a lo celestial.²⁸⁷ Por esto cada cristiano debe esforzarse cada día e instante en la práctica de ella, para ser así verdaderamente morada de Dios.

Cuatro clases hay de oración: petición que “son las preces elevadas por alguien en plan de súplica, para conseguir lo que necesita”; la

²⁸⁴ Danielou, J., *Op. cit.*, p. 15.

²⁸⁵ *Documento de Aparecida*, no. 55

²⁸⁶ *De Oratione*, XXX, 16. Traducción Fernando Mendoza Ruiz (En adelante al hacer referencia a la obra que es objeto del presente trabajo se citará: *De Orat.*, y la referencia de ubicación sin el traductor, siendo este el mismo para la totalidad de la obra).

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*, XIV, 1.

adoración que es “el acto por el que uno se dirige a Dios con ánimo de alabarle”; la súplica que es “una petición hecha a Dios por quien tiene una cierta mayor confianza” y la acción de gracias que es “el reconocimiento, unido a las oraciones, de los favores obtenidos de Dios”.²⁸⁸

En la oración entra en juego la totalidad del hombre, por eso para Orígenes tanto en su cuerpo como en su alma el hombre debe estar bien dispuesto para ella. En su alma el hombre debe estar en gracia, libre de pecado, porque “en todo el que comete pecado se encuentra la semilla del diablo”²⁸⁹ que impide al hombre elevarse hacia Dios y que su Reino habite en él, puesto que “no puede coexistir el Reino de Dios con el reino del pecado”.²⁹⁰

Al igual, el cuerpo no deja de ser menos importante, porque para él las disposiciones exteriores son eco de las interiores. Cada hombre debe orar con las manos extendidas, “extendiendo por así decir, el alma ante las manos”²⁹¹ y con los ojos elevados hacia Oriente, “como si el alma mirara el nacimiento de la verdadera luz”.²⁹²

Esto hace parte de la rectitud del modo de orar.²⁹³ Lo otro se refiere acerca del contenido, el cual consiste en: orar pidiendo lo celestial, no orar aparatosamente, ni con muchas palabras, puesto que “viene a ser lo mismo decir cosas vanas y materiales que hablar

²⁸⁸ Cf. *Ibid.*, XIV, 2. En este apartado enuncia Orígenes las cuatro clases de oración citadas.

²⁸⁹ *Ibid.*, XXII, 4.

²⁹⁰ *Ibid.*, XXV, 3

²⁹¹ *Ibid.*, XXXI, 2.

²⁹² *Ibid.*, XXXII, 1.

²⁹³ Cf. *Ibid.*, II, 2.

mucho”.²⁹⁴

La primacía de la oración la obra es el Espíritu. Él es quien clama en el corazón de los bienaventurados “Abba, Padre”,²⁹⁵ quien desde ellos ora con gemidos inenarrables. Por esto, Orígenes concibe la oración de cada hombre como una continuación de la que el Espíritu ha iniciado en cada uno, es por ello que afirma:

“No puede orar nuestra mente hasta que, en actitud de oyente, escuche lo que antes que ella ora el Espíritu; como tampoco puede rítmica y melodiosamente salmodiar acomodándose a una justa medida... si el Espíritu no alaba antes y celebra a Aquel cuyas profundidades ha sondeado y comprendido en la medida de sus fuerzas”.²⁹⁶

La oración del cristiano empieza por pedir el Espíritu y continuar con lo que Él ora en su ser.

En su exhortación *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco habla de la necesidad de superar la mundanidad espiritual para ir al corazón del Evangelio y de su mensaje.²⁹⁷ Si la oración como afirma Orígenes es un “tener a Dios dentro de sí”,²⁹⁸ una Iglesia en salida para la evangelización se hace imposible cuando dentro permanece el espíritu del mundo. La oración tiene como objetivo hacer salir del hombre y de la comunidad eclesial aquello que por “tenerse” no permite tener a Dios dentro de sí.

²⁹⁴ *Ibid.*, I, 2; XXI, 2.

²⁹⁵ Cf. Gal 4, 6; *De Orat.*, II, 3.

²⁹⁶ *Ibid.*, II, 4.

²⁹⁷ Cf. *EG*, no. 93 - 97.

²⁹⁸ Cf. *De Orat.*, XXX, 16.

Al igual, en su texto, Orígenes como garante de la Tradición cristiana, recoge y expresa el anhelo y esfuerzo de los cristianos por ser fieles al mandato paulino de “orar sin cesar”.²⁹⁹ Para Orígenes esto sólo se puede considerar “como un precepto realizable únicamente si pudiéramos decir que la vida toda de un varón es una gran oración continuada”,³⁰⁰ sólo quien hace de la totalidad de su vida una plegaria incesante ora sin cesar

Un punto referente a las tentaciones es interesante en el pensamiento de este escritor cristiano. Las tentaciones son también ayuda para el cristiano, pues según él, ellas “nos sobrevienen precisamente para que aparezca como somos y se conozcan los rincones de nuestro corazón”.³⁰¹

Enfrentadas desde la oración ellas se convierten en luz para permitirle conocer al hombre las debilidades de su ser y fortalecerse, el cual es otro punto que él insistirá: “el Señor nos libra del mal no cuando el enemigo deja de presentarnos batalla valiéndose de sus mil artes, sino cuando vencemos arrostrando valientemente las circunstancias”.³⁰²

No sólo las tentaciones permiten al hombre que las enfrente el conocerse, sino su fortaleza interior en la cual el hombre que persevera en medio de ellas, en su debilidad humana se ve completado por Dios cuando aquél siente agotadas sus posibilidades.³⁰³

²⁹⁹ cf. 1 Tes 5, 17

³⁰⁰ *Ibid.*, XII, 2.

³⁰¹ *Ibid.*, XXIX, 17.

³⁰² *Ibid.*, XXX, 1.

³⁰³ Cf. *Ibid.*, XXX, 2.

Una de las grandes tentaciones de las cuales nos libra la misma oración es la de fabricarnos una imagen de Dios a nuestro gusto, por esto afirmará Orígenes que la oración nos concede “una idea acertada de Dios”,³⁰⁴ nos libera de nuestros falsos ídolos acerca del Dios verdadero.

Durante su viaje a Polonia con motivo de la JMJ, el Papa Francisco se encontró con algunos jesuitas polacos. Al final de su encuentro les recordó que: “Hoy la Iglesia tiene necesidad de crecer en el discernimiento, en la capacidad de discernir [...] en la vida todo no es blanco o negro, negro y blanco. ¡No! En la vida prevalecen los tonos del gris”.³⁰⁵

La Iglesia debe salir, pero debe hacerlo con discernimiento, sabiendo cuáles son las tentaciones a las que se ve expuesta y esto, como lo propone Orígenes, sólo se hace desde la oración, ella es el *sitzimleben* del discernimiento. En las tentaciones en las que la Iglesia ha caído ha podido conocerse, por eso su salida debe ser no temerosa, pero sí discernida. Debe saber cómo y cuándo salir, a quiénes dirigirse con un método concreto.

El llamado a la nueva evangelización lanzado por Juan Pablo II no puede ser una odisea sin cautela, pero sí una audacia en el Espíritu, Aquél que todo lo examina y conoce. Precisamente, en su homilía en Medellín, recordando el Documento del CELAM allí redactado, recalcó el Papa nuestra misión de ser “discípulos misioneros que saben ver, sin

³⁰⁴ *Ibid.*, XIV, 2.

³⁰⁵ Papa Francisco, *Adesso fate le vostre domande*, con Antonio Spadaro, Milano, Rizzoli, 2017, pp. 150-152. Este encuentro se realizó el 25 de agosto de 2016. La traducción corresponde al autor del presente artículo.

miopías heredadas; que examinan la realidad desde los ojos y el corazón de Jesús, y desde ahí juzgan. Y que arriesgan, que actúan, que se comprometen”.³⁰⁶ La oración nos lanza con discernimiento al mundo, tan necesario para acompañarlo de forma idónea. En este discernimiento permanente se encuentra el “velad y orad” constante de la Iglesia hoy, el cual sólo es pleno cuando llega a la acción.

Finalmente, podemos decir que una característica propia de la oración cristiana y que por lo tanto aparece constantemente en Orígenes es que ella nos “inclina hacia los demás”,³⁰⁷ en la medida en que nos eleva hacia Dios nos abaja hacia los hombres.

Teniendo presente la petición del perdón en la reciprocidad del perdón fraterno en la oración del Padre Nuestro, él dirá que “el recuerdo de las deudas escamoteadas por nosotros en el tiempo pasado nos hará más indulgentes con quienes nos deben y no nos pagan, máxime si no olvidamos nuestras ofensas contra Dios”.³⁰⁸

El hombre orante es a la vez para él el hombre de la misericordia, más aún en cuanto que en la plegaria se va transformando a imagen de Dios debe llegar, como fuertemente lo expone este pensador cristiano de la antigüedad a “perdonar lo que perdonaría Dios”.³⁰⁹

Es interesante anotar en este punto acerca del énfasis de Orígenes

³⁰⁶ Papa Francisco, *Santa Misa en el aeropuerto Enrique Olaya Herrera de Medellín*, Recuperado de <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/events/event.dir.html/content/vaticanevents/es/2017/9/9/messa-colombia-medellin.html>

³⁰⁷ *Ibid.*, XXVIII, 1.

³⁰⁸ *Ibid.*, XXVIII, 6.

³⁰⁹ *Ibid.*, XXVIII, 8.

sobre el perdón que, como afirma A.G. Hamman,³¹⁰ el texto del *De Oratione* redactado entre el 233-234 se resiente tal vez de las recientes pruebas por que pasa Orígenes en su instancia, en especial su persecuciones e incomprendimientos por parte de su obispo Demetrio y por ello insiste sobre el deber de perdonar.

Tanto este aspecto del Tratado como todo él en su totalidad ponen de manifiesto que Orígenes no escribe un texto de elucubración intelectual y teológica, sino su experiencia de oración y desde ella lo que ha podido experimentar en el perdón.

En su propia historia de persecuciones y desacuerdos, Orígenes nos pone de frente ante una realidad: el papel reconciliador de la Iglesia, si quiere salir junto con la sociedad en la que se encuentra del odio y la venganza. Respecto a esto, en su encuentro con los Obispos de nuestro país en su visita a Colombia el Papa Francisco (2017a) recordó el papel de la Iglesia en la reconciliación. Les dijo:

“Cristo es la palabra de reconciliación escrita en sus corazones y tienen la fuerza de poder pronunciarla no solamente en los púlpitos, en los documentos eclesiales o en los artículos de periódicos, sino más bien en el corazón de las personas, en el secreto sagrario de sus conciencias, en el calor esperanzado que los atrae a la escucha de la voz del cielo que proclama ‘paz a los hombres amados por Dios’ (Lc 2,14). Ustedes deben pronunciarla con el frágil, humilde, pero invencible recurso de la misericordia de Dios, la única capaz de derrotar la cínica soberbia de los corazones autorreferenciales. A la Iglesia no le interesa otra cosa que la libertad de pronunciar esta Palabra. Ser

³¹⁰ Hamman, A.G., *Op. cit.*, p. 731.

libre para pronunciar esta Palabra”.³¹¹

Esta Palabra de la reconciliación la Iglesia necesita salir a proclamarla en los cruces de caminos, en las plazas, asambleas y parlamentos, en las empresas, instituciones educativas, en los distintos ámbitos de la vida de los hombres. No puede ser palabra de “sacristía”, debe pregonarla, pero para salir a predicarla debe haberla vivido en su interior. Aún en nuestra Iglesia hay sectores que necesitan reconciliarse entre sí, esta Palabra necesita empezar liberando *ad intra* para hacerlo luego *ad extra*.

Desde esta realidad, la oración en la Iglesia la hace salir a buscar los más desfavorecidos, dado que lejos de aislarnos de los hombres, la oración, como dice Orígenes, nos “inclina hacia los demás”³¹² en vez de replegarnos sobre nosotros mismo.

La oración nos permite estar atentos a los rostros sufrientes, como los enunció el *Documento de Aparecida*,³¹³ aquellas víctimas de la cultura del descarte³¹⁴. La oración nos lanza a la revolución de la misericordia, pues sin ella la acción cristiana sería simple función de ONG. Las manos de los cristianos que se elevan en oración son las que descienden a levantar al otro, pues sin oración no hay misericordia.

La Iglesia en salida es una iglesia “hospital de campo, “donde se

³¹¹ Papa Francisco, *Encuentro con los obispos en el salón del Palacio Cardenalicio*, Recuperado de <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/events/event.dir.html/content/vaticanevents/es/2017/9/7/viaggioapostolico-colombia-vescovi.html>

³¹² *Ibíd.*, XXVIII, 1

³¹³ Cf. *Documento de Aparecida*, no. 407 – 430.

³¹⁴ Cf. *EG*, no. 53

curan sobre todo las heridas más graves. Una iglesia que calienta en las corazonas de las personas con la cercanía y la proximidad”.³¹⁵

Conclusión: ¿Para qué una Iglesia en salida?

En sus indicaciones sobre cómo orar, Orígenes afirma que el creyente que ora en su habitación a diferencia de los actores de obras teatrales hace allí su propio papel.³¹⁶ Si la oración es el “papel” del cristiano, lo es porque sólo la oración forma los santos.

En su reciente exhortación apostólica *Gaudete et Exsultate* el Papa Francisco plantea la relación entre santidad y oración afirmando que el santo “es alguien que no soporta asfixiarse en la inmanencia cerrada de este mundo, y en medio de sus esfuerzos y entregas suspira por Dios, sale de sí en la alabanza y amplía sus límites en la contemplación del Señor”.³¹⁷ Sólo puede salir una Iglesia en búsqueda permanente de vivir a plenitud la santidad del Dios que la ha creado.

Esta santidad la Iglesia sale a vivirla en lo profano. El hombre orante es por excelencia dialógico, por eso a una Iglesia en salida ante diversos horizontes y pensamientos, la oración se hace indispensable para entrar a hablar de aquella palabra que como decía M. Buber es: “entre todas las palabras humanas, la que soporta una carga más pesada. Ninguna ha sido tan manoseada ni tan quebrantada. Por eso mismo no

³¹⁵ Papa Francisco, *El nombre de Dios es misericordia, una conversación con Andrea Tornielli*, Barcelona: Planeta, 2016 [Versión digital].

³¹⁶ Cf. *De Orat.*, XX, 2

³¹⁷ *Gaudete et Exultate*, no. 147.

puedo renunciar a ella”,³¹⁸ la palabra “Dios”. La oración le permite a la Iglesia en salida, aunque algunos le griten que lo que anuncia es una *hipótesis innecesaria* como decía Laplace, mantener la certeza que aquella palabra es por el contrario la mayor necesidad del mundo, y por eso la Iglesia en un acto de misericordia necesita salir a anunciarlo.

Así como en la montaña Jesús preparaba su jornada en la madrugada y la agradecía de noche, la oración es para el cristiano la condición *sine qua non* la Iglesia puede afrontar los retos de su salida al mundo. Quisiera apropiarme a partir del tratado sobre la oración una respuesta para concluir ante una pregunta.

Con una original y bella metáfora Orígenes describirá que el efecto en quien ora verdaderamente es: buscar la Luz del Sol y no su sombra³¹⁹. ¿Para qué una Iglesia en salida? ¡Para meter a Dios en el interior del mundo! Ese es su “papel” irremplazable, puede salir porque en la oración vive bajo la luz y por ello, estando dentro del mundo, puede cambiar la realidad de sombra de éste por la de Aquél a quien porta.

Es una Iglesia que sabe que quedarse recluida es mantenerse en la sombra y con ella al mundo que espera de sí la luz que como Madre debe engendrar. Es esta la Iglesia de Orígenes de Alejandría y de nuestro tiempo: a la luz de Dios y del mundo, y no en la sombra de la mundanidad y de la cobardía.

³¹⁸ Buber, M., *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 42.

³¹⁹ Cf. *De Orat.*, XVII, 1

Bibliografía

Buber, M., *Eclipse de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2003.

Danielou, J., *Orígenes*. Buenos Aires, Sudamericana, 1958.

Hamman, A.G., *La oración*, Barcelona, Herder, 1967.

Orígenes, *Tratado sobre la oración*, Madrid, Rialp, 1966.

Quasten, J., *Patrología*. vol.1. Madrid, BAC, 1961.

Papa Francisco, *El nombre de Dios es misericordia, una conversación con Andrea Tornielli*, Barcelona, Planeta, 2016.

Papa Francisco, Encuentro con los obispos en el salón del Palacio Cardenalicio, 2017.

<http://w2.vatican.va/content/francesco/es/events/event.dir.html/content/vaticanevents/es/2017/9/7/viaggioapostolico-colombia-vescovi.html>

Papa Francisco, Santa Misa en el aeropuerto Enrique Olaya Herrera de Medellín, 2017.

<http://w2.vatican.va/content/francesco/es/events/event.dir.html/content/vaticanevents/es/2017/9/9/messa-colombia-medellin.html>

Papa Francisco, Encuentro con sacerdotes, religiosos/as, consagrados/as, seminaristas y sus familias en La Macarena, 2017.

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170909_viaggioapostolico-colombia-clero.html

Papa Francisco, *Adesso fate le vostre domande. Con Antonio Spadaro*. Milano, Rizzoli, 2017.

Serrano, E., *El hombre de diamante*, Bogotá, Planeta, 2008.

La contribución de San Juan Casiano y de los Padres y Madres del desierto para la construcción de la unidad espiritual del cristiano contemporáneo.

The contribution of Saint John Cassian and the Fathers and Mothers of the desert for the construction of the spiritual unity of the contemporary christian.

Carlos Felipe Trujillo Torres
Fundación Cervantina San Agustín
trujilloproductor@musician.org

Fecha de recepción: 15/07/2018

Fecha de aceptación: 19/12/2018

Resumen

La unidad espiritual del cristiano contemporáneo debe tener su finalidad en la búsqueda de Dios desde nuestro centro, los Padres del Desierto y San Juan Casiano nos muestran la experiencia y el método oriental de la búsqueda de lo divino por medio del silencio, el abandono que lleva a la *unión mística*. La tradición del Desierto nos introduce en una renovación para el cristiano actual, nos da salida al mundo por medio de la caridad, no hay contemplación sin acción caritativa, no hay paz sin silencio interior.

Palabras Clave: Contemplación, caridad, desierto, silencio.

Abstract

The spiritual unity of the contemporary Christian must have its purpose in the search for God from our center, the Fathers of the Desert and St. John Cassian show us the experience and the oriental method of the search for the divine through silence, the abandonment that leads to *unio mystica*. The tradition of the desert introduces us to a renewal for the current Christian, it gives us exit to the world through charity, there is no contemplation without charitable action, there is no peace without interior silence.

Key-Words: Contemplation, charity, desert, silence.

Introducción

Una vez oí decir a mi profesor de historia de la Filosofía, que el cristianismo debería volver a los Padres de la Iglesia en su forma de concebir la fe, la gran pregunta de dicho pensamiento es ¿Será que como cristianos hemos perdido el sentido personal de la búsqueda de Dios?

A lo mejor estamos más concentrados en los análisis sistemáticos de la teología que en la construcción de una verdadera espiritualidad fundada en la experiencia de nuestro propio ser y de Dios a través del acto de abandono y silencio que lleva a la contemplación y que se expresa exteriormente en la caridad. ¿Cómo salir al mundo si ni siquiera nos mantenemos perseverantes en la búsqueda interior?

Los Padres del desierto y San Juan Casiano nos brindan un camino, una tradición para mantener una búsqueda de Dios auténtica y firme, sin eso no podemos salir al mundo. Pero, aquí no se trata de salir a “cristianizar” ya que es un término autoritario y excluyente, sería más correcto decir que saldremos a servir a los hermanos desde la persona de Cristo.

El punto de partida ocurre en la relación de contemplación y caridad, no hay contradicción entre estos dos términos, “se puede tener una práctica contemplativa y continuar con el compromiso institucional para con la Iglesia”.³²⁰ La contemplación (*θεωρία*³²¹/*contemplatio*)

³²⁰ Baatz, U., *H.M Enomiya Lasalle, Jesuita y maestro zen*, Barcelona, Herder, 2005, p., 79.

³²¹ “*Theoria*” en el diccionario vox griego clásico-español significa expedición religiosa, o peregrinaje, podemos relacionarlo con la cita nº 4 que nos habla de que la contemplación es peregrinar a nuestro templo.

significa peregrinar a nuestro templo³²² pero también es el conocimiento de las realidades superiores y de la unión mística con Dios.

A pesar de que

“...en la Sagrada Escritura no aparece el término como tal, pero podemos ver que lo más parecido a la práctica contemplativa en el AT se produce en los sabios que comprendieron que la sabiduría adquirida tenía una participación de la sabiduría divina, en el NT encontramos el conocimiento espiritual expuesto por San Pablo, aunque no se dice que esto proviene de la actividad contemplativa no podemos excluirla pues sabemos que San Pablo dedicaba mucho tiempo a la oración. El conocimiento del que habla San Pablo es la conciencia de estar en Cristo, de Ser en Cristo”.³²³

En la vida cristiana la contemplación debe ir acompañada de la caridad,³²⁴ ya que esta toma sentido en el servicio al hermano³²⁵ porque “la presencia de Dios es viva y activa. Lo más importante de la contemplación es la toma de conciencia del alma hacia Dios”.³²⁶

Y aquí es el punto de partida para salir al mundo porque en ese encuentro que se produce con el eterno en nuestro interior se nos permite tener una percepción correcta de la realidad. Esta unidad

³²² D’Ors, P., *El arte de la meditación desde una cepa cristiana*

<https://www.youtube.com/watch?v=LnRlvy9OtaI>

³²³ De fiore S.-Goffi T., *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma, Edizione Paoline, 1979. Trad. Guerra, A. Ediciones Paulinas. P, 250

³²⁴ En las confesiones de San Agustín dice “por amor de tu amor hago esto” (Agustín, *Confesiones*, Madrid, BAC, 1946, II, 1,1). La caridad es el amor al prójimo en San Agustín, nos expresa el fundamento principal del conocimiento de Dios.

³²⁵ En la enseñanza de los Padres de la Iglesia todos los hombres son los hermanos porque todos tienen el mismo Padre creador y todos comparten la misma naturaleza humana.

³²⁶ De fiore S.-Goffi T., *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma, Edizione Paoline, 1979. Trad. Guerra, A. Ediciones Paulinas. P, 258

espiritual de contemplación y caridad es lo que les quiero exponer a través de San Juan Casiano y los Padres y Madres del desierto.

La contemplación se lleva a cabo en el desierto. El desierto como lo expresa Pablo D'Ors S.J. es una "metáfora de la interioridad" y muchos contemporáneos lo entienden de esta forma. Sin embargo, para San Juan Casiano y la tradición de los Padres y Madres del desierto del siglo IV el desierto era una realidad en su experiencia vivida y no una metáfora.

El retirarse allí suponía un abandono del mundo. Los cristianos no abandonaban el mundo y sus instituciones porque lo odiaban sino porque buscaban la perfección. Este ideal de la vida cristiana se podía conseguir sólo en el desierto. ¿Y por qué sólo allí? Antes de todo el desierto es un lugar de silencio donde se escucha mejor la voz de Dios.

Asimismo, es un lugar de la lucha espiritual contra los demonios que son los más grandes enemigos de la salvación de los hombres. Ellos consideraban estos lugares, no poblados, alejados y áridos como de su propiedad donde ellos mismos reinaban.

La vida en estos lugares era dura y difícil pero los Padres y Madres del desierto luchaban contra las tentaciones de los enemigos invisibles para alcanzar las virtudes cristianas. Los apotegmas de los Padres y Madres del desierto nos transmiten esta experiencia de la vida ascética y la gran sabiduría que ellos obtuvieron en sus combates espirituales.

Estos relatos son una herencia para todas las culturas de todos los tiempos y por eso son siempre actuales. Nos comunican una espiritualidad tan profunda y verdadera que hoy necesitamos más que

nunca.

En aquellos tiempos fue mucha gente que se retiró al desierto de Egipto y se estima que más de cuarenta mil personas dejaron todo para vivir la vida ascética. Nosotros actualmente hacemos lo contrario, hemos convertido nuestras ciudades en desierto, en el sentido que vivimos aislados unos de otros, solos y satisfechos en nuestro egoísmo en medio de muchos hermanos que nos necesitan pero que ya no nos importan.

El amor cristiano al prójimo se ha enfriado y se está perdiendo. De esta herencia espiritual del desierto quiero exponer la base que la constituye y que considero como un gran aporte para el desarrollo espiritual y salida al mundo de cada miembro de la Iglesia.

La búsqueda del Reino de Dios en San Juan Casiano.

San Juan Casiano (360/365-435) es la frontera entre occidente y oriente entorno a la vida monástica

“...vivió en una época de grandes personalidades como fueron San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín y fue el discípulo de San Juan Crisóstomo y de hecho, él con su doctrina dio una impronta a todo el monacato occidental, pero a través de éste marcó la misma espiritualidad”³²⁷.

Con tan solo 20 años aproximadamente Casiano deja su tierra natal y tiene un contacto primario con el monacato oriental, se estableció en Palestina con Germán un gran amigo de ascesis. El mismo

³²⁷ Castellaro, M., “Juan Casiano, buscador de Dios en las conferencias Espirituales” en *Veritas* 32 (2015), p. 168.

Casiano afirma: “Mi Amistad con Germán era motivo de universal admiración, muchos decían que Germán y yo éramos una sola alma en dos cuerpos.”³²⁸ Este es un ejemplo de que el aspecto comunitario inclusive en la vida del desierto no se pierde, la búsqueda de Dios también tiene su dimensión social.

Casiano y Germán aspiran escalar a lo más alto de la perfección: “Una de las convicciones de Casiano es recorrer el camino acompañado, ese camino de santidad no se recorre solo. Es necesaria la presencia del hermano; el signo del amor de Dios, que estimula siempre más hacia lo alto”³²⁹, esta es la expresión comunitaria que encontramos en el desierto. Casiano está en busca de la perfección espiritual y por eso visita diferentes monasterios en Egipto en busca de un centro monástico donde podía no sólo estudiar sino también vivir la doctrina cristiana.

La contemplación viene como fruto de la ascesis (la oración, el ayuno, la penitencia y la obediencia al padre espiritual) y de la búsqueda de esa perfección que Casiano desea. Este es un proceso que el transmite a Occidente, es su experiencia más profunda de la vida monástica oriental.

San Juan Casiano propone cuatro puntos en la búsqueda y unión con Dios, ellos son: “la renuncia, el silencio, la ausencia de preocupaciones y la separación del mundo”.³³⁰ Para el cristiano que sale al mundo a servir a los hermanos desde la persona de Cristo el fin como

³²⁸ Cassiano, G., *Conferenze Spirituali*, Roma, Edizione Paoline, 1965., p., 10

³²⁹ *Ibid.*, p. 4.

³³⁰ Castellaro, M., “Juan Casiano, buscador de Dios en las conferencias Espirituales”..., p. 182

dice Casiano debe ser “El Reino de Dios y la finalidad es la pureza del corazón”.³³¹

La pureza del corazón se consigue por el silencio (*ἡσυχία*) que debemos adquirir en nuestra vida diaria y que nos lleva a la contemplación. Para obtener y conservar esa pureza del corazón Casiano propone el retirarse al desierto en su sentido literal. No obstante, podemos proponer para el cristiano contemporáneo el retirarse al templo de su ser.

La contemplación debería ser el modo de una vida cristiana “que no es solamente la orientación hacia lo eterno sino la unión con lo eterno, la *unió mystica*”.³³² El silencio nos prepara para esta búsqueda. El fin y la finalidad que Casiano plantea se resume en la búsqueda del Reino de Dios en nosotros.

No olvidemos la enseñanza de nuestro Señor Jesús Cristo donde nos dice que el Reino de Dios ya está aquí dentro de nosotros pero que tendrá su culmen y su manifestación posteriormente. Por lo tanto, podemos experimentar el Reino de Dios dentro de nosotros por medio de la práctica de abandono del mundo y el silencio. En la enseñanza ascética de los Padres el corazón es el centro de ser humano. Después de la caída del hombre el diablo se apoderó del corazón del hombre a través de los vicios que nacen en él y contaminan todo el ser humano. Por eso, el esfuerzo ascético tiene como su objetivo la limpieza del corazón de las pasiones y vicios para prepararlo para el descenso del Espíritu Santo.

³³¹ Cassiano, G., *Conferenze Spirituali*, ..., p.,14.

³³²Baatz, U., *H.M Enomiya Lasalle, Jesuita y maestro zen*, Barcelona, Herder, 2005, p. 67

Cuando el Espíritu Santo baja en el corazón limpio lleva consigo el Reino de Dios. Así un cristiano que obtuvo esta pureza del corazón y vive la experiencia verdadera del Reino de Dios ayuda realmente a la vocación del hermano que está todavía en esta búsqueda.

San Casiano nos enseña de su propia experiencia que:

“Si el reino de Dios está dentro de nosotros y consiste en la justicia, en la paz, en la alegría, quien vive en estas virtudes vive ciertamente en el Reino de Dios. Sin la pureza del corazón no se puede alcanzar el fin: La esencia de la vida espiritual está en lo profundo del alma: cuando desde nuestro interior se sacó el diablo y no reinan más los vicios, se establece en nosotros el Reino de Dios”.³³³

Lo que nosotros como cristianos contemporáneos podemos aprender y aplicar de la enseñanza de San Casiano hoy en día en nuestras vidas, sofocadas del ruido, es abandonar el mundo, es decir, dejar demasiadas preocupaciones por nuestra vida material y buscar la *hesyquia*, es decir, encontrar al menos algunos momentos de silencio, de soledad, de tranquilidad para dedicarnos a la oración y santificación de nuestra vida. Sin eso no se llega a la pureza del corazón y no se encuentra el Reino de Dios.

La experiencia espiritual en los Padres del Desierto.

Entonces, como ya hemos visto que para la práctica contemplativa de los Padres del desierto la primera experiencia necesaria es el abandono de

³³³ Cassiano, G., *ConferenzeSpirituali...*, p. 18.

las cosas materiales que conduce al silencio exterior y luego lleva al silencio interior.

Después del largo proceso ascético de la pureza del corazón esta experiencia puede llegar a su culmen que es la *unio mystica*. Vemos que no hay encuentro con Dios ni con nosotros mismos sin abandono ni silencio.

Pero aquí no estamos hablando de regalar los bienes materiales (de la pobreza absoluta), hablamos más bien del desprendimiento hacia ellos (que es ya un gran sacrificio para el hombre moderno que se caracteriza por su mentalidad consumista), tampoco significa el no pronunciar palabras, sino de silenciar nuestro interior (de donde nacen nuestras actitudes malas que hieren a los demás).

Los Santos Ascetas alimentan nuestra vida espiritual con su santo ejemplo. Dijo Abba Andrés: “Estas tres cosas convienen al monje: la peregrinación, la pobreza y la paciencia en el silencio”.³³⁴ Escogí este apotegma especialmente porque dice mucho también a nosotros como cristianos contemporáneos.

La peregrinación la podemos entender como nuestro recorrido tanto personal como comunitario para el encuentro con Dios. Peregrinamos hacia nuestro interior para encontrar allí el Reino de Dios. También peregrinamos hacia nuestro prójimo para anunciarle la buena nueva de este Reino.

La pobreza es desapego a las cosas materiales, hablamos de

³³⁴ Derwas J., *Apotegmas de las Madres y Padres del Desierto*, colección alfabética. <http://www.surco.org/files/Apophthegmata.pdf>, 26

desprendimiento material, pero en su dimensión espiritual el desapego es entregarnos en las manos de Dios. Perseverar en el silencio muestra la verdadera actitud espiritual del cristiano, ya que, al no renunciar a Dios en la perseverancia de este, en su salida al mundo no se renunciará tampoco al prójimo porque sabe que Dios también está en él.

Se trata de ayudar a guiar ese peregrinaje de encuentro de todos los hombres con Dios. Estos tres puntos anteriormente explicados posibilitan el “ser en Cristo” ya que cedemos nuestro lugar a la realización de lo divino en nosotros.

La experiencia más importante que hemos heredado de los Padres del desierto es la oración y más exactamente la oración en su forma conocida como la oración de Jesús. Un relato de los apotegmas nos transmite una experiencia sobre esta oración:

“Un hermano de nombre Juan, quevenía de la región de la costa, acercándose al santo y gran abba Filemón y abrazándoles los pies, le dijo: ¿Qué debo hacer, padre, para salvarme? Porque veo que mi intelecto vaga por aquí y por allá, y va hacia aquello que no debe. Ya que él, tardándose un poco en contestar, le dijo: ‘esta pasión es propia de aquellos que permanecen en el mundo y no tienen aún el perfecto deseo de Dios’. En efecto, no ha llegado todavía a ti el calor del deseo y del conocimiento de Él. Le dijo el hermano: ‘¿Qué debo hacer, padre?’ Él le dijo: “*Ve, y por algún tiempo has una meditación secreta en tu corazón, que pueda purificar tu intelecto de estas cosas. Y el hermano, no conociendo cómo hacer lo que se le había dicho, dijo al anciano: “Padre, ¿Qué es la meditación secreta?” Y le dijo: “Ve, permanece sobrio en tu corazón, y di sobriamente en tu mente, con temor y temblor: ¹²“Señor*

*Jesucristo, tenpiedad de mí*³³⁵.

La oración de Jesús también es llamada oración del corazón. Porque su fin es la limpieza de corazón para hacerlo la morada de Cristo. Tiene su fundamento bíblico en 1 Ts 5,17 “orad incesantemente”.

Esta oración consiste en la invocación del nombre divino de Jesús Cristo incesantemente (Hc 2,21). Se comienza con la repetición verbal del nombre divino que después puede, con ayuda de Dios, bajar al corazón puro. La oración verbal de Jesús es el medio exterior que nos lleva a la oración interior que se efectúa en el corazón puro.

En la oración del corazón también nos reconocemos como pecadores que necesitan arrepentirse. El punto principal y final es que la oración de Jesús nos lleva a la unidad con Dios. El hombre busca ser deificado (*Théosis* en griego) que quiere decir una “unión intimida con Dios, es transformarse en él por participación, no de esencia, sino de Gracia”³³⁶.

Podemos encontrar en la oración del corazón la fuerza de la contemplación, y la perseverancia en la búsqueda de Dios. La oración de Jesús es un proceso que requiere una perseverancia y la vida sacramental de la Iglesia.

Todo eso prepara y capacita el cristiano para salir al mundo y santificarlo. La unidad espiritual del cristiano contemporáneo se expresa

³³⁵ Filemón, Abba Filemón, *La enseñanza dada al hermano Juan sobre la meditación secreta*
<http://theoesis.blogspot.com.co/>

³³⁶ “Deificación”. Def. 4prnl. Diccionario de la RAE, 23ª edición, 2014.
<https://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=deificar>

en la “praxis contemplativa” que es la acción que sucede después del encuentro primario con Dios en la profundidad de nuestro ser.

La caridad es el proceso que sigue a este encuentro interior y se manifiesta en nuestra salida al mundo y búsqueda del prójimo. Según la enseñanza y la experiencia vivida de los Padres la iluminación del corazón, que nos capacita para ser los verdaderos misioneros, proviene de la Gracia Divina, y consiste en el enseñar y el guiar al prójimo hacia la deificación.

En este proceso de la deificación el “Espíritu Santo cumple la función de proporcionar luz al corazón, una luz sobrenatural que ilumina correctamente la realidad. Por eso, antes de acercarnos al prójimo debemos estar llenos de la luz del Espíritu Santo”³³⁷ para actuar correctamente en beneficio del otro.

Esto significa, sin egoísmo con entrega absoluta y sobretodo sin perturbaciones que nos obstaculicen porque provienen de las pasiones y los vicios de la naturaleza humana caída. Entonces, podemos subrayar que para poder servir a la Iglesia en salida necesitamos ser santos o al menos estar en el proceso de la curación espiritual sin la cual no se alcanza la deificación.

Conclusiones

La unidad espiritual del cristiano se compone del abandono del mundo, silencio, *unio mystica* y caridad, todo esto resumido en el término

³³⁷ *La filocalía de la oración de Jesús*, Ediciones sígueme, Salamanca, 2004, p., 28.

“praxis contemplativa”. Si se está en el corazón limpio se rescata el sentido personal que ayuda a la búsqueda del bien común.

Pablo D’Ors, S.J., comenta que: “es importante estar en el centro ya que hay muchas personas a las que ayudar, somos responsables de la oscuridad que hay en el mundo”. Si queremos obtener ese silencio debemos perseverar como se los he dicho anteriormente, el aislarse algunos minutos diarios puede ser suficiente para encontrar la quietud. Pero hay que tener en cuenta que ni el silencio mismo tiene deseo del tiempo, ni la oración de Jesús es sólo una simple repetición.

’ Es, más bien, estar aquí y ahora, es decir, estar con Dios. Como dijimos anteriormente El Reino de Dios ya está aquí pero todavía no. Y el silencio nos proporciona la experiencia de este Reino de Dios ahora, pero nos brinda una esperanza de encuentro futuro, es la misma esperanza la que debemos mostrar al mundo.

En la sociedad actual la búsqueda de Dios debe empezar por nosotros mismos, recuperemos el sentido personal de Iglesia, y el recuperarlo proporciona una reestructuración del cristianismo occidental en miras a una experiencia y no a un método que denote un materialismo espiritual y solamente comunitario.

La apertura de la Iglesia al mundo no provee solamente fundamentos teológico-pastorales, sino más bien es una iniciativa espiritual que intenta aportar bien al prójimo. La Exhortación Apostólica del Papa Francisco *Evangelii Gaudium* nos recuerda que mientras Dios

reine en nosotros se recupera la justicia, paz y dignidad del hombre³³⁸, si nos hacemos a un lado para dejar que Jesús ocupe el centro que es lo que sucede con el encuentro místico.

No solo obtenemos la finalidad de la vida cristiana la *unió mystica* proveniente del silencio que purifica el corazón, sino que obtenemos la acción compasiva necesaria para dialogar con los otros hermanos, para ayudar al prójimo sin prejuicio con justicia y perdón con amor y alegría. Creo que en esto consiste los frutos de una verdadera vida contemplativa. Tampoco es encerrarse en sí mismo y desinteresarse del mundo. Es importante salir y como diría el Papa Francisco devolverle la dignidad al hombre.

Recuperemos la sencillez de buscar lo trascendente en nosotros, y de ayudar a la vocación espiritual del hermano, no debemos ser cristianos que imponen doctrina y como lo dije en la parte introductoria nuestra salida al mundo es en la persona de Cristo, pero, sino experimentamos a Cristo, ¿Cómo lo podemos mostrar? Si no somos paz como Él fue paz, ¿Cómo podemos construir una paz estable, duradera y visible exteriormente?

Si no aquietamos las pasiones en nuestro ser, ¿Cómo podemos mostrar la pureza del corazón por medio de la compasión? Estas preguntas son las que diariamente debemos hacernos como cristianos, nos componemos de una dimensión espiritual que nos brinda la fortaleza para nuestro actuar.

³³⁸ Francisco I., *Exortación Apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*, Nov 24 de 2013.

Somos en Cristo no de palabras sino de acciones y reconocer que todos somos hijos de Dios nos recuerda que la compasión es amor en acción, es la verdadera construcción del Reino de Dios en cada ser humano.

Bibliografía

Baatz, U., *H.M Enomiya Lasalle, Jesuita y maestro zen*, Barcelona, Herder, 2005.

Cassiano, G., *Conferenze Spirituali*, Roma, Edizione Paoline, 1965.

Castellaro, M., “Juan Casiano, buscador de Dios en las *Conferencias Espirituales*” en *Veritas* Vol. 32 (2015), pp. 167-193. De fiores S.-Goffi T., *Nuovodizionario di spiritualità*, Roma, Edizione Paoline, 1979.

Filocalía de la oración de Jesús, Salamanca, Ediciones sígueme, 2004.

Leonardi, C., *L’esperienza di Dio in Giovanni Cassiano*. *Renovatio* (2), 1978.

San Agustín, *Confesiones*, Madrid, BAC, Tomo II, 1946.

Recursos digitales

D’Ors, P., *El arte de la meditación desde una cepa cristiana* .
<https://www.youtube.com/watch?v=LnRlvy9OtaI>.

Derwas J., *Apotegmas de las Madres y Padres del Desierto*, colección alfabética. <http://www.surco.org/files/Apophthegmata.pdf>

Diccionario de la RAE, 23ª edición, 2014.
<https://dle.rae.es/srv/search?m=3o&w=deificar>

Filemon, Abba Filmenón, *La enseñanza dada al hermano Juan sobre la meditación secreta*.
<http://theoesis.blogspot.com.co/>

Francisco I., *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio*

del evangelio en el mundo actual.

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Luciani, R., *Del Sacrificio Cultural a la compasión fraterna*

<http://www.teologiahoy.com/secciones/espiritualidad/del-sacrificio-cultural-a-la-compasion-fraterna>.



Notas Bibliográficas

Cristianismo primitivo / Patrística

Lattke, M., *Aristides "Apologie". Übersetzt und erklärt*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2018, 410 pp. ISBN: 978-3-451-29041-1.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

Michael Lattke presenta en este trabajo, como su título lo indica, la *Apología* de Arístides traducida y explicada. La de Arístides, “el ateniense”, es la primera apología del Cristianismo del s. II que ha llegado hasta nosotros, fragmentariamente en una versión griega, la original, y completo en una siríaca. Fue escrita, con probabilidad, entre los años 125 y 126, durante el gobierno de Adriano y poco se sabe de la vida del autor, salvo por algunas vagas referencias que Eusebio de Cesarea plasmó en su *Chronica* y que fueron repetidas algo más tarde en su *Historia Eclesiástica* (IV.3.3), y en el no menos célebre *De viris illustribus* de Jerónimo (*De viris illustribus*, 20; *Ep.* 70.4), donde el santo trilingüe completó con nuevos datos los mencionados en los textos de Eusebio. Bien poco es también lo que se sabe de la formación de Arístides, en especial, de sus conocimientos filosóficos, los cuales lo diferencian de todos los apologistas cristianos anteriores, pero ya en una primera lectura de su *Apología* se advierte son muy generales,

procedentes, tal vez, de manuales o florilegios. Sea de ello lo que fuere, el autor ha sido considerado uno de los “Padres Apologistas”, quienes se encargaron de llevar el Cristianismo a otro nivel, presentándolo a un público pagano constituido por gentes de la cultura más selecta del s. II. En otras palabras, es la primera apología del Cristianismo en orden cronológico, de marcados tintes filosóficos.

El texto de la *Apología* es breve, ha sido dividido en diecisiete capítulos con subdivisiones internas y en las ediciones modernas no ocupa más de veinte páginas. Lattke, aprovechando la clásica división de la obra y tras una exhaustiva introducción, divide su trabajo en dos partes generales, “Der Gott und die Menschen dieser Welt” y “Charakterisierung und Beurteilung der Menschenschlechter”, dividiendo, a su vez, la primera en dos secciones y la segunda en seis. Las ocho secciones son pues, las siguientes: “Der Gott dieser Welt”, “Die Menschen dieser Welt”, por una parte, y “Charakterisierung und Beurteilung der Barbaren”, “Charakterisierung und Beurteilung der Griechen, Teil 1”, “Charakterisierung und Beurteilung der Ägypter”, “Charakterisierung und Beurteilung der Griechen, Teil 2”, “Charakterisierung und Beurteilung der Juden” y “Charakterisierung und Beurteilung der Christen”, por otra.

Dado que el trabajo de Lattke consiste en una traducción de la *Apología* seguida de un exhaustivo y erudito comentario, éste sigue de cerca el texto traducido al que fragmenta y divide, con gran erudición. Así, según el traductor, la primera sección de la *Apología* (cap. 1) está dedicada a la relación entre Dios y el mundo, la segunda (cap. 2)

examina la relación entre el hombre y el mundo, la tercera explica la valoración aristidea de los bárbaros (caps. 3-7), la cuarta presenta la primera aproximación de Arístides a la religión de los griegos (caps. 8-11), la quinta aborda la religión egipcia (cap. 12), la sexta aborda, otra vez, la religión de los griegos (13), la séptima, la religión de los judíos (14) y en la última sección Arístides describe y defiende la religión de los cristianos (15-17).

No podemos cuestionar la división de Lattke, ni tampoco gran parte de la interpretación del texto de Arístides. Vale decir que este autor es el menos estudiado de los Apologistas del s. II y, por ello, el trabajo tiene un doble mérito: el de ofrecer un -el primero en su especie- comentario riguroso y lineal de la obra que da muestra de un profundo conocimiento sobre los primeros siglos de la era cristiana y el de sumergirse en terreno poco explorado. Por lo dicho hasta aquí estamos en condiciones de afirmar que la lectura de esta traducción explicada es imprescindible para quienquiera que pretenda estudiar la *Apología* de Arístides.

El libro se cierra con una extensa bibliografía (pp. 375-392), dividida en fuentes (pp. 375-378), comentarios (378-379) y bibliografía secundaria (379-392) y un índice de lo más completo (pp. 393-410), dividido, a su vez, en pasajes bíblicos (393-398), nombres propios y temas (398-404) y autores modernos (404-410).

Coppi, R., *Discepolo e modello. Il credente in relazione con Cristo e gli uomini nella teologia di Massimo il Confessore*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2018, 346 pp. ISBN: 978-8-879-61124-4.

Estefanía Sottocorno
UBA/UNTREF

Desde la primera mitad del siglo XX ha tenido lugar la recuperación del pensamiento teológico de Máximo: las dimensiones cristológica, ontológica, antropológica ponen de manifiesto una compleja interacción entre sus conocimientos filosóficos y su práctica ascética. Con todo, ni sus presuntos contactos con la corte imperial ni su pertenencia monástica han podido ser confirmados por testimonios tales como las divergentes *Vita Graeca* y *Vita Syriaca*. Los estudios sobre el Confesor convergen, en todo caso, en el rol central que la divinización del individuo tiene en su pensamiento, sobre el fondo de los horizontes problemáticos de la cristología y la soteriología. Por lo demás, el plano de la individualidad nunca permanece inconexo respecto del colectivo, antes bien se comprueba la dialéctica entre la divinización personal y las oscilaciones al nivel de la congregación.

En este marco, Coppi busca ordenar la constelación de las nociones implicadas en la propuesta filosófico – teológica de Máximo, trazando un mapa detallado que despliega pacientemente a lo largo de

los seis capítulos de su libro, no exento de redundancias, dado que la primera parte (capítulos I a III) de esta investigación hace foco en Cristo, mientras que la segunda (capítulos IV a VI) asume la perspectiva del creyente, en su vínculo con la comunidad de fieles. En este sentido, resultan de gran utilidad para la lectura los índices de las Escrituras, de las obras de nuestro autor, de autores cristianos antiguos, de autores modernos y finalmente de términos griegos, que ocupan las últimas veinte páginas del volumen.

Sin lugar a dudas, la categoría de modelo y la necesidad de imitarlo se hallan en el centro de estas consideraciones. De este modo, la relación de ejemplaridad entre Cristo y los fieles se tematiza en primera instancia atendiendo al concepto de οἰκείωσις, ‘apropiación’, de raigambre estoica, aunque ya empleado en el discurso de la patrística en sentido cristológico. En efecto, Cristo salva al hombre porque se apropia de su humanidad. En este escenario, la οἰκείωσις οὐσιώδης alude a la generación no carnal, siendo la alternativa que representa Cristo frente a la mezcla ineludible de placer y dolor que afecta a la instancia humana. Esta prerrogativa lo habilita a cumplir la finalidad prevista por Dios para los hombres desde el inicio, a saber, la plena comunión, mediante la unión de los extremos.

La concreción de tal unión, por lo demás, se comprende a partir de la οἰκείωσις σχετική, o la apropiación de las consecuencias del pecado, entendiendo por esta expresión la ausencia en la voluntad de Cristo de la ambivalencia estructural que los hombres heredamos a partir de la

rebelión adánica. En este punto es importante destacar que, si las realizaciones de Cristo en el ámbito de la naturaleza humana constituyen una potencialidad para todo aquél que cree, la divinidad aparece como respetuosa de la respuesta libre de cada creyente, abierta así a la colaboración voluntaria. Asimismo, el vínculo de tono individual que se establece entre Cristo y el creyente debe despertar en este último la vocación de bregar a su vez por la unión interpersonal, a partir del progreso espiritual.

Precisamente, la gracia se hace ya presente en quienes se muestran receptivos a la llamada de Cristo, que sólo entonces se constituye como el modelo de una relación de imitación por cierto dinámica, ὑποτύπωσις. Más aún, en estos sujetos se desarrolla una disposición positiva y constante, ἔξις, de impacto comunitario –eventualmente a la distancia y con el soporte de la memoria–, pero también sobre la esfera de la divinidad. De hecho, la distancia entre Dios y el hombre abre un canal de comunicación entre ambas claves ontológicas, mediante el cual se constituyen en modelos recíprocos, sin confundirse jamás. En última instancia, este hombre santo, que se vuelve encarnación del Lógos, colabora efectivamente con la Providencia, tendiendo hacia un fin que le es inalcanzable por sus solos medios y comprometiendo además al conjunto de los fieles.

Horn, C., *Augustinus*, München, C. H. Beck, 2014, 185 pp.
ISBN: 978-3-406-66929-3.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

Este breve libro de Christoph Horn, reconocido especialista en el pensamiento teológico y filosófico del Tardoantiguo, es una introducción general a la vida y la obra de Agustín de Hipona.

El texto, publicado por primera vez en 1995, contiene tres secciones generales dedicadas a la biografía y escritos de Agustín (*Leben und Schriften*), a las cuestiones filosóficas y teológicas más importantes de su obra (*Philosophische und theologische Hauptthemen*) y a la recepción del pensamiento agustiniano (*Wirkungsgeschichte*). En cada una de ellas, Horn, con gran autoridad y solvencia intelectual, aborda cuestiones de difícil comprensión a las que el estudioso sólo puede acceder a través de monografías particulares o artículos que recortan el pensamiento del *doctor gratiae*. En *Augustinus*, que puede incluso ser leído como una suerte de compendio de todo Agustín, es posible encontrar datos acerca de las características de la evolución intelectual del santo desde Casisíaco hasta su residencia final en Hipona y sobre materias tan diferentes como, p.e., sus concepciones de verdad, belleza, la música, los usos de la imaginación, el llamado “*cogito* agustiniano” y toda una batería de temas ya clásicos de su pensamiento que pocas veces

son tratados en un único trabajo.

Una de las características *sui generis* de la obra, se funda en la sensibilidad de Horn ante las condiciones de transmisión del pensamiento de Agustín en el mundo germano parlante. Se trata, como es obvio, de una cuestión de gran relevancia, signada por el influjo la Reforma, que rompió con la tradición agustiniana. Así, la investigación agustiniana en tierra alemana ha vacilado siempre entre una visión crítica-desenmascaradora (*kritisch-entlar-venden*) y una visión apologética-positiva (*apologetisch-positiven*) de Agustín y de los Padres de la Iglesia en general. Horn pretende eludir esta disyuntiva, en la medida en que se limita a presentar la importancia de Agustín como filósofo y teólogo.

El libro incluye una tabla cronológica (pp. 167-168), una extensa bibliografía dividida por secciones y actualizada hasta 1995 (pp. 168-179) y dos índices, uno de nombres (pp. 180-183) y otro, de materias (pp. 183-185).

Resta mencionar, por último, que la obra aquí reseñada cuenta con una traducción al castellano (chile, 2012) realizada a partir de su primera edición.

De ágil lectura y muy útil a la hora de resolver cualquier problema de interpretación de los textos de Agustín y disipar dudas acerca de cuestiones espinosas de su pensamiento, la obra es recomendable para todos los estudiosos del Hiponense.

Hagiografía

Yarrow, S., *Saints. A Very Short Introduction*, UK, Oxford University Press, 2018, pp. xviii+149. ISBN: 978-0-19-967651-4.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

El profesor Simon Yarrow, autor de obras muy bien recibidas por la crítica como *Saints and their Communities: Miracle Stories in the Twelfth-Century England* (2006) y *The Saints: a short history* (2016), presenta en esta ocasión una introducción al estudio de los santos en el marco de la serie “Very Short Introductions” de la editorial de la Universidad de Oxford. Se trata de un texto sumamente accesible, de lectura muy ágil, y que puede ser utilizado por quienquiera que pretenda iniciarse en el estudio de los santos en sus múltiples aspectos y su significado a lo largo de la historia. El itinerario que Yarrow dibuja en su libro, con buen criterio y asombrosa claridad, toma como punto de partida el origen de la figura del santo así como la influencia y significación que entraña en el mundo circundante; no faltan aquí alusiones a los héroes mitológicos, como una suerte de proto-santos, ni a los superhéroes de la cultura pop contemporánea. El amplio espectro del

trabajo repasa, bajo coordenadas semejantes, los avatares de la santidad en el mundo antiguo, en la Edad Media, en la época moderna y en el mundo actual, ejemplos tan disímiles como la de los mártires torturados y los papas consagrados, y no se centra sólo en santos y modelos de santidad masculina, antes bien, también tienen lugar las santas y la Virgen María.

Consciente del tenor de su trabajo y con gran respeto por el lector, hacia el final del texto Yarrow presenta una lista de obras a las que el interesado puede recurrir para ampliar los conocimientos que brinda en su libro, de acuerdo con el tema de cada capítulo. Vale decir que las obras mencionadas por el autor se encuentran íntegramente en lengua inglesa y representan un compendio de la bibliografía más actualizada y autorizada sobre los diversos temas. Para expresarnos con otras palabras, *Saints. A Very Short Introduction* es un trabajo que no sólo cumple la función de ofrecer las primeras armas al lector para ingresar a un tema de gran complejidad y variedad de matices sino que, además, es una guía para todos aquellos que quieran especializarse en su estudio.

Hacia el final de la obra, el autor presenta un completo índice de nombres y temas (pp. 141-149).

Sahner, C., *Christian Martyrs Under Islam. Religious Violence and the Making of the Muslim World*, Princeton, Princeton University Press, 2018, 335 pp. ISBN: 978-0-691-17910-0.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

Si nos referimos al análisis de los cambios, permanencias, similitudes y diferencias entre las religiones a lo largo de la humanidad, uno de los problemas que nunca dejará de tener vigencia es el relacionado al de la violencia religiosa. En el caso de los reinos ibéricos en la Edad Media, más allá de aquella coexistencia en la que vivían musulmanes, cristianos y judíos, la misma debió ponerse a prueba en el momento de la toma del Mediterráneo y finalmente la invasión de buena parte de la Península por parte de los hijos de Mahoma, entre fines del siglo VII y principios del siglo VIII.

El libro de Christian C. Sahner, *Christian Martyrs Under Islam*, busca echar luz sobre los sucesos de aquel tiempo, haciendo foco en las relaciones entre los musulmanes y los cristianos. Parte de su curiosidad personal en cómo un grupo de mártires cristianos murieron a manos de los oficiales musulmanes entre los siglos VII y XI d. C., siendo estas víctimas conocidas como “nuevos mártires” o “neo-mártires”.

El libro se divide en cinco capítulos donde desarrollará los ejes

centrales de la problemática. En primer lugar, el capítulo 1 (*“Converting to Islam and Returning to Christianity”*) observa con detenimiento al grupo de esos “nuevos mártires” que nacieron cristianos, se convirtieron al Islam y regresaron a su religión originaria. Esto fue una pena gravísima, por el que murieron muchas personas, que no pudieron escapar de esa pena capital. No sólo murieron cristianos en la misma, sino también se pueden contabilizar una notable cantidad de fieles judíos.

En el capítulo 2 (*“Converting from Islam to Christianity”*) describe a los musulmanes que se convirtieron al cristianismo, mientras que al mismo tiempo el autor señala que el cambio religioso en el Medio Oriente de la época post-conquista no fue sólo unidireccional como se ha estudiado, sino que tuvo múltiples caminos a seguir.

En el capítulo 3 (*“Blaspheming against Islam”*) se desarrolla la gravedad de la falta de cometer actos blasfemos en contra del Islam. Sahner analiza el castigo de este sacrilegio en el asesinato de cristianos en zonas como Egipto, el Levante y la capital de Al-Ándalus, Córdoba.

En el capítulo 4 (*“Trying and Killing Martyrs”*) puntualiza sobre el problema de cómo la producción literaria sobre estos mártires sentaron buena parte de los procesos judiciales y de esclarecer los castigos ejemplares.

Finalmente, en el capítulo 5 (*“Creating Saints and Communities”*) se demuestra la importancia de la hagiografía como género en la post-conquista. Según Sahner, la vida y obra de aquellos neo-mártires se

construyó como una reacción en contra de la conversión forzada al Islam.

En conclusión, el autor concluye que las relaciones entre ambos credos no sólo fueron susceptibles de ser analizadas a través de sus conflictos, sino que al mismo tiempo generó un conjunto de producciones y representaciones que ilustraron aquella violencia religiosa en aquel período.

La obra de Sahrer es exitosa no sólo en la descripción y el análisis de la problemática que nos presenta, sino también en su destreza para poder lidiar con una variedad de fuentes e idiomas que hacen a la multiplicidad de los actores implicados en ese contexto.

Cusato, M. F.-Johnson, T. J.-McMichael, S. J. (eds.), *Ordo et sanctitas. The Franciscan Spiritual Journey in Theology and Hagiography. Essays in Honor of J. A. Wayne Hellmann, O. F. M. Conv.*, Leiden-Boston, Brill, 2017, xxvi +342 pp. ISBN: 978-04-33563-9.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

El presente volumen, en honor de J. A. Wayne Hellman, que se abre con una introducción de Murray Bodo (O.F.M.), contiene quince artículos distribuidos en cuatro secciones generales, dedicadas a San Francisco y las fuentes tempranas, a la teología y a San Buenaventura, al *Libro de las Conformidades* de Bartolomeo de Pisa, y a las relaciones entre la pobreza franciscana y la cultura contemporánea respectivamente; se trata de temas, todos, a los que el homenajeadó dedicó gran parte de sus estudios y su producción.

Así, la primera sección, “Francis of Assisi and the Early Sources” contiene cuatro ensayos sobre las primeras vidas del santo de Asís. Tres de los artículos -los de Joshua Benson, Jacques Dalarun y Michael Cusato- se centran en las tres *vitae* de Francisco de Tomasso da Celano. En el primero de ellos “Reflections on Memory in Thomas of Celano’s *Vita Prima*”, Benson (Catholic University of America) argumenta que la memoria es la clave del texto de Celano y lo compara, en este aspecto,

con la *Vida de Antonio* de Atanasio. De acuerdo con el análisis, Celano presentaría a Francisco como alguien cuya transformación interna está intrínsecamente ligada a una anterior visualización externa y a la realización del evangelio por medio de la acción. En este caso, la reflexión acerca del evangelio, o el deseo del evangelio, precede la actual escucha o visualización de ese evangelio, que es, luego realizado por medio de la acción. De este modo, la memoria cumple un rol fundamental en el camino místico del santo. En el segundo artículo, “The New Francis in the Rediscovered Life (*Vita brevior*) of Thomas of Celano”, Dalarun (Centre National de la Recherche de Scientifique, París) se centra en el reciente descubrimiento de la *Vita beati patris nostri Francisci* escrita entre 1232 y 1238 y más conocida como *Vita brevior*. El artículo presenta por vía triple la importancia de esta *vita*, a saber, destacando las diferencia que se encuentran entre esta y la *vita prima*, las relaciones entre esta y las *vitae* escritas por otros franciscanos y su importancia para determinar el sentido de la producción hagiográfica de Celano. En el tercero, “Mercy Evanescent: Thomas of Celano’s Rewrite of the Encounter of Francis With the leper (2 Celano 9)”, Michael Cusato (O.F. M.) centra su atención en el famoso episodio de Francisco y el leproso, para demostrar que la misericordia hacia los parias y leprosos desapareció de la vida diaria de los franciscanos, ya hacia fines de la década de 1240. Un último artículo de la primera sección, aunque el tercero en orden, “From *Vita* to Disciplina: Julian of Speyer’s *Vita Sancti Francisci*”, toma como punto de partida la obra del

segundo biógrafo de Francisco, Julian von Speyer o Iulianus Teutonicus. Michael Blastic (O.F.M.) considera que su obra no consiste en una mera abreviación de la *Vita beati Francisci* de Celano, y muestra cómo el autor reformula su contenido para adaptarlo a un contexto menos local, más universal si se quiere, pensando especialmente en el norte de Europa.

La segunda sección, “Theology and Bonaventure” contiene siete artículos. El primero de ellos, “Human love an Echo of the Divine: Adam of St. Victor on Christian Love” de Juliet Mousseau (Aquinas Institute of Theology, St. Louis), aborda la teología de los Victorinos, la cual es expandida por el propio Buenaventura. El ensayo de Mousseau se centra en la muy debatida cuestión de la teología del amor y la liturgia en Hugo y Adam de San Víctor. En la teología victorina el amor es, pues, parte esencial de las vidas contemplativa y activa. Así, la autora investiga cómo el amor se manifiesta en el amor por el estudio y el amor por el prójimo. En el segundo artículo, “The Economy of Salvation According to Francis of Assisi”, Jay Hammond (Saint Louis University) considera la relaciones entre los franciscanos y la pobreza. Su trabajo nos lleva a un análisis sin solución de continuidad de la visión de la economía de la salvación de San Francisco hasta el papa Francisco. El autor presenta a los dos franciscos en una misma línea que sigue los mismos presupuestos evangélicos. En el tercero, “In principio: september 1974”, de Regis Armstrong (O.F.M.), se asiste a una presentación de conjunto de los principios fundamentales de la teología y la espiritualidad de Buenaventura. En su presentación, Armstrong sigue las indicaciones de

su celeberrimo *Itinerarium de mentis in Deum*. El cuarto artículo, “Divine infinity in Bonaventure’s Disputed Questions on the Mystery of the Trinity”, de Isaac Goff (Mount Angel Seminary-Ss. Cyril and Methodius Seminary), se aborda para profundizarla la noción bonaventuriana de *infinitud* en relación con el poder divino, por la cual se comprende dicha noción como la negación de un principio limitante, enraizado en la misma infinidad del poder causativo extrínseco de Dios. Apoyado en las Cuestión disputada acerca del Misterio de la Trinidad, Goff no se queda con ese postulado y presenta una definición positiva e intensiva de infinitud. En el quinto artículo, “Reform, Hagiography, and sanctity: Bonaventure’s Sermons on the Saints”, Timothy Johnson argumenta que la teología de Buenaventura asume que los santos son considerados como modelos y agentes de reforma y, por tanto, como encargados de instanciar lo divino en la historia. Así pues, el trabajo estudia el término reforma a la luz de la teología de Buenaventura para identificar luego las categorías de santidad a partir de su aspecto jerárquico y en relación con la naturaleza reformativa de las virtudes teológicas. El sexto trabajo, “Bonaventure on Grace, Hierarchy, and Symbol of Jacob’s Ladder”, de Katherine Wrisley Shelby (Boston College), ofrece una concisa explicación acerca de cómo la teología de las jerarquías de Buenaventura influye en su doctrina de la Gracia. El séptimo artículo, “Jesus Christ as the Exemplar of Magnanimity: Magnanimity in Bonaventure’s Collationes in Hexaëmeron” de Laura Smit, realiza un exhaustivo recuento de la noción de magnanimidad desde Platón hasta la Edad

Media, deteniéndose especialmente en Alian de L'illa y Tomás de Aquino, para pasar a Buenaventura y su presentación de Cristo como modelo de esa virtud.

La tercera sección, “On the Book of Conformities of Batholomew of Pisa” contiene dos artículos. En el primero, “Early Franciscan Sources and Joachite Prophetic Sources in the Book of Conformities” de William Short (O.F.M.), se identifican las Fuentes del *Libro de las Conformidades* y se postula que las mismas corresponden a profetas y videntes, como las sybilas, así como a Joaquín de Fiore, todas fuentes extrañas a la tradición franciscana. El Segundo, “The Theme of resurrection in On the Conformities of the life of Blessed Francis with the Life of the Lord Jesus” de Steven Mc Michael (O.F.M.), aborda el *Libro de las Conformidades* desde un punto de vista más bien teológico. En concreto, su trabajo presenta un aspecto de la cristología de Bartolomeo, a saber, su teología de la resurrección, el cual estriba en el punto culminante de la conformidad de Francisco a Cristo.

La cuarta sección, “Franciscan Poverty and Contemporary Culture” incluye también dos artículos. El primero, “When Forever Doesn't Mena Forever: Contemporary Insights into the Modern Understanding of Papal Teaching Gained from the Popes of the Franciscan Poverty Controversy” de John V. Kruse (Neumann University, Aston), explora cómo la actitud de los papas durante la controversia acerca de la pobreza franciscana pudo proveer toda una serie de argumentos acerca de cómo debía responder la Iglesia. La interpretación de Kruse, un

verdadero *tour de force*, se extiende hasta el papa Francisco. El segundo y último artículo, “Franciscan Poverty: An Interpretive Turn for the Twenty-first Century”, de Joseph Chinnici (O.F.M.), presenta de manera convincente las opciones de la pobreza franciscana en el mundo actual.

El texto se cierra con un extenso y útil índice de nombres, libros y temas (pp. 339-342).

Debemos decir que se trata de un trabajo de conjunto bien organizado y llevado a cabo con gran seriedad y erudición. Su lectura es recomendable a todos aquellos que se interesen por diversas facetas de la Orden de los frailes menores.

Historia de la Iglesia / Edad Media

Zimmerl-Panagl, V., *Monastica 1. Donati Regula, pseudocolumbani regula monialium* (frg.), Berlin, De Gruyter, 2015, ix+243 pp. ISBN: 978-3-11-033397-8.

Paul van Riejk

Este volumen de la serie CSEL contiene las ediciones y comentarios de dos textos para mujeres monásticas procedentes del *Codex regularum* de Benedicto de Aniane. La edición toma como punto de partida el trabajo iniciado por Michaela Zelzer sobre la *Regula* de Donato de Besançon, al que se añaden fragmentos contenidos en el mismo manuscrito atribuido a una *Regula monialium* de San Columbano.

La edición se basa en el único ejemplar conservado del *Codex, Munchen, Bayerische Staatsbibliothek Clm 28118*. Se trata de un manuscrito de finales del siglo VIII o principios del IX. Habría sido redactado por el propio Benedicto (Bischoff supone en Kornelimünster, cerca de Aquisgrán), y se cree que lo entregó antes de su muerte, en 821, al abad de San Maximino en Tréveris. Allí permaneció hasta la secularización de 1803, pasando posteriormente por varias manos hasta llegar finalmente a la Staatsbibliothek en 1902 gracias a los esfuerzos del filólogo Ludwig Traube y el historiador Hermann von Grauert. Desde su redescubrimiento, el manuscrito se ha convertido en la base de

ediciones críticas de varias de las *reglamentaciones* que contiene. Y es que la *Regula Donati* es un raro testimonio textual de una “regla mixta”. Donato (ca. 595-antes de 660) fue un discípulo de Columbano en Luxeuil y luego obispo de Besançon, y en su *Regula* combinó extractos de la *Regula virginum* de Cesario, las *Regulae coenobiorum y monachorum* de Columbano y de la *Regula Benedicti*. La *Regula Donati*, por tanto, tiene una importancia adicional como testigo textual de sus reglas de origen. En el caso de la *Regula Benedicti*, p.e, para la cual es el testigo directo más antiguo, proporciona evidencia crucial para la difusión temprana de distintas tradiciones textuales. Zimmerl-Panaglin cluye también los dos fragmentos adicionales de “*Ps-Columbanus*” del mismo manuscrito, asumiendo que el primero de ellos fue una fuente para el capítulo 19 de la *Regula Donati*.

Resta decir que cada edición está precedida por una introducción general, una descripción detallada de los manuscritos y ediciones y un amplio y detallado comentario textual.

El trabajo de Zimmerl-Panagl se cierra con dos índices, uno de textos bíblicos (pp. 241-243) y otro de autores (p. 243).

García Serrano, F. (ed.), *The Friars and their Influence in Medieval Spain*, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2018, 295 pp. ISBN: 978-94-6298-632-9.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

La historia de las órdenes mendicantes que fueron ocupando importantes espacios en el seno de la religiosidad católica han tenido gran impronta en gran parte de la historia de los países europeos en general. No sólo por la manera en las que las mismas contribuyeron con sus propias lecturas de la exégesis bíblica, sino también por las formas de piedad y predicación que han desarrollado.

En el caso de los reinos hispánicos durante la Edad Media, los frailes dominicos y franciscanos tuvieron un poderoso influjo durante el siglo XIII, el cual se expresó en buena parte de los aspectos de la sociedad de esa época. Los mismos han instaurado nuevas maneras de encarar la predicación popular y las lecturas de sermones, así como también promovieron el desarrollo de la urbanidad.

Con el objetivo de ilustrar de mejor manera la participación de estas órdenes, Francisco García Serrano encabeza la edición de una colectánea que plantea como objetivo resaltar la importancia de estos frailes a lo largo y a lo ancho de la Península Ibérica en el contexto medieval. Famosos predicadores de la talla de Vicente Ferrer, Ramón Peñafort o Ramón Martí encabezarán esta búsqueda de su propio

desarrollo no sólo como miembros de la Iglesia, sino también promoviendo diferentes cambios en la formas de religiosidad vigentes.

En un tiempo dominado por hombres de acción como Alfonso X de Castilla, su hijo Sancho IV, Jaime I de Aragón o Fernando III de Castilla, dominicos y franciscanos tuvieron que actuar en un territorio que aún mantenía la tensa convivencia entre cristianos, judíos y musulmanes más la cuestión de su propia instalación dentro de esos reinos.

Sin duda, los diferentes trabajos de dicha obra dejan como producto fructíferos resultados para ser repensados, discutidos y estudiados en un futuro cercano.

Huijbers, A., *Zealots for Souls. Dominican Narratives of Self-Understanding during Observant Reforms, c. 1388-1517*, Berlin, de Gruyter, 2018, xiv+388. ISBN 978-3-11-049525-6.

Paul van Riejk

En el presente trabajo, cuyo título podemos verter al castellano como *Celosos de las almas. Narrativas dominicanas de la autocomprensión durante reformas observantes, c. 1388-1517*, Anne Huijbers, plantea la cuestión de la imagen de sí mismos o autoimagen que pretendían proyectar los dominicos entre fines del s. XIV y principios del XVI. La autora parte del concepto de *identidad narrativa* de Paul Ricoeur a fin de vincularlo con la idea de *identidad oculta* de Giddens, la cual se formaría a partir de la conexión de eventos individuales a una identidad. Huijbers define, de este modo, la Orden Dominicana como una comunidad narrativa en cuyo marco la historiografía se usó para crear una identidad para la comunidad de hermanos y hermanas.

En cuanto a la estructura interna del trabajo, éste se divide en tres grandes secciones.

La primera trata sobre la forma y el procedimiento de la historiografía religiosa institucional. Esta es, pues, una sección en la que se pretende dar al lector los elementos básicos del género crónica; se discuten, así, lugares comunes y la autora se apoya en ejemplos individuales de crónicas religiosas y monásticas, i.e., modelos a seguir,

masculinos y femeninos, y el modelo de la Orden considerada en general como una vid.

La segunda aborda las estrategias de la formación de identidades basadas en el orden a través de las narrativas. Puntualmente Huijbers se aplica a la observancia y sus consecuencias para la identidad de la Orden. A diferencia de los franciscanos, los dominicos no habrían tenido la intención de dividirse en una rama observadora y convencional. En tal sentido la autora subraya que, soslayando el conflicto, en la redacción de las crónicas se hizo hincapié en los elementos que dan cohesión a la Orden: observancia de las reglas dominicanas, la salvación de las almas a través de la predicación y el cuidado pastoral se estaban considerando cada vez más en las crónicas.

La tercera, por último, trata sobre la autoimagen dominicana en el humanismo. Así, en esta sección, la autora se detiene en los ejemplos de Tommaso Schifaldo, Giovanni Caroli y Leandro Alberti. Bajo estos nombres, los temas dominicanos habrían sido traducidos a contextos humanísticos. Caroli, p.e., idealizó su convento florentino en una república pequeña, autónoma, justa y libre. Con el número de lectores cambiado por la imprenta, el tema de la crónica se generalizó a la presentación general de las dificultades en la introducción de la observancia.

En términos generales, el trabajo de Huijber es un estudio exhaustivo de la identidad dominicana en la Edad Media tardía, basado en ejemplos seleccionados de la historiografía. La autora advierte contra

las generalizaciones de los objetivos comunes de los cronistas y prueba una y otra vez con ejemplos individuales la individualidad y originalidad de los escribas. No solo se enfoca en crónicas religiosas y crónicas monásticas, creadas para lectores masculinos y femeninos, sino que también examina los cambios de identidad a través de la observancia y el humanismo. Su trabajo cautiva con ejemplos de las áreas italiana, francesa, holandesa y alemana, a las que se refiere por primera vez. Con gran erudición y solvencia intelectual la autora menciona y aborda gran cantidad de crónicas. Como es de general conocimiento. Las ediciones del prestigioso equipo de CSEL son siempre precedidas por una introducción general, que permite al lector ambientarse frente a la fuente que va a trabajar y tener un panorama actualizado de las últimas investigaciones sobre el tema. Lo pormenorizado de cada nota, aspecto a subrayar, información que estas ediciones ofrecen al Investigador en el campo de la Patristica y el Cristianismo Temprano o Alto Medieval, no tienen comparación. Siendo hoy los volúmenes de CSEL publicados, una de las herramientas de trabajo ineludibles, como en el caso que brevemente describimos.

El trabajo se cierra con una extensa bibliografía (pp. 331-352) y tres apéndices que contienen una descripción de las crónicas dominicas del s. XVI, la edición de un pasaje en lengua latina de la *Chronica brevis ordinis praedicatorum* (ff 121r-v) de Ambrosio Taegius, y un árbol genealógico de la orden dominicana de 1473, respectivamente. Además de los ítems mencionados, el texto contiene una sección de ilustraciones

(pp. 359-379), y tres índices muy completos, de lugares (pp. 380-381), de personas (pp. 382-385) y de materias (pp. 387-388).

Langemann, Y. T.-Morrison, R. (eds.), *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2016, 270 pp. ISBN: 978-02-7107-109-1.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

El Mar Mediterráneo siempre fue considerado como un eje central que ha conectado a diferentes puntos de los continentes africano, asiático y europeo en los planos social, comercial, cultural y político. Muchos investigadores se sintieron fuertemente atraídos por su imponente figura y no dejaron de revisitarla repetidamente. En el prólogo a la primera edición de su magnánima obra, Fernand Braudel declararía su pasión por dicho espacio, sosteniendo que “ese mar, como cada cual pueda verlo y amarlo, sigue siendo el más valioso de los documentos para ilustrar su vida pasada”.³³⁹

La colectánea editada por Y. Tzvi Langemann y R. Morrison constituye un conjunto de trabajos que se adentran en el abordaje del Medio Oriente medieval, cuestionando aquel argumento que sostenía que la unidad de la región pueda haber facilitado la actividad comercial. El espacio mediterráneo es considerado como una zona susceptible de múltiples discontinuidades y con extrema variabilidad dependiendo el

³³⁹ Braudel, F. *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.12.

contexto en el que se encuentre.

Los diferentes autores dan cuenta de los aspectos que hacen al Mediterráneo como un floreciente espacio cultural, donde se han destacado grandes intercambios de erudición y de saberes.

También este libro hace énfasis en la importancia de los nuevos enfoques que se realizan en los planos filológico e histórico aplicados a los estudios medievales. Así, la riqueza que presenta esta obra es demostrar el análisis de este vasto espacio como también de los rasgos metodológicos que se pueden aplicar en él.

Historia de la Iglesia / Edad Moderna

Arias Guillén, F.-Martínez Sopena, P. (eds.), *Los espacios del Rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (Siglos XII-XIV)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 521 pp. ISBN: 978-84-9082-883-0.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

La compleja interacción entre los diferentes espacios territoriales y los humanos que intervienen y participan en ellos ha sido objeto de estudios por diversas disciplinas en clave holística. Tanto la antropología, la historia y la geografía, por citar algunos ejemplos, han contribuido activamente en la constitución del vínculo entre ambos factores. Esto también tuvo una incumbencia no menor en las monarquías hispánicas del período medieval.

Los trabajos que forman parte de la colectánea dirigida por Fernando Arias Guillén y Pascual Martínez Sopena, publicada por la Universidad del País Vasco, dan cuenta del extenso dilema entre el poder regio y el espacio en el que está ubicada dicha facultad. Se pretende demostrar que los casos estudiados muestran una evidente heterogeneidad como así lo presentaba el conjunto de la medievalidad europea. La variedad de actores que se encuentran presentes en la

intervención de estos estudios hacen a la complejidad del problema central.

Así, el libro se divide en tres partes bien delimitadas. La primera parte conseguirá demostrar cómo el poder regio hace a la construcción como a la definición del espacio territorial que le correspondió.

La segunda parte explica cómo el ejercicio de la multidisciplinariedad pudo ejercer diferentes análisis sobre los conceptos de “señorío” y “fronteras”, términos tan polimórficos y flexibles a lo largo de la historia.

Por último, en la tercer parte se busca desarrollar las características y denominaciones de la memoria regia en relación con el carácter funerario. Si bien las percepciones y costumbres de la mentalidad medieval difieren en gran parte de las que tenemos actualmente, esta pretende convertirse en una ventana para observar cuales fueron las tensiones y vínculos de la monarquía regia con el cuerpo eclesiástico.

El libro demuestra ser un estudio acabado e integral sobre la cuestión entre el poder y la territorialidad, en búsqueda de encontrar la real participación del factor humano en la geografía que lo rodeaba en dicha coyuntura.

Reitmeier, A., *Reformation in Norddeutschland. Gottvertrauen zwischen Fürsteherrschaft und Teufelsfurcht*, Gotinga, Wallstein, 2017, 437 pp. ISBN: 978-3-8353-1968-4.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

Las experiencias vividas a partir del estallido de la Reforma Protestante en el espacio del Sacro Imperio del Emperador Carlos V (1500-1558) pusieron de manifiesto las grandes encrucijadas religiosas dentro de un territorio tan vasto. Las manifiestas diferencias entre los reformados respecto a las maneras en las que se llevó a cabo la práctica efectiva del cristianismo fueron la causa del rompimiento de dicho ecúmene.

El medievalista Arnd Reitemeier se propone efectuar un sucinto análisis de los efectos de la Reforma del XVI en el norte de Alemania, tratando de ver como se empalman los planos político y religioso en dicho momento.

Publicado por la editorial Wallstein, la obra de Reitemeier constituye una notable producción orientada hacia la historia cultural, teniendo en cuenta a la totalidad de los actores que interactúan en estos procesos.

Así, a lo largo de sus 437 páginas, se echa luz a una problemática

donde se evalúan sus principales características geográficas, históricas y religiosas que hacen del grueso de la contienda entre los que apoyaron el avance del protestantismo y los que aún mantenían su fe hacia el catolicismo.

Esta obra puede resultar de total utilidad para aquellos que estén transitando en los estudios de la Reforma como para el disfrute del público en general.

Contarini, G. *The office of a Bishop*, Milwaukee, Marquette University Press, 136 pp. ISBN: 978-0-87462-706-0.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

La explosión del ecúmene cristiano en el año 1517 no solo manifestó la necesidad de observar cuales fueron las fisuras que llevó a dicha religión a semejante estado, sino que fue la introducción a la escena pública del hasta entonces ignoto fraile alemán llamado Martín Lutero (1483-1546).

Este acontecimiento fue un notable llamado de atención para la religiosidad del momento, que por otro lado a pesar del enorme conflicto que nucleó aquel momento, nos dejó singulares personajes que dejaron riquísimos registros de época.

Uno de esos casos fue el del notable Gasparo Contarini (1483-1542). Proveniente de una pudiente familia de la serenísima Venecia, aprendió una vasta variedad de disciplinas en su entrada a la Universidad de Padua en 1501. Fue un atento lector y exégeta de las obras clásicas, en especial de Aristóteles. Fue testigo directo de los acontecimientos de la Dieta de Worms en 1521, donde fue colaborador del emperador del Sacro Imperio, Carlos V (1500-1558) que tuvo su cara a cara con Lutero frente a los cargos de desacato de este último a la autoridad eclesiástica que sus 95 tesis desencadenaron.

Gasparini llegó a lo más alto de su carrera cuando finalmente fue nombrado Cardenal por el papa Paulo III en 1534, cargo que ejercerá

hasta su muerte en 1542.

Así, una de las obras no tan conocidas de Gasparini fue su tratado *On the Office of a Bishop* (traducida como “El oficio del obispo”), escrita en 1517 y prologada, traducida y editada al inglés por el investigador John Patrick Donnelly con el beneplácito de Marquette University Press de Milwaukee.

En la misma podremos observar una obra de piedad, en la que Gasparini hace un repaso sobre las labores y responsabilidades que los hombres que participan en el espacio religioso (ya sean príncipes, cortesanos u obispos) deben efectuar. Dicho tratado se divide en dos partes. En la primera, Gasparini procede a delinear las características que un hombre debe ser a partir de que es nombrado obispo, utilizando notables reminiscencias a las obras de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino; en la segunda parte, más práctica y accesible, describe las tareas cotidianas que el religioso debe seguir en su vida diaria, como buen devoto cristiano.

Como un posible promotor de la Contrareforma católica en el Concilio de Trento (1545-1563) y un personaje que formó parte del engranaje de apoyo en la formación de la Compañía de Jesús, Gasparini era consciente de los posibles peligros a los que estaba próximo el catolicismo si seguía cayendo en picada frente al protestantismo, que en ese momento se expandía inminentemente.

Esta obra es esencial para poder comprender la cocina de la erudición europea del siglo XVI, así como percibir las posturas de los mismos integrantes directos de la cristiandad occidental referida a la

sede papal en Roma. El esfuerzo puesto por Donnelly para que podamos disfrutar de la obra de Gasparini demuestra la necesidad del constante rescate de obras que fueron consideradas “perdidas” para ver en ellas diferentes enfoques de un período totalmente convulsionado.

Dall' Olio, G. *Martín Lutero*, Roma, Carocci, 2018, 246 pp., ISBN: 978-88-430-8555-2.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

A 501 años del grito primal de la Reforma Protestante, los estudios históricos recibieron un gran estímulo para continuar indagando sobre la vida, obra y persona de Martín Lutero (1483-1546). Dicho fraile jamás imaginaría que con su pequeño acto de impugnar el orden religioso con sus 95 tesis iba a causar un cisma del que no se podría dar vuelta atrás.

Hábil polemista, sutil provocador, generoso lector de las Escrituras, Lutero promovió la lectura bíblica a través de la traducción de la misma en lengua vernácula, provocando el enfado de la alta alcurnia que manejó los hilos de la cultura erudita por ese entonces. Así, no sólo los religiosos de oficio pudieron tener acceso al Evangelio, sino hasta el más humilde campesino pudo oír en palabras de un predicador la palabra reformada.

Una de estas múltiples lecturas acerca del reformador la podemos encontrar en la obra homónima de Guido Dall'Olio, que elaboró con gran calidad una biografía para todos aquellos interesados en Lutero.

Su obra se divide en seis capítulos. El primero (*"Il mondo di Lutero"*) se dedica a repasar las disputas dentro del seno de la Iglesia en el periodo medieval. No olvida mencionar el impacto de la Reforma Gregoriana y los procesos relacionados con el Conciliarismo.

El segundo capítulo (*“Da studente di Giurisprudenza a professore di Teologia”*) hace referencia desde el nacimiento de Lutero y el contexto familiar en el que se encontraba hasta el momento de su crisis personal, lo cual lo derivó a decidir por volcarse a estudiar Teología, desobedeciendo el mandato paterno.

El tercer capítulo (*“Una rivoluzione nel nome del Vangelo”*) se dedica a evaluar los itinerarios que llevaron a Lutero a la publicación de sus 95 tesis en la Iglesia de Wittemberg en octubre de 1517, y las consecuencias que se desencadenaron a partir de ello.

En el capítulo 4 (*“La costruzione di un nuovo cristianesimo...”*) repasa todas las polémicas religiosas más relevantes en las que Lutero participó. Entre ellas, se pueden mencionar el choque que tuvo con Jan Eck, con Andreas Karlstadt y Erasmo de Rotterdam.

En el capítulo 5 (*“Gli ultimi anni”*) se hace énfasis en la descripción de los últimos años del reformador y los balances que se hicieron en torno a su labor como lector y predicador.

Por último, en el capítulo 6 (*Interpretazioni di Lutero*), Dall’Olio hace un breve recorrido historiográfico partiendo del siglo XVI hasta nuestros días sobre todas las posiciones respecto al lugar que Lutero mereció en la historia. El autor no olvida la producción del siglo XX, donde descollan las figuras de Lucien Febvre, Roland Bainton o Heiko Oberman.

Definitivamente, la obra de Dall’Olio cumple con todas las expectativas que requiere la lectura de aquellos experimentados en el tema como los de aquellos iniciados en la historia de Martín Lutero,

evocando un estilo propio e invitando a la reflexión de ese pasado que nos es tan próximo en el presente.

Historia de la Iglesia / América

Roulet Éric (édit.) *Conquistadores, négriers et inquisiteurs. Trois figures majeures du monde colonial américain XVIe-XVIIIe siècles : Hommages à Bernard Grunberg*, Paris, L'Harmattan, 2018. 418 pp. ISBN : 978-2-343-14880-9.

Magalí Delgobbo-Carlos Manuel Garcia
Universidad de Buenos Aires

Tal como su título indica, esta obra reúne una serie de artículos centrados en tres figuras relativas a la historia americana de los siglos XVI y XVII; a saber, los conquistadores, los tratantes de esclavos (*négriers*) y los inquisidores. A cada una de ellas corresponde una sección del libro, alas cuales debemos sumar una cuarta destinada a la “escritura y reescritura” de la historia de América. La compilación es un homenaje a Bernard Grunberg, historiador francés especializado en Nueva España que justamente se ha enfocado en dichos tópicos y es considerado, a su vez, iniciador en el análisis de dichas cuestiones historiográficas. Destaca a su vez la gran cantidad de artículos, libros y traducciones de fuentes que ha realizado sobre estos temas.

La primera sección se centra preeminentemente en el devenir de los conquistadores en el marco de configuración del dominio colonial,

desde sus batallas jurídicas por la obtención de reconocimiento y mercedes, hasta su integración al sistema político institucional. Los artículos son breves y abordan casos puntuales bien documentados. La mayoría ellos se centran en el escenario de Nueva España, sin dejar de lado el nexo peninsular (Échivard, Lesbre, Martínez Martínez, Lefevbre), mientras que uno de ellos se centra en un conquistador francés en la zona de las Antillas. Las fuentes que respaldan sus argumentaciones son diversas y se pueden encontrar peticiones judiciales, crónicas, instrucciones, cédulas reales, probanzas, títulos de baronía, correspondencia, finanzas, etc. Paralelamente, se pueden hallar análisis que se abocan a la reconstrucción de la figura de Cortés (Béligand), los intercambios lúdicos entre Francia y España (Belmas) y, por último, los testimonios sobre las enfermedades a bordo de los barcos (Samama).

La segunda parte del libro esta dedicada a estudiar el rol de los tratantes de esclavos en la configuración de una economía atlántica que unía el mundo europeo y el americano. El primer artículo (Emmer) de esta sección está destinado a observar el rol de “agentes capitalistas” que los marineros desempeñaban en la zona de las Antillas. El segundo y tercer artículo (Colfort y Castillo Palma) se centran en la forma en que los esclavos eran vistos por sus captores y las justificaciones que ellos encontraban para legitimar dicha práctica. Los restantes capítulos hacen hincapié en casos particulares y problemáticas específicas como el rol de Lafayette en la abolición de la esclavitud en Guyana (Villiers), la reorganización social de grupos caníbales en relación a la esclavitud

(Roux) y la llegada de esclavos negros al continente europeo, específicamente a las zonas metropolitanas del país galo. Entre las fuentes documentales usadas en esta sección predominan los registros de navíos y de compra-venta de esclavos.

La tercera sección del libro se destinó a estudiar la figura de los inquisidores en el mundo indígena. Los artículos están centrados, en primer lugar, en analizar la percepción que los sacerdotes formados en el mundo católico tenían de las prácticas religiosas indígenas (Peppersraete). En segundo lugar, en la asociación y asimilación cultural del Diablo con el dios Tláloc de los aztecas que explica Contel. En tercer lugar, los estudios realizados por Roulet y Durand-Forest analizan las prácticas idolátricas indígenas, sus rituales y las problemáticas que estas generaban en los procesos de evangelización en Totolapa y Oaxaca. Las fuentes documentales utilizadas para estos casos son las producciones textuales que los inquisidores han registrado a la hora de encontrarse con un “otro” a nivel cultural.

La cuarta y última sección se encuentra atravesada por la interpretación de los sucesos de la conquista en distintos momentos históricos. En ese sentido, Duviols nos ofrece un testimonio temprano del descubrimiento con la edición de la correspondencia de Miguel de Cuneo, quien formó parte del segundo viaje a América y participó de la colonización de la Isla la Española (Haití), a Jeronimo Annari. Lestringant se centra en las imágenes que construyó Thevet de los conquistadores Cortés y Pizarro, en el contexto de las guerras de religión

francesas, mientras que Ragon analiza la influencia de Bartolomé de las Casas en Francia, desde su traductor, Miggrode hasta el Abad Gregorio en el siglo XVIII. Por su parte, González-Hermosillo Adams, combina un estudio lingüístico e historiográfico de crónicas de los siglos XVI y XVII. Finalmente, podemos pensar a los últimos tres trabajos de Rozat, Rojas y Montemayor como interpretaciones actuales de los fenómenos de la conquista, a los cuales subyace una cuestión compleja y discutida que deriva de plantear, con justeza, a los indios como sujetos del desarrollo histórico.

Esta obra está dirigida a un público académico que podrá encontrar artículos breves que abordan temáticas puntuales. La delimitación de estas últimas es pertinente y se encuentran adecuadamente respaldada por la documentación analizada por los autores.

Pezzuto, M. N., *Palabra, imágenes y símbolos en el mundo jesuítico-guaraní. Estudio de la “Conquista Espiritual” de Antonio Ruiz de Montoya. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017. 120 pp. ISBN: 978-84-16467-80-8.*

Magalí Delgobbo
Universidad de Buenos Aires

Este libro, publicado en 2017, se aboca al estudio de una fuente ubicada en el territorio sudamericano del siglo XVII. Como nos anticipa el título de la obra, se trata de la *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé* de Antonio Ruiz de Montoya, quien fuera un misionero jesuita destinado a tareas de fundación de reducciones y evangelización en los territorios ocupados por los guaraníes.

Marcela Pezzuto es Doctora en Letras por la Universidad Católica Argentina donde se desempeña como Profesora Adjunta de la Cátedra de Literatura Iberoamericana. En relación a su formación y tal como indica en la introducción del libro, la autora realiza un análisis literario desde el cual se propone comprender el universo cultural en el mundo jesuítico-guaraní a partir de la obra de Antonio Ruiz de Montoya (pp. 11-12). En relación a ello, en un recorrido de 120 páginas, los capítulos del libro se abocan a diferentes aspectos discursivos de la fuente, la cual es extensamente citada. De esta forma, un análisis minucioso, organiza la información extraída de *Conquista Espiritual* en cuadros y la clasifica a

fin de respaldar diversas conclusiones.

El primer capítulo, se detiene en las diferentes “voces” que contiene la obra de Montoya; esto haría referencia a la utilización, por parte del jesuita, de diferentes modelos narrativos que se amoldan a su propio objetivo: legitimar un plan providencial de salvación a su cargo, el cual le guarda como misión la evangelización de los guaraníes.

En el segundo capítulo, la autora analiza particularmente uno de los anteriores modelos narrativos: “el narrador peregrino”. A partir de este, Montoya simultáneamente se identificaría con la figura de Santo Tomás y acudiría a la tradición narrativa medieval de relatos de viaje (p. 36). Discursivamente esto se traduce en diversas referencias simbólicas, descripciones, presencia de elementos asombrosos y testimonios que dan asidero y veracidad a su relato.

Al tercer capítulo corresponde el estudio de otra figura narrativa, la del “narrador etnógrafo”, en la cual se entrevería una influencia de la tradición humanista (p.41) en tanto la autora encuentra en el jesuita la voluntad de acercarse a la cultura de “otro”. A partir de ello, las propias nociones y percepciones de Montoya se intercalan con testimonios propios de los indios.

El cuarto apartado, se destina al relevamiento de una particular figura retórica, el *exemplum*. El mismo también abonaría a la tarea evangelizadora que encarna Montoya, en tanto brinda ejemplos edificantes y una estructura verosímil.

En el quinto capítulo, la autora se aparta del enfoque discursivo de

la fuente escrita y realiza un análisis espacial de la reducción, a partir del cual su intención es resignificarlo desde el punto de vista simbólico.

Finalmente, en el sexto capítulo, Pezzuto se detiene en la convivencia de elementos humanos, naturales y sobrenaturales que se deslindan de la descripción del acontecer cotidiano en la reducción que realiza Montoya. Nuevamente, el análisis narrativo permite abstraer los diferentes recursos y estructuras en torno a los cuales se construye la veracidad del relato presenta el jesuita.

Se puede decir que el análisis literario que realiza la autora es pertinente y se halla correctamente respaldado en la fuente. Por otro lado, en tanto *Conquista Espiritual* es la única documentación a la que apela, se puede pensar que el objetivo planteado al principio por Pezzuto, es decir, comprender el universo cultural del mundo jesuítico-guaraní, se encuentra en limitado por la intencionalidad del propio Montoya: justificar su empresa evangelizadora. Ante ello, pareciera ineludible reconocer que la comprensión del mundo a la que podemos acceder a partir de este estudio se encuentra permeada por la tradición religiosa a la que pertenece, su misión y la voluntad de dominación.

Rubenstein, M. J., *Pantheologies. Gods, Worlds, Monsters*, New York, Columbia University Press, 2018, 294 pp. ISBN: 978-0-231-18946-0.

Matías Horacio López
UNTREF

Panteologías: Dioses, Mundos, Monstruos tiene el doble objetivo de por un lado explorar la relación entre el panteísmo y la teología y filosofía occidental, relación principalmente marcada por el horror y el desprecio racializado y de género de los últimos hacia el primero, y por otro lado tratar de definir al panteísmo de manera positiva, dado que esta fue una teología que nunca se desarrolló, debido a que fue mayormente una rótula para acusar a otro de herejía, más que una manera de autodefinirse de una corriente teológica determinada.

Los principales problemas a los que la autora aborda son la relación de la racialización y el género con de la filosofía y la teología, el antropocentrismo, la relación entre idea y materia, el monismo y el pluralismo de manera punzante y con una erudición e ironía que generan deleite y una irresistible necesidad de continuar leyendo.

A lo largo de la narración se encuentra a los pocos personajes que fueron conocidos por su panteísmo, y que fueron juzgados con horror por ello: Baruch Spinoza, Giordano Bruno y Albert Einstein causaron

desprecio y pánico en sus contemporáneos por sus afirmaciones panteístas, y la autora logra develar qué, dentro del panteísmo, genera el rechazo perenne de la filosofía y teología occidental.

Así como el panteísmo implica la unión entre la divinidad y la naturaleza, la autora aborda una meticulosa deconstrucción conceptual donde muestra el origen y desarrollo de la separación entre lo divino y lo mundano, separación iniciada por los filósofos griegos, continuada por la teología cristiana y culminada por la ciencia laica.

Lo que subyace a la pregunta ¿qué es el panteísmo? es la preocupación ética por la relación que nuestra sociedad entabla con la naturaleza, dado que la humanidad (y en particular, los hombres europeos blancos) progresa cada vez más en desequilibrar la naturaleza, en lo que la geología ha denominado época antropocénica.

En síntesis, *Panteologías* es una aventura teológica que como resultado de emprenderla podemos maravillarnos u horrorizarnos, teniendo siempre cerca a Pan como guía. Por su belleza y claridad, este es un libro especialmente digno de ser leído para quienes el panteísmo sea desconocido.

Proietti, O., *Variazioni dacostiane. Studi sull fonti dell'Exame das tradições phariseas*, Macerata, Eum, 2017, 566 pp. ISBN: 978-88-6056-538-9.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

En este libro, con pasmosa erudición, Omero Proietti, especialista en la cultura sefaradí del seiscientos, presenta un estudio sobre el *Exame das tradições phariseas* del judío lusitano Uriel Dacosta, obra que, por otra parte, Proietti publicó en su lengua original, portugués, acompañada de una traducción al italiano en 2014. En palabras del autor, a pesar de que existe una sola copia de la obra, el *Exame* no deja de sorprender por la riqueza de sus fuentes, la radicalidad de sus proposiciones, la cultura y la agudeza exegética con la que Dacosta defiende las posiciones allí sostenidas. El *Exame* es, pues, una obra tan heterodoxa como su autor: nacido en Oporto hacia 1580, hijo de católicos de origen judío, a los veinte años ingresó a la universidad de Coimbra para estudiar Derecho Canónico, y entre 1612 y 1615, decidió partir hacia Holanda, la “Nueva Jerusalén” para reencontrarse con la religión de sus abuelos. Los problemas no tardarían en llegar: había dejado el catolicismo para abrazar una religión que tampoco lo satisfacía. Viaja, pues, a Hamburgo en 1616, donde había otra comunidad de israelitas ex marranos, y redacta allí un escrito, una suerte de anticipo del *Exame*, titulado *Propostas contra a Tradição*, donde atacaba algunos rituales judíos. Envía el texto a

la comunidad de Venecia esperando una respuesta de los sabios judíos de Italia con la que, tal vez, pensaba enfrentarse a los holandeses. Lo cierto es que la respuesta llegó y se lo acusaba de herejía, recomendando, por añadidura, a la comunidad de Hamburgo, su excomunión. Dacosta vuelve a Amsterdam decepcionado, pero no abatido y no conforme de haberse encarado con los ritos judaicos, encara ahora la cuestión de la inmortalidad del alma: su opinión era tajante, para él no había un sólo texto en los libros de Moisés que sugiriera la inmortalidad. Su postura le valió la excomunión, esta vez, de la comunidad holandesa, pero no iba a darse por vencido y en 1624 escribe *Exame das tradiçoẽs phariseas*. En la obra, Dacosta se proponía refutar la creencia en la inmortalidad, entre otras cuestiones. El escándalo que provocó el libro fue tan grande que las autoridades civiles de Amsterdam prohibieron su difusión. Decidido a todo, pide perdón públicamente y tras una humillante ceremonia que, tal vez, presenció Spinoza con ocho años de edad, se suicidó. Dacosta había vivido como un rebelde y no podía morir de otra manera: dejó, pues, un escrito, breve pero tajante, redactado en latín, *Exemplar humanae vitae, Un ejemplo de vida humana*, su último gesto de rebeldía, texto que fue editado y traducido también por Omero Proietti en 2005.

Esto es suficiente para advertir el carácter del texto que aquí se estudia y el temple de su autor. Proietti se compromete a demostrar que el *Exame* no es un simple panfleto con el que Dacosta pretendía defenderse de las acusaciones que un correligionario, Semuel da Silva

había expuesto en su *Tratado da immortalidade da alma*, de 1623. Antes bien, sostiene que el *Exame* dacostiano revela un profundo conocimiento de los textos talmúdicos, cabalísticos, de la literatura caraítica, de las obras del célebre rabino Abner de Burgos y, además, muestra que Dacosta estaba al tanto del debate teológico cristiano, pues cita a autores tan disímiles como Lutero, Calvino, Miguel Servet y Fausto Sozzini.

Así las cosas, el texto de Proietti está dividido en tres partes generales, dedicadas al estudio del entrecruzamiento de las fuentes del *Exame*, a las fuentes teológicas y filosóficas y a las fuentes histórico-literarias y lingüísticas respectivamente.

No podemos traer en esta reseña todos los puntos destacados del trabajo, pero no podemos dejar de señalar que el libro comienza por la célebre Biblia de Ferrara y termina con Bartolomeu dos Martires, en medio de estos antecedentes tan diferentes, el autor examina la influencia de Galeno y Panecio, de Orígenes, Pomponazzi, Pomponio Mela y Quevedo, contemporáneo de Dacosta y de su misma edad, entre otros.

Tras su exhasutivísimo análisis de las fuentes del *Exame*, Proietti presenta un apéndice muy extenso (pp 447-478) con correcciones al texto de Dacosta, con vistas a una nueva edición.

La obra, sin cuya lectura –podemos afirmarlo categóricamente– no se puede estudiar con seriedad el *Exame das tradiçoẽs phariseas*, se cierra con dos apartados, uno dedicado a las indicaciones, siglas y

abreviaciones bibliográficas de todas las fuentes mencionadas (pp. 459-538) y un muy útil índice analítico de nombres (pp. 539-566).

Historia de la Cultura

Ubierna, P., *Las Humanidades. Notas para una historia institucional*, Buenos Aires, UNIPE: Editorial Universitaria, 2016, 184 pp. ISBN: 978-987-3805-16-5.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

Es conveniente dejar en claro desde el comienzo que en esta reseña no podemos hacer justicia al autor de *Las Humanidades. Notas para una historia institucional*. La obra, en efecto, nos ha resultado tan interesante, tan erudita y, lo más importante, tan, por así decir, necesaria para los tiempos que corren, que estaríamos conformes con sólo hacerla conocer por este medio a sus futuros lectores.

En este libro, breve pero denso, el profesor Pablo Ubierna (UBA-UNIPE-IMHICIHU-CONICET), de reconocida trayectoria como historiador y especialista en el Tardoantiguo, pretende señalar -parafraseando sus propias palabras- un hecho histórico, a saber, que a lo largo de la historia y a lo ancho del mundo las sociedades han reflexionado sobre los *studia humanitatis*. Bajo este rótulo de origen renacentista, tantas veces definido y redefinido, se comprenden las disciplinas que hoy, no sin un matiz peyorativo, se incluyen entre las “ciencias blandas” por oposición a las “duras”, como la Matemática, la

Física y en menor medida, la Biología. Nos referimos, desde ya, a la Historia, a la Literatura, a la Filología, a la Filosofía, etc. El autor aclara que el término “Humanidades”, con el que, por lo general, se designan en bloque las ciencias a las que hemos aludido, así como otros correferenciales, se refiere al intento de “asir, explicar, sondear” las profundidades de la experiencia humana. Así las cosas, el trabajo se estructura a la luz de esta definición como un recorrido por algunos momentos de la historia especialmente seleccionados en los que se describe una forma de trabajo en donde la reunión de libros y personas dedicadas a su estudio resultó definitiva para el avance del conocimiento.

El itinerario que nos propone el profesor Ubierna, pues, está jalonado en siete capítulos. El primero de ellos, “*Alexandrea ad Aegyptum*. La Antigüedad y la erudición helenística”, como su título lo indica, se centra en el proyecto del rey Ptolomeo y sus consecuencias, a saber, el de hacer de la capital de su reino un polo de culto a las musas que oficiara al mismo tiempo de centro de la actividad literaria. Ptolomeo inauguró así una larga tradición de protección real de la cultura que llegó a agrupar a intelectuales como Euclides y Eratóstenes, cuyas actividades de enseñanza e investigación fueron subvencionadas por la administración pública. El centro de estudios, por lo demás, estaba asociado a un templo, el Templo de las Musas, y a la celeberrima Biblioteca de Alejandría, a la sazón, la más grande del mundo antiguo. A lo largo del capítulo, se pasa revista a los avatares de su fundación y

mantenimiento, a la importancia cultural y, si se quiere, ética de la institución, para terminar con un extenso recuento de la gestación de la versión griega de la Biblia, conocida como *Septuaginta*, sus autores y actores. Este primer capítulo se cierra con una expresión que anticipa el resto del trabajo: “...en Alejandría [...] se forjaron los instrumentos técnicos (de fijación de textos, de lectura y comentario) así como las instituciones que iban a permitir el desarrollo de las Humanidades.” (p. 32)

El segundo capítulo, “*Bēt mardūtā*. Escuela, traductores y textos en la Antigüedad tardía” estudia otra institución, la *Bēt mardūtā*, situada más allá del mundo helenístico, en la Mesopotamia. Se trata de una expresión siria que significa “Casa de Instrucción”. El marco político en el que surge esta institución es el de la Persia sasánida en s. III, aunque el autor desarrolla su análisis hasta la época búyida, entre los siglos X y XI. Durante estos ocho siglos, con diversos matices y preferencias, habría habido interés por el desarrollo de la tradición de estudios generales de Humanidades, i.e., traducciones, comentarios e incluso redacciones originales. Los sasánidas se ocuparon, pues, de recuperar las tradiciones antiguas y ponerlas por escrito, tomando como punto de partida la tradición sagrada zoroastriana. El autor analiza aquí, con admirable erudición, algunas de las escuelas más importantes, como las de Gondēšāpur y Misibis, y se detiene a describir los programas de estudio y la actividad de los maestros más relevantes, entre los que se cuentan incluso algunos cristianos.

El tercer capítulo, “*Latinorum cogente penuria. Traductores y universidades en el Occidente medieval*”, está centrado en lo que hoy consideramos el Occidente latino, para utilizar una de tantas expresiones, , aunque se abordan también otras tradiciones. El capítulo focaliza en la multiplicidad de comentarios y traducciones de las obras de filosofía y literatura griegas al latín y, como era esperable, en las instituciones que sirvieron de marco a los traductores. El rastreo de Ubierna, quien salta de texto en texto y de autor en autor con botas hegelianas, es colosal: no faltan menciones a los primeros intelectuales medievales, como Boecio y Marciano Capella, a los influjos de la cultura bizantina en Italia, a las universidades que a lo largo del s. XIII acabaron por imponer su presencia a lo largo y ancho de Europa, en especial las de Oxford y París, primero, y las de Bolonia y Padua, después, y al desarrollo de los magníficos programas de traducción que tuvieron lugar en la región reconquistada por los cristianos de Al-Andalus. Se repite en aquí, y de manera ejemplar, la enseñanza de cada capítulo: sólo se pueden alcanzar grandes logros en el área de las Humanidades –y, agregamos, no sólo en esta área, pero es aquí la que nos interesa- por medio de la cooperación de intelectuales agrupados por una institución que los nuclea y los sostiene.

El cuarto capítulo, “*Studia humanitatis. Erudición e instituciones en los siglos XV y XVI*”, entra de ello en la baja Edad Media y en el Renacimiento. Los nombres y los programas aquí se multiplican, entre recuperadores de la cultura antigua, traductores y sintetizadores de

diversas tradiciones como Ficino y Nicolás de Cusa, hasta la fundación de nuevas universidades. El autor se detiene en aquellos actores que hicieron posible el conocimiento más acabado de la cultura griega que caracterizó a los humanistas del *Quattrocento*, i.e., en la función de los exiliados bizantinos (Manuel Crisoloras, Andrónico Callistós, Demetrio Calcocóndilas, Juan Argirópoulos y Jorge de Trebizonda, entre otros). Los siglos que estudia este capítulo vieron, además, el surgimiento de un papa humanista, Pío II, de filólogos y literatos como Bruni, Guarino de Verona y Poliziano, y de hebraístas como Pico della Mirandola y Reuchlin. Hacia el final, Ubierna se detiene en los programas de instituciones innovadoras como el Collège de France y la Universidad de Leiden en los países bajos. Se asiste aquí, en definitiva, a la primera gran época de la Humanidades, “entendidas en un sentido que todavía hoy podemos reconocer como propio: académicos profesionales y métodos de trabajo que están en el origen de los que tenemos hoy” (p. 84). Llegados a este punto, una reflexión se impone otra vez: “la vida científica, natural y humanística, tiene una dinámica propia y su valor estratégico es tal que los Estados deben reformar las instituciones (cuando esto es posible) o fundar nuevas para acompañar esta evolución” (*ibidem*).

El capítulo quinto, “*Respublica litterarum*. Las Humanidades en los siglos XVII y XVIII”, comienza por la République des Lettres, fruto de los afanes intelectuales de la primera globalización cultural, que involucró a *doctes* franceses, *Scholars* británicos y *letterati* italianos, romanos y

florentinos. El autor se detiene en el avance de los estudios bíblicos y orientales, que acercaron a Occidente las culturas de China, Japón, India y el Sudeste Asiático, y en nombres hoy célebres como los de Louis Cappel, Richard Simon, William Bedwell y sir Thomas Bodley, que habría de dar su nombre a la célebre Bodleian Library de Londres. El autor distingue el tenor intelectual que separa el s. XVII del XVIII para caracterizar este último como aquél en el que tuvo lugar la recuperación de los orígenes cristianos. Se deja, en algún punto, de mirar hacia las tradiciones de las culturas extraeuropeas para encarar el pasado de la propia, desde el inicio. Mientras describe el florecer de los pioneros en el estudio de los Padres y la Antigüedad cristiana, Ubierna recoge las discusiones y los avatares de la conformación de nuevas instituciones, a saber, las academias científicas, más dinámicas que las universidades. La creación de estas nuevas instituciones (como la de los benedictinos de Saint-Maur y los jansenitas de Port-Royal), remata, respondía a su dinamismo, que las habilitaba para estar a la altura de los cambios científicos.

En el capítulo sexto, “*Bildung, Scholarship, Empire*. Las Humanidades y sus instituciones en los siglos XIX y XX”, el autor explica como los tres vocablos del título -que relacionan, según él, ideales pedagógicos, científicos y políticos- definirán la complejidad de las Humanidades entre los siglos XIX y XX. El recorrido, como las palabras mismas lo sugieren va de Alemania, de la *Wissenschaft*, a Inglaterra, primero, y a Francia en segundo lugar. “*Bildung*” designa, pues, un

proceso educativo de autoformación que acompaña toda la vida y permite el desarrollo de las habilidades personales más profundas. “*Scholarship*”, se relaciona, por su parte, con esa capacidad particular del académico, su solidez técnica, la incorporación de nuevos métodos de trabajo y de exposición y su actualización constante y la aceptación del juicio de sus pares. “*Emipre*”, por último, señala la incorporación de la Humanidades y de las ciencias a los programas que las sostienen, en este caso se trata de programas políticos. Al amparo de estas definiciones, la primera parte de este capítulo es una historia alemana. Los nombres que se suceden son, otra vez, célebres, Winckelmann, Heyne, Wolf y Wilhelm von Humboldt, asociado, este último, desde sus inicios a la institución que habría de remodelar la vida universitaria moderna: la Universidad de Berlín. A estos nombres se suman los de aquellos intelectuales que habrán de recuperar la tradición romana antigua –Müller, Lachmann, etc.- agrupada junto con otros conocimientos bajo el rótulo común de *Altertumswissenschaft*. Ubierna se detiene también en Inglaterra, en especial en Oxford, Cambridge y Londres, y en los nombres de intelectuales ingleses, no menos célebres que los alemanes, Henry Dodwell, John Henry Newman, cabeza visible del *Tractarian Movement*, y del obispo Rowan Williams, interesado en la ciencia bíblica y cristianismo antiguo. También tiene lugar en este capítulo la erudición francesa de la primera mitad del s. XIX, a través de los *savants* de Napoleón y la fundación del *Institut* que, desde sus secciones de lengua y literaturas francesa y de lenguas antigua e historia,

trataba de revivir la erudición de los siglos XVII y XVIII. Erudito hasta el hartazgo, el autor no deja de mencionar a de Sacy, Renan, a los *chartistes* y a Champolion, descifrador de los jeroglíficos egipcios. *Bildung* y *Scholarship* resumen, en definitiva, los alcances formativos y profesionales de la Humanidades desde el siglo XIX. *Empire*, por su parte, resume aquellos aspectos políticos que hicieron de estos estudios parte de un programa de desarrollo nacional.

El último capítulo, “Alexander sin Wilhem. La recepción trunca del proyecto humboldtiano en la Argentina”, vuelve otra vez, sobre nombres célebres, i.e., Ricardo Rojas, Quesada, Gaviola y Braun Menéndez, entre otros muchos, para afirmar que entre mediados del siglo XIX y la Segunda Guerra Mundial la Argentina tuvo una recepción trunca del proyecto humboldtiano. No se entendió en este lado del mundo la unidad profunda que ese proyecto propugnaba entre Ciencias Naturales y Biológicas y Ciencias Humanas. Las versiones frívolas, podríamos decir, de las disciplinas humanísticas (que incluyen la versión local del positivismo, el auge del hispanismo y la consolidación del formato ensayístico en la producción académica), popularizadas en obras de divulgación y fuera de cualquier programa que les diera unidad atentó contra mejores intentos “de incorporar las Humanidades a nuestro sistema universitario y científico, entendidas en el marco moderno que les dio origen.” (p. 139)

La obra se cierra con un epílogo, pp. 141-147, una extensa lista de bibliografía, pp. 149-181, muy actualizada.

Debemos decir que podemos leer este libro, excepcionalmente erudito y profundo, como una obra de combate. En efecto, cuando hace cerca de cuatro años se anunciaban los recortes del presupuesto para educación e instituciones que nucleaban a investigadores y, en pocas palabras, les daban la oportunidad de vivir de un trabajo para el que se habían preparado con gran esfuerzo y dedicación, muchas voces se levantaron por todas partes de la Argentina para repudiar la medida, la mayoría de ellas provenían del ámbito de las Humanidades y representaban a instituciones que se veían afectadas por la reducción presupuestaria. Con todo, sólo se escucharon quejas que se repetían, ancladas en última instancia a un supuesto proyecto político anterior cuyos ejecutores no hicieron nada para institucionalizar el trabajo de los investigadores y, en una palabra, hacer de esa institucionalización una política de Estado, sino solamente uno de tantos “logros” de su partido. Este libro del profesor Ubierna es una respuesta a por qué el Estado, como Estado y no como partido gobernante, debería financiar la Humanidades. Se trata, debemos decirlo, de la respuesta más inteligente que hemos encontrado a lo largo de estos años y, quizás, la única que pueda ser tomada en serio.

Espiritualidad

Muriel, R. *Itinerario de Consagración al Espíritu Santo*, Bogotá, Orden de San Agustín, Provincia Nuestra Señora de Gracia, Colombia, 2018, 218 pp. ISBN: 978-958-96476-2-2.

Carlos Alberto Rosas-Jiménez
KHEIRON-Universidad de la Sabana

“¿Quién apagó la luz?” y “¿dónde está el interruptor?” Son dos preguntas que casi todos hemos hecho cuando nos quedamos en algún lugar a oscuras. Sin embargo, son preguntas que demandan una respuesta urgente, pues no podríamos permanecer en ese lugar por mucho tiempo. Estas dos coloquiales preguntas hacen referencia a la profundidad y la importancia del libro reseñado. A primera vista puede ser tomado como un sencillo devocional o una extensa novena al Espíritu Santo. No obstante, en breves palabras queremos indicar la importancia de la lectura y reflexión de esta obra.

El padre Ronal, O.S.A., miembro de la Provincia Nuestra Señora de la Gracia en Colombia, sin hacer ningún alarde de su formación o trayectoria académica, de manera novedosa y muy bien presentada nos ofrece un camino a recorrer para consagrarse al Espíritu Santo.

“¿Quién apagó la luz?” Es la pregunta de muchas personas que se han quedado a oscuras en sus vidas por alejarse de Dios; y afanosa o

desesperadamente se preguntan “¿dónde está el interruptor?”. Lo cierto, es que Dios es luz, es La Luz por excelencia, y lejos de Ella se vive en tinieblas. A lo largo de 50 días, el padre Ronal nos ofrece una oración semanal, una lectura del Antiguo, otra del Nuevo Testamento y una reflexión de un Padre de la Iglesia, para descubrir cómo en la persona del Espíritu Santo encontramos esa Luz que andamos buscando en medio de la mundanidad en que vivimos.

Entonces “¿dónde está el interruptor?”, se preguntan algunos para recuperar esa luz que han perdido en sus vidas. Pues este libro, de manera muy sencilla y sintética, nos conduce, a través de la Palabra de Dios al encuentro o quizá re-encuentro de esa luz que se ha perdido por quitar a Dios del centro de sus vidas. La meditación progresiva, pero también perseverante, de cada día, de quien no se cansa de la oración, meditando en los siete dones y dejando espacio personal para la contemplación del misterio divino, se nos va conduciendo para entrar en contacto con la persona del Espíritu Santo. Este Itinerario es como el interruptor para recuperar esa luz en nuestras vidas, pero también el interruptor es el mismo Espíritu Santo, la llama en el interior de nuestro corazón, que quizá nunca hemos dejado encender y ha llegado hoy el momento de hacerlo y tener ese encuentro cara a cara con Él.



Libros recibidos

Agustinismo

Cipriani, N., *Los Dialogi de San Agustín – Guía para su lectura*, Madrid, Editorial Agustiniana, 2017, 335 pp. ISBN: 978-84-92645-61-9.

de Luis Vizcaíno, P., OSA, *El monacato de San Agustín, Madrid*, Editorial Agustiniana, 2018, 379 pp. ISBN: 978-84-92645-65-7.

Pacioni, V., *Agustín de Hipona. Perspectiva histórica y actualidad de una filosofía*, Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 2012, 307 pp. ISBN: 978-84-85364-61-9.

Wills, G., *Augustine's Confessions*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011, vii+153 pp. ISBN: 978-0-691-14357-6.

Patrística

AAVV, *Cristianesimo e Violenza. Gli autoricristianidifronte a testibiblici 'scomodi'. XLIV Incontro di Studiosidell'Anrichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2018, 452 pp. ISBN: 978-88-7961-123-7.

Coppi, R., *Discepolo e Modelo Il Credente in relazione con Cristo e gli Uomini nella Teologia di Massimo Il Confessore*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2018, 346 pp. ISBN: 978-88-7961-124-4.

Leroy, G., *À la rencontré des Pères de l'Église. L'extraordinaire historie des quatre premiers siècles chrétiens*, Paris, L'Harmattan, 2014, 266 pp. ISBN: 978-2-343-04539-9.

Magny, A., *Porphyry in Fragments. Reception of an Anti-Christian Text in Late Antiquity*, London-New York, Routledge, 2018, 183 pp. ISBN: 978-1-4094-4115-1.

Sahner, Ch. C., *Christian Martyrs under Islam*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2018, xix+335. ISBN: 978-0-691-17910-0.

Segneri, A., *La controversia trinitaria del IV secolo: nell'esegesi dottrinale di Anfiloquio di Iconio*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2016, 602 pp. ISBN: 978-88-7961-118-3.

Sócrates de Constantinopla, *Historia eclesiástica 2*, Ciudad Nueva, 2017, 273 pp. ISBN: 978-84-9715-388-1.

Valerio, A., *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Roma, CarocciEditore, 246 pp. ISBN: 978-88-430-7929-2.

Teología / Sagradas Escrituras

Del Corso, M., *Il Vangelo secondo Mafalda*, Torino, Claudiana, 2018, 96 pp. ISBN: 978-88-6898-155-4.

Seethaler, K., *Die Kraft der Kontemplation in der Stille Heilungfinden*, Würzburg, Echter Verlag, 2013, 206 pp. ISBN: 978-3-429-03638-6.

Somavilla Rodríguez, E., *Protocolo en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Tradición y Modernidad – Análisis histórico, jurídico e institucional de la Santa Sede en relación con su ceremonial y su Protocolo – Tomo I*, Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 2015, 475 pp. ISBN: 978-84-85364-67-1.

Somavilla Rodríguez, E., *Protocolo en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Tradición y Modernidad – Análisis histórico, jurídico e institucional de la Santa Sede en relación con su ceremonial y su Protocolo – Tomo II*, Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 2015, 490-927 pp. ISBN: 978-84-85364-68-8.

Somavilla Rodríguez, S., *Protocolo en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Tradición y Modernidad – Apéndices Documentales – Tomo III*, Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 2015, 940-1469 pp. ISBN: 978-84-85364-69-5.

Verrier, Ph.-Dillard, V., *Spiritual resister & apostle to the sto slave laborers in Germany, martyried at Dachau*, Milwaukee, Marquette University Press, 2017, 212 pp. ISBN: 978-1-62600-052-0.

Filosofía

Balibar, E., *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypotheses on Religion and Politics*, New York, Columbia University Press, 2018, 246 pp. ISBN: 978-0-23-116860-1.

Giuliano, F., *Rebeliones Éticas, Palabras comunes*, Buenos Aires, 2017, 255 pp. ISBN: 978-84-16467-75-4.

Kotsko, A., *Neoliberalism's demons. On the political theology of late capital*, Stanford, Stanford University Press, 2018, viii+165 pp. ISBN: 978-1-503-6048-10.

Le Goff, F.-Larrivé, V., *Le temps de l'écriture*, Grenoble, UGA Editions, 2018, 245 pp. ISBN: 978-2-37747-026-6.

Wilks, A., *The Moral Power of Money. Morality and Economy in the Life of the Poor*, Stanford, Stanford University Press, 2018, ix+206 pp. ISBN: 978-1-503-60286-1

Filosofía e Historia / Edad Media

AAVV, *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2017, 410 pp. ISBN: 978-987-749-090-9.

AAVV, *Hermes Platonicus. Hermetismo y platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2016, 259 pp. ISBN: 978-987-749-045-9.

Bouton-Touboulic, A. I., *L'amour de la justice, de la Septante à Thomas d'Aquin*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2017, 373 pp. ISBN: 978-2-35613-195-9.

Del Duca, P., *Le Pauvre Henri-Der arme Hainrich*, Grenoble, UGA Editions, 2018, 203 pp. ISBN: 978-2-37747-019-8.

Dell'Olmo, M., *Geschichte des abendländischen Mönchtums von Mittelalter bis zur Gegenwart. Das Charisma des hl. Benediktzwischendem 6. Und 20. Jahrhundert*, Sank Otilien, EOS Editions Sank Otilien, 2017, 724 pp. ISBN: 976-3-8306-7833-5.

Doll, E., *Der theologie und Schriftsteller Friederich Dedekind (1524/25-1598).II. Col.* Wiesbaden, Harrassowitz, 2018, 623 pp. ISBN: 978-3-447-10487-6.

Dumont, M., *Mélanges su la question millénariste de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Honoré Champion, 2018, 230 pp. ISBN: 978-2-7453-4670-4.

Engler, C., *Regelbuch und Observanz. Der Codex A 53 Der Burgerbibliothek Bern als reformprogramm des Johannes Meter für die Berner Dominikanerinnen. Band 8*, Berlin, Walter de Gruyter, 2017, 355 pp. ISBN: 978-3-11-044779-8.

Falch, S., *Das Predigtoevre des Rebdorfer Augustiner-Chorherren Balthasar Bohem (†1530)*, Berlin, Lit, 2015, ix+376 pp. ISBN: 978-3-643-14045-6.

Fumasoli, B., *Wirtschaftserfolgzwischen Zufall und Innovativität. Oberdeutsche Städte und ihre Exportwrttschaft in Vergleich (1350-1550)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2017, 580 pp. ISBN: 978-3-515-11803-3.

Gavoille, É.-Roesch, S., (comps.), *Divina Studia. Mélanges de religion et de philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, Bourdeux, Ausonius Éditions, 2018, 363 pp. ISSN: 1298-1999.

Hoffarth, Ch., *Urkircheals Utopie. De Idee der Gütergemeinschaft im spatter en Mittelalter von Olivibis Wyclif*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2016, 309 pp. ISBN: 978-3-515-11504-9.

Koble, N.-Séguy, M. (eds.), *Jacques Roubaud Médiéviste*, Paris, Honoré Champion, 2018, 274 pp. ISBN: 978-2-7453-4588-2.

Laumakis, Jh. A. (Trans.), *The font of Life (Fons Vitae)*, Milwaukee,

Marquette University Press, 2014, 281 pp. ISBN: 0978-0-87462-261-4.

Merkt, A (hrsg.), *Das frühechristlich Mönchtum. Quellen und dokumente von den anfängenbis Benedict*. Darmstadt, WBG 2008, 416 pp. ISBN: 978-3-534-16319-9.

Mertens, A., *The Old English Lives of St Martin de Tours*, Universitätsverlag Gottingen, 2017, 481 pp. ISBN: 978-3-86395-313-3.

Nicholas Of Lyra, *Literal commentary on Galatians (edited and translated by Edward Arthur Naumann)*, Michigan, Medieval Institute Publications, 2016, 128 pp. ISBN: 978-1-58044-211-4.

Ochino, B., *Seven Dialogues* (ed. y trans. Belladonna, R.), Canada, Dovehouse Editions, 1988, xviii+96 pp. ISBN: 0-919473-63-6.

Pastoreau, M., *Des mittelalterliche Bestiarium*, Darmstadt, Primus Verlag, 2013, 111 pp. ISBN: 978-3-86312-050-4.

Poleg, E., *Approaching the Bible in Medieval England*, Manchester, Manchester University Press, 2014, 263 pp. ISBN: 978-0-7190-8954-1.

Teske, R. J. (Trans.), *Henry of Ghent 's Summa, Articles 53-55 On the Divine Persons*, Milwaukee, Marquette University Press, 2015, 330 pp. ISBN: 0978-0-87462-263-8.

van Liere, F., *An introduction to the medieval Bible*, New York, Cambridge University Press, 2014, 320 pp. ISBN: 978-0-521-68460-6.

Filosofía e Historia / Edad Moderna

Brock, M.–Raiswell, R.–Winter, D. R., *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period*, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2018, 317 pp. ISBN: 978-3-319-75737-7.

Deuper, Ch., *Theologie Erbauuns schrifstellet Hfprediger. Joachim*

Lütke mann in Rostock und Wolfenbüttel, Weisbaden, Harrassowitz Verlag, 2013, 404 pp. ISBN: 978-3-447-10012-0.

Friedeburg, R., *Luther's Legacy: the thirty years war and the modern notion of 'State' in the Empire, 1530s to 1790s*. Cambridge: Cambridge University, 2017, 441 pp. ISBN: 978-1-107-53067-6.

Minnich, N. H., *The Decrees of the Fifth Lateran Council (1512-1517)*, London-New York, Routledge, 2017, viii+xxx pp. ISBN: 978-1-4724-8464-2.

Mudrak, M., *Reformation und alter Glaube. Zugehörigkeiten der altgläubigenmaltemreich un in Frankreich (1517-1540)*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2017, 623 pp. ISBN:978-3-11-048962-0.

Porres Marijuán, R. (coord.), *Entre el fervor y la violencia. Estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*, País Vasco, Universidad del País Vasco, 2015, 337 pp. ISBN: 978-84-9082-186-2.

Ramos, G.-Yannakakis, Y. (eds.), *Indigenous Intellectuals, USA*, Duke University Press, 2014, 323 pp. ISBN: 978-0-8223-5647-9.

Robson, M.-Zutshi, P. (eds.), *The Franciscan Order in the Medieval English Province and Beyond*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018, 296 pp. ISBN: 978-84-8298-647-3.

Trüter. I., *Gelehrtelebensläufe. Habitus, identität und Wissen um 1500*, UniversitätsverlagGöttingen, 2017, 352 pp. ISBN: 978-3-86395-311-9.

Wolf, K.-Göhler, J. (Hrsg.), *Papst Pius II. An Sultan Mehmet II*, Berlin, De Gruyter, 2016, 156 pp. ISBN: 978-3-11-035768-4.

Historia de la Iglesia en América Latina

Conti, C.-Guerrero, L.-Santos, S. (eds.), *Aproximaciones a la documentación lingüística del Huichol*, Jaén, Universidad de Jaén, 2012, 213 pp. ISBN: 978-84-8439-639-0.

Ludescher, M., *Tierras y territorios indígenas en América latina. Un estudio de los casos de Bolivia, Ecuador y Perú*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2013, 379 pp. ISBN: 978-3-631-64797-4.

Panich, L. M.,-Shneider, T. D. (eds.), *Indigenous Landscapes and Spanish Missions. New Perspectives from Archeology and Ethnohistory*, Tucson, The University of Arizona Press, 2014, pp. viii-256 pp. ISBN: 978-0-8165-3051-9.

Sahota, G. S., *Late colonial sublime. Neo-epics and the end of Romanticism*, Evanston-Illinois, Northwestern University Press, 2018 pp. xiv+277. ISBN: 978-0-8101-3649-6.

Historia del Arte / Historia del Libro

Berquist Soule, E., *The Bishop's Utopia. Envisioning Improvement in Colonial Peru*, USA, University of Pennsylvania Press, 2014. ISBN: 978-0-8122-4591-2.

Deecke, M., *Autobiografie und Ekstase*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2016, 472 pp. ISBN: 978-3-8253-6613-1.

Fine, R.-Blaustein, D. (eds.), *La fe en el universo de Jorge Luis Borges*, Hildesheim, Zürich, New York, OLMS, 2012, 182 pp. ISBN: 978-3-487-14850-2.

Niremberg, D., *Aesthetic Theology and Its enemies. Judaism in Christian painting, poetry and politics*, Waltham-Massachusetts, Brandeis University Press, 2015, 230 pp. ISBN: 978-1-61168-777-4.

Voskoboynikov, O., *Pour les siècles des siècles. La civilisation chrétienne de l'Occident Médiéval*, Vendémiaire, 2017, 354 pp. ISBN: 978-2-36358-293-5.

Yiu, M., *Architectural Involutions. Writing, Staging, and Building Space, c. 1435-1650*, Evanston-Illinois, Northwestern University Press, 2015 pp. vii+320. ISBN: 978-0-8101-3659-5.

Historia de la Orden de San Agustín

Van den Berg, H., *La tierra no da así nomás*, Cedla, 1989, ISBN: s/n.

Castellani, C., *Taddeo Da Peruggia. Una vita per l'ordine agostiniano*, Institutum Historicum Augustinianum, Roma, 2018, 139 pp. ISBN: 978-88-99502-01-0.

AAVV, *Vita quotidiana e tradizioni nei conventi dell'ordine di Sant'Agostino*, Nerbini, International Ordo Sancti Augustini, 2018, 817 pp. ISBN: 978-88-97351-23-8.

AAVV, *Lutero, La Riforma, Sant'Agostino, L'Ordine Agostiniano*, Lugano, Nerbini, International Ordo Sancti Augustini, 2018, 252 pp. ISBN: 978-88-97351-22-1.

AAVV, *Egidio Da Viterbo. Orazioni per il Concilio Lateranense V.* A cura di Fabio Troncarelli, Giulia Troncarelli e Maria Paola Saci con la collaborazioni dei padri agostiniani Antonio Lombardi e Rocco Ronzani, Roma, Centro Culturale Agostiniano, 2012, 74 pp. ISBN: 978-88-904307-8-7.

Muzio, D., *L'Ordine degli eremitari di Sant'Agostino quando e come si sia introdotto in Genova e sue Diocesi*, Introduzione, testo e note storiche. A cura di Gian Luigi Bruzzone. Roma, Centro Culturale Agostiniano, 2010, 120 pp. ISBN: 978-88-904307-9-4.

Perusini, Th., *Registrum Generalatus 1572-1574*. Appendice al Vol. 44. A cura di Claudia Castellani, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 2017, (196-455 pp.), ISBN: 978-88-97351-16-0.

Perusini, Th., *Registrum Patris Magistri: 1586-1587*. Vol. 49. A cura di Claudia Castellani, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 2017, 424 pp. ISBN: s/n.

Rondina, M., *Fra Mario. La via della semplicità e della gioia*, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2017, 217 pp. ISBN: 978-88-98033-23-2.

Vico, S., *San Tommaso da Villanova, Il Vescovo Elemosiniere*, Centro Missionario Franciscano delle Marche, 2018, 47 pp. ISBN: s/n.



Normas de publicación

Pautas generales

La Dirección comunica a los colaboradores las normas que han de guiar la elaboración de los artículos en esta publicación. Los autores interesados en publicar artículos enviarán sus trabajos a: Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires, Asunto: Propuesta de Artículo ETIAM, a la siguiente dirección de correo electrónico: biblioteca@sanagustin.org en formato electrónico Word.

El contenido de los trabajos ha de ubicarse en el área de las Ciencias Humanas, principalmente referidas al pensamiento de san Agustín y de los Padres de la Iglesia, y de las siguientes temáticas: Teología, Filosofía, Exégesis, Educación, Espiritualidad, Historia, Arte, Estética y Literatura. También se aceptan trabajos referidos a la Historia de la Iglesia y la mirada interdisciplinar que se tiene de ella, la Literatura Regional, el Folclore, la perspectiva Antropológica y la Arqueología Regional, sobre todo del Noroeste Argentino y Cuyo, especialmente entre los siglos XVII-XIX.

Todos los artículos y reseñas serán recibidos exclusivamente en formato digital WORD y podrán ser enviados a uno de los siguientes correos: bibcisao@gmail.com o biblioteca@sanagustin.org. Todos los trabajos, sin excepción, deberán contar con los siguientes datos del autor:

nombre/s y apellido/s, título/s y cargo/s, pertenencia institucional, e-mail

1. Artículos

Todos los artículos —sin excepción— deben cumplir con los siguientes requisitos:

- Extensión máxima de 30 (treinta) carillas.
- Tipografía:
 - Para el título del texto: Constantia, tamaño 16, interlineado 1,5.
 - Para el cuerpo del texto: Constantia, tamaño 14, interlineado 1,5.
 - Para las notas al pie de página, resúmenes y palabras clave:
Constantia, tamaño 10, interlineado sencillo.
- Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.
- Los trabajos irán acompañados de dos resúmenes y cuatro palabras-clave. Uno de los resúmenes debe estar redactado en la lengua del artículo, el otro, en inglés, y deben tener una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Lo mismo se sigue para las palabras-clave.
- La bibliografía utilizada y citada al pie de página debe figurar al final del trabajo bajo el rótulo “Bibliografía” y estar ordenada en orden alfabético.
- Los títulos de libros y las palabras escritas en otros idiomas deben figurar en cursiva.
- Los pasajes citados en el cuerpo del texto se consignan entre comillas dobles. En caso de que hubiera una cita textual dentro de un pasaje citado en el cuerpo del texto, ésta se consignará entre comillas simples.

➤ Las citas bibliográficas al pie de página deben concordar de manera exacta con disposición de citado de las obras mencionadas en la sección “Bibliografía”.

➤ Las citas bibliográficas deben ir todas —sin excepción— al pie de página y han de atenerse a los siguientes ejemplos:

Documentales

Deberán comenzar por el archivo o institución correspondiente, sección y legajo, tipo de documento, lugar y fecha. Por ejemplo: AAS 98 (2006) 217-252.

Bibliográficas

Libros:

Parodi, M., *El paradigma filosófico agustiniano*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011.

Artículos publicados en revistas:

Langa, P., “Hacia el rostro de Dios en clave ecuménica” en *Religión y Cultura*, Vol. 208 (1999^a), pp. 123-145.

Artículos publicados en compilaciones:

García-Baró, M., “San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión” en Jiménez, J. D. (coord.), *San Agustín, un hombre para hoy*, Buenos Aires, Religión y Cultura, 2006, T. II, pp. 39-63.

- Las citas de autores antiguos, los griegos se citarán conforme a las abreviaturas del Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones y los latinos de acuerdo con las que adopta el Thesaurus Linguae Latinae. Se usarán los numerales romanos, seguidos de un espacio en blanco, para aludir al libro o canto al que pertenece la cita. Por ejemplo: Od. II 25; Plu. Cat. Mi. 90; Cic. orat. 50; Verg. Aen. IV 20.
- Se recomienda hacer uso de las siguientes abreviaturas: *ad loc.*, *cf.*, *e. g.*, *id.*, *ibid.*, *loc. cit.*, *op. cit.*, *sc.*, *s. u.*, *uid.*, o de las habituales en las lenguas modernas correspondientes, i.e., *art. cit.*, *col.*, *cols.*, *coord.*, *dir.*, *ed.*, *eds.*, *p.*, *pp.*, *p. e.*, *s.*, *ss.*

Todos los trabajos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publicarán los artículos que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisarán nuevamente cada trabajo. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones. Todos los trabajos deberán ajustarse a las presentes normas de presentación, caso contrario serán rechazados.

2. Reseñas

Todas las reseñas —sin excepción— deben cumplir con los siguientes requisitos:

- Extensión máxima de 400 (cuatrocientas) palabras.

➤ Tipografía:

- Constantia, tamaño 14, interlineado 1,5.
- Para la mención del título reseñado: Constantia, tamaño 16, interlineado sencillo.
- La mención del texto reseñado —ya se trate de libro, compendio de artículos, etc.— debe anteceder a la reseña y seguir las normas para citas indicadas en el ítem anterior a las que se agregan el número total de páginas y el ISBN entre paréntesis, siguiendo el modelo: Parodi, M., *El paradigma filosófico agustiniano*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011, 191 pp. (ISBN: 978-84-92613-42-7)

Todas las reseñas se someten al examen del Consejo de Redacción de ETIAM. No se publicarán las reseñas que no hayan recibido una evaluación favorable. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de la evaluación. Todas las reseñas deberán ajustarse a las normas de presentación, caso contrario serán rechazadas.

3. Textos y glosas

ETIAM acepta textos y glosas de trabajos sobre San Agustín y la historia de la orden.

- Para textos y glosas no hay extensión máxima.
- Todos los textos y glosas deben cumplir los requisitos consignados para artículos (*vide supra*, 1).

Todos los textos y glosas se someten al examen del Consejo de Redacción

de *ETIAM*. No se publicarán los textos y glosas que no hayan recibido una evaluación favorable. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de la evaluación. Todos los textos y glosas deberán ajustarse a las normas de presentación, caso contrario serán rechazadas.

4. Traducciones

ETIAM acepta traducciones originales (de cualquier idioma al castellano) de textos sobre y de San Agustín, la historia de la orden, filósofos medievales, renacentistas y/o contemporáneos y demás documentos relacionados al pensamiento y la espiritualidad agustiniana.

- Para las traducciones no hay extensión máxima.
- No se aceptarán traducciones sin revisión.
- Todas las traducciones deben cumplir los requisitos consignados para artículos (*vide supra*, 1).

Todas las traducciones se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publicarán las traducciones que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisarán nuevamente cada trabajo. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones. Todos los trabajos deberán ajustarse a las presentes normas de presentación, caso contrario serán rechazados.

Observaciones generales

Los originales publicados en *ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento* (ISSN: 1851-2689) son desde el momento en que son aceptados, propiedad de la revista, siendo necesario citar la procedencia en caso de su reproducción parcial o total.

ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento (ISSN: 1851-2689) es una publicación online de acceso gratuito. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o Institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni *ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento* se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas,

Dirigirse a:

Secretaría y Redacción

Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

E-mail: bibcisao@gmail.com y/o biblioteca@sanagustin.org

<http://www.bibcisao.com/> <http://sanagustin.org/word/Biblioteca/>

www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar

www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires

<https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana>



Abreviaturas de las obras de San Agustín

acad. – *De academicis* (Contra los académicos).

adult. coniug. – *De adulterinis coniugiis* (Las uniones adulterinas).

agon. – *De agone christiano* (El combate cristiano).

an. orig. – *De anima et eius origine* (Naturaleza y origen del alma).

bapt. – *De baptismo* (El bautismo).

beata u. – *De beata uita* (La vida feliz).

bono coniug. – *De bono coniugali* (El bien del matrimonio).

bono uid. – *De bono uiduitatis* (La bondad de la viudez).

c. Faust. – *Contra Faustum manichaeum* (Réplica a Fausto, el maniqueo).

c. Sec. – *Contra Secundinum manichaeum* (Respuesta al maniqueo Secundino).

cat. rud. – *De catechizandis rudibus* (La catequesis de los principiantes).

ciu. – *De ciuitate Dei* (La ciudad de Dios).

conf. – *Confessionum* (Confesiones).

cons. eu. – *De consensu euagelistarum*
(Concordancia de los evangelistas).

corr. et gr. – *De correptione et gratia* (La corrección y la gracia).

Cresc. – *Ad Creconium grammaticum partis Donati* (Réplica al gramático Cresconio, donatista).

d. an. – *De duabus animabus contra manichaeos* (Las dos almas).

diu. qu. – *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* (Las 83 diversas cuestiones).

diu. qu. Simpl. – *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* (Cuestiones diversas a Simpliciano).

doctr. chr. – *De doctrina christiana* (La doctrina cristiana).

donat. p. coll. – *Ad donatistas post collationem* (Mensaje a los donatistas).

duas ep. pel. – *Contra duas epistolas pelagiani* (Réplica a las dos cartas de los pelagianos).

en. Ps. – *Enarraciones in psalmos* (Comentarios a los salmos).

ench. – *Enchiridion* (Manual de fe, esperanza y caridad).

ep. – *Epistula* (Carta).

ep. fund. – *Contra epistulam Manichei quam uocam fundamenti* (Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento»).

ep. gal. – *Epistulae ad Galatas expositio* (Exposición de la Carta a los Gálatas).

ep. Io. – *In epistulam Ioannis ad partos* (Tratados sobre la Primera Carta de san Juan).

ep. rom. – *Epistulae ad romanos inchoata expositio* (Exposición incoada de la Carta a los Romanos).

fid. et op. – *De fide et operibus* (La fe y las obras).

fid. et symb. – *De fide et symbolo apostolorum* (La fe y el símbolo de los apóstoles).

fid. rer. – *De fide rerum quae non videtur* (La fe en lo que no vemos).

gen. ad litt. – *De genesi ad litteram* (Comentario literal al Génesis).

gen. ad litt. imp. - *De genesi ad litteram opus imperfectum* - Comentario literal al Génesis (incompleto).

gen. man.- *De genesi contra manichaeos* (Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos).

gest. Pel. - *De gestis Pelagii* (Actas del proceso contra Pelagio).

gr. et lib. arb. - *De gratia et libero arbitrio* (La gracia y el libre albedrío).

grat. Chr. - *De gratia Christi et de peccato originali* (La gracia de Cristo y el pecado original).

Hept. - *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).

Io. eu. tr. - *In Ioannis euangelim tractatus* (Tratados sobre el Evangelio de san Juan).

Iul. - *Contra Iulianum* (Réplica a Juliano).

Iul. o. imp. - *Contra Iulianum opus imperfectum* (Réplica a Juliano - obra inacabada).

lib. arb. - *De libero arbitrio* (El libre albedrío).

mag. - *De magistro* (El maestro).

Max. - *Contra Maximum haereticorum* (Debate con Maximino, obispo arriano).

mend. - *Contra mendatium* (Contra la mentira).

mor. Eccl. - *De moribus Ecclesiae catholicae* (Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos).

mus. - *De musica* (La música).

nat. et gr. – *De natura et gratia* (La naturaleza y la gracia).

nupt. et conc. – *De nuptiis et concupiscentia* (El matrimonio y la concupiscencia).

op. mon. – *De opere monachorum* (El trabajo de los monjes).

ord. – *De ordine* (El orden).

pecc. mer. – *De peccatorum meritis et remissione* (Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños)

perseu. – *De dono perseverantiae* (El don de la perseverancia).

praed. sanct. – *De praedestinatione sanctorum* (La predestinación de los santos).

ps. Donat. – *Psalmus contra partem Donati* (Salmo contra la secta de Donato).

qu. an. – *De quantitate animae* (La dimensión del alma).

qu. Hept. – *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).

reg. – *Regula ad seruos Dei* (Regla a los siervo de Dios).

retract. – *Retractationum* (Las Retracciones).

s. – *Sermo* (Sermón).

s. dom. m. – *De sermone Domini in monte* (El sermón de la montaña).

sol. – *Soliloquiorum* (Soliloquios).

sp. et litt. – *De spiritu et littera* (El espíritu y la letra).

ymb. – *De symbolo ad catechumenos* (Sermón a los catecúmenos sobre el

Símbolo de los apóstoles).

tr. – *De Trinitate* (La Trinidad).

uera rel. – *De uera religione* (La verdadera religión).

uirg. – *De sancta uirginitate* (La santa virginidad).

uita – *Vita Augustini a Possidio scripta* (Vida de San Agustín, escrita por San Posidio).

util. cred. – *De utilitate credendi* (La utilidad de la fe)



ETIAM es un adverbio latino que significa: aún, todavía, además, incluso, hasta, sí, de nuevo, antes bien. Los adverbios tienen como función “complementarla significación del verbo, de un adjetivo o de otro adverbio” (DRAE).

Es nuestra intención cumplir con la revista *ETIAM* una función semejante, acompañando a los lectores en la reflexión sobre el mundo, la cultura y la religión a la luz de la vida y el pensamiento de san Agustín.

Esta es la propuesta: habilitar un nuevo ámbito de *Estudio Teológico Interdisciplinar Agustiniانو y Misionero*.

«Todos los hombres quieren entender, nadie hay que no lo quiera, mas no todos quieren creer. Se me dice «Entienda yo y creeré». Yo le respondo «Cree y entenderás»

(S. Agustín Sermón 43,5)