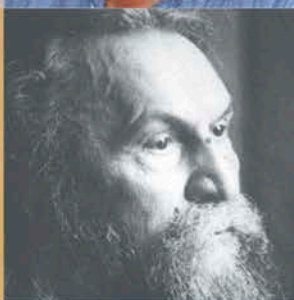
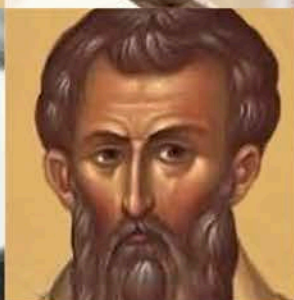
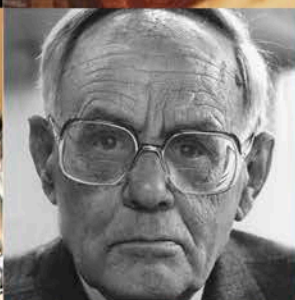
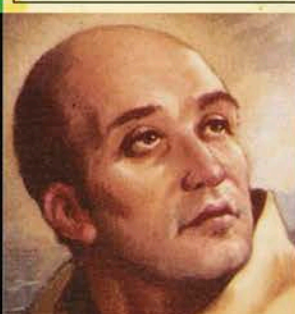




XABIER PIKAZA

DICCIONARIO
DE
PENSADORES
CRISTIANOS

verbo divino



Contenido

Introducción	7
Pensadores (A-Z)	13
Siglas y bibliografía básica	961
Índices particulares	963
1. Temas principales. Siete diccionarios en uno	963
1. <i>Pensadores clásicos</i>	
2. <i>Condenados o amonestados</i>	
3. <i>Maestros espirituales y místicos</i>	
4. <i>Compromiso práctico, moral</i>	
5. <i>Hombres de Iglesia</i>	
6. <i>Filósofos</i>	
7. <i>Literatos</i>	
2. El primer milenio	967
1. <i>Pensadores bíblicos o del siglo I</i>	
2. <i>Gnósticos y apologetas (s. II)</i>	
3. <i>Padres prenicenos (s. III)</i>	
4. <i>La crisis arriana</i>	
5. <i>Padres de la Iglesia</i>	
6. <i>Pensadores de las iglesias orientales, del siglo VI al X</i>	
7. <i>Pensadores de la Iglesia occidental (ss. VI-X)</i>	
3. De la Reforma gregoriana a la modernidad. Siglos XI-XVIII	968
1. <i>Las cristiandades de Oriente</i>	
2. <i>La nueva cristiandad occidental. Siglo XI-XII</i>	
3. <i>Escolástica latina. Siglo XIII-XIV</i>	
4. <i>Renacimiento y humanismo. Siglos XV y XVI</i>	
5. <i>Reforma protestante: siglos XVI-XVII</i>	
6. <i>Contrarreforma católica, el Barroco: siglos XVI-XVII</i>	
7. <i>Ilustración. Siglo XVIII</i>	
4. Siglo XIX-XX: las grandes rupturas	971
1. <i>Ruptura y creatividad racional</i>	
2. <i>Ruptura social</i>	
3. <i>Ruptura antropológica</i>	
4. <i>Tradicionalismo católico</i>	
5. Situación actual, las tres confesiones	972
1. <i>Nueva teología protestante</i>	
2. <i>Nueva teología católica</i>	
3. <i>Nueva teología ortodoxa. La aportación rusa</i>	
6. Apéndice. Divisiones especiales	975
1. <i>Órdenes medievales. Dominicos</i>	
2. <i>Órdenes modernas. Jesuitas</i>	
3. <i>La gran tradición</i>	

- 4. *Nuevos retos, pensadores nuevos*
- 5. *Un elenco de pensadores hispanos*
- 6. *Un diccionario con mujeres*

Índice general de pensadores	981
---	-----

Introducción

Este diccionario recoge la vida y obra de unos mil ciento cincuenta pensadores cristianos que han definido y siguen definiendo la historia religiosa y cultural no sólo de España y Europa (Occidente), sino del mundo entero. Más que pensamiento, el cristianismo es experiencia y compromiso de vida, pero es una experiencia que ha enriquecido el pensamiento de miles de millones de personas. Por eso me ha parecido conveniente recoger de un modo unitario la vida y obra de los pensadores cristianos más significativos.

Podría haber empezado con Jesús, el primer cristiano, precisando los rasgos principales de su mensaje y doctrina, para que sirvieran de referencia a todos los siguientes, pero he preferido tomarlo como punto de partida para tratar sólo de aquellos que, de modos diversos, se han apoyado en él para elaborar su pensamiento, desde mediados del siglo I (→ Pablo de Tarso, Marcos, etc.) hasta principios del XXI (→ Ratzinger, Rowan → Williams, etc.). Así recojo por orden alfabético alrededor de mil ciento cincuenta pensadores, incluyendo entre ellos no sólo a teólogos y filósofos, sino también a literatos, juristas o místicos, es decir, a personas que han pensado y expresado aquello que está en el fondo del movimiento cristiano.

Éste es básicamente un diccionario «a favor», y así escucha especialmente la voz de aquellos que han sentido y vivido como propio el cristianismo. Pero no quiere ser proselitista (no hace propaganda del mensaje de Jesús), ni se cierra sólo en aquellos que han sido favorables a su mensaje, sino que incluye también la vida y argumentos de muchos que en la modernidad se han opuesto de algún modo al cristianismo (al menos al oficial), como han podido ser Marx o Nietzsche, pero pensando desde el interior del mismo cristianismo.

Como todo diccionario, éste es también muy incompleto, como advertirá pronto quien acuda al índice general. He querido introducir a todas las grandes figuras del pensamiento cristiano antiguo y, en general, estoy convencido de que he logrado hacerlo, en una línea «oficial». Pero es posible que falten en mi lista algunos «adversarios» antiguos como Celso, o pensadores de las iglesias «no calcedonianas» (sobre todo de tradición siríaca). Faltarán también muchos filósofos que se podrían tomar como cristianos, sobre todo a partir del siglo XVI, y también muchos científicos y artistas. Pero esas omisiones resultan inevitables, pues de lo contrario este libro se haría infinito.

La omisión más dolorosa afectará sin duda a los «pensadores del momento actual», entre los que he citados a bastantes, pero he podido olvidar o relegar a otros, según mi conocimiento y criterio, que puede ser parcial, aunque no creo que haya sido partidista. Resulta difícil discernir a los pensadores importantes del momento actual, valorando su importancia, antes de que el paso del tiempo borre su memoria o la conserve acrecentada. Por eso es normal que en este campo haya lagunas, que espero me perdonarán aquellos que debían estar y no están. Quizá en una nueva edición del libro podré introducirles con justicia.

Dicho eso, he de añadir que he querido escribir un diccionario positivo y abierto, haciendo lugar para todas las tendencias, desde una perspectiva «católica», es decir, universal. Por eso caben aquí los católicos «confesionales», hombres y mujeres, pero también los ortodoxos y los protestantes, y, de un modo, especial aquellos que han sido «condenados» o «notificados» por alguna instancia oficial, precisamente por aquello que han pesado. He querido que puedan caber todos los que han desarrollado un pensamiento vinculado al cristianismo.

Empleo para cada pensador un mismo esquema. Tras su nombre pongo las fechas de su nacimiento (y de su muerte, si es que pertenecen al pasado), con la in-

dicación de su «iglesia» (católico, ortodoxo, etc.) y algún otro dato que ayude a situarlo: nación o cultura, orden religiosa a la que pertenece, en el caso de que sea religioso, partidario de una línea teológica o social, etc. A continuación presento los rasgos principales de su pensamiento y recojo algunas de sus obras o libros más significativos. En algunos pocos casos (sobre todo en pensadores de la actualidad) me ha resultado imposible fijar el año de nacimiento, pues éste es un dato que algunos tienden a ocultar (y así he querido respetarles).

La mayoría de las «entradas» son breves: varias líneas (menos de una página). Pero en aquellos casos que me parecen más significativos (de ↗ Orígenes a Rahner, de Tomás de Aquino a Congar, de Lutero a Barth, de Kant a Girard, de Calvino a Ignacio de Loyola, de Bonhöffer a Luther King, por poner unos ejemplos) he querido extenderme escribiendo varias páginas, hasta ofrecer casi un tratado de su vida y obra. El lector los distinguirá pronto; ellos forman la espina dorsal de mi diccionario.

Éste es un diccionario, no un libro de texto. Por eso, no desarrolla de manera sistemática el pensamiento cristiano en cuanto tal, sino que hace algo previo: presenta de un modo esquemático a una serie de grandes pensadores que han definido la historia y la cultura de Occidente (y del mundo), pues ella resulta inseparable de la aportación cristiana. Si queremos saber lo que somos, debemos conocer lo que han sido y han dicho los grandes pensadores cristianos cuya vida y obra recoge este libro.

Como indicaré en la bibliografía, existen ya varios libros de conjunto (enciclopedias, obras generales) que han desarrollado el mismo tema, especialmente en inglés; hay además una serie casi inabarcable de informaciones electrónicas, que servirán de ayuda a los interesados y curiosos, siempre que sepan discernir los datos (así lo hace, por ejemplo, el BBK: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*: <http://www.bautz.de/bbkl/>). Pero no existe, que yo sepa, en perspectiva hispana, ningún texto de conjunto que recoja y valore la vida y obra estos mil ciento cincuenta pensadores cristianos, como yo hago en este libro, desde un punto de vista católico, aunque abierto a todas las confesiones y formas de cultura cristiana.

Este diccionario es fruto de cuarenta años de estudio y enseñanza de teología, y así condensa lo que ha sido un elemento esencial de mis lecturas y mis reflexiones, que he venido recogiendo en apuntes de clase, resúmenes de libros, reseñas y esquemas de trabajos anteriores, sin olvidar mi contacto personal con muchos autores actuales, a quienes he podido presentar así de primera mano. La misma atalaya de mi vida profesional me ha permitido observar y anotar la vida y obra de muchos pensadores que aquí incluyo de un modo agradecido. En esa línea he de añadir que este diccionario resulta inseparable del conjunto de mi vida de lector, profesor y autor de libros de fondo cristiano.

He dicho que no existe en castellano nada parecido, pero debo matizar ese juicio recordando el trabajo memorable de P. Santidrián, titulado casi como el mío, *Diccionario breve de pensadores cristianos* (Estella ³1999; 1ª ed. de 1991), que ha cumplido una función importante en nuestro espacio social, cultural y religioso. Guillermo Santamaría, director de publicaciones de Verbo Divino (editorial donde P. Santidrián había publicado su libro), me ha sugerido que retome y amplíe los motivos principales de aquel libro, matizando su título, pues ya no se trata de un diccionario «breve», sino simplemente de un *Diccionario de pensadores cristianos*, con pretensiones un poco más amplias y sistemáticas. Por eso, he comenzado recordando a P. Santidrián y agradeciendo a Verbo Divino su confianza al pedirme que elabore este nuevo diccionario, que ahora ofrezco a modo de continuación y complemento de mis dos anteriores: *Diccionario de la Biblia* (Estella 2007) y *Diccionario de las tres religiones* (Estella 2009, en colaboración con A. Aya).

Es un diccionario de *pensadores cristianos*. Por formación y docencia, me he fijado más en las ideas que en la vida de los mil ciento cincuenta pensadores que recojo en este libro. Pero las ideas son inseparables de la vida, de manera que he debido situar a cada pensador en su contexto social y religioso, recogiendo tam-

bién sus obras principales, para escribir así una especie de *Quién es Quién* (*Who is Who*) en la historia del pensamiento cristiano. Ciertamente, como he dicho ya, en muchos casos, sólo he podido ofrecer algunas referencias eruditas, pero en otros me he detenido a dialogar con los pensadores evocados, trazando de primera mano, y con cierta extensión, el sentido de su vida y pensamiento, hasta ofrecer así una especie de pequeño manual de teología y cultura cristiana.

Esta larga hilera de mil ciento cincuenta pensadores cristianos ha definido no sólo mi vida, sino también la vida y la cultura de Occidente, pues ellos nos han hecho capaces de pensar como pensamos y de ser lo que ahora somos. Ellos no son «todo», pues a su lado hay otros muchos hombres y mujeres importantes (en el campo de la filosofía y la ciencia, de la historia general o la política), pero son sin duda muy significativos. La historia de los últimos dos mil años no está hecha sólo de cristianismo, pero los pensadores cristianos han influido mucho en ella, como podrá ver quien se asome a la gran ventana abierta de este diccionario.

Sólo en los últimos siglos (tras el Renacimiento y la Ilustración) la filosofía y la ciencia, la política y el arte de Occidente (con la economía y las comunicaciones) se han independizado del cristianismo, en un proceso que está llegando ahora (principio del siglo XXI) a su momento decisivo. Precisamente por eso resulta conveniente recoger la vida y las aportaciones de aquellos que han sido en otro tiempo forjadores del pensamiento cristiano, adelantando al mismo tiempo, unas claves para comprender lo que puede suceder en el futuro, acudiendo para ellos a los nuevos pensadores cristianos.

Este diccionario mira de esa forma *hacia el pasado* y así recoge la memoria y las aportaciones de aquellos que nos precedieron, como una enciclopedia de pensadores cristianos antiguos. Pero, al mismo tiempo, *se abre hacia el futuro*, pues se fija de un modo especial en aquellos pensadores cristianos de la actualidad que pueden aportar una palabra de esperanza en medio de los cambios y crisis del tiempo presente.

Ortodoxos y heterodoxos, mujeres y hombres. Éste es un diccionario de *pensadores*, es decir, de hombres y mujeres que han descubierto y desarrollado, desde diversos planos, el sentido y las implicaciones de su cristianismo. Por eso no se ocupa, en general, de corrientes o escuelas (como la escolástica o el marxismo), sino de personas, aunque, como en toda regla, habrá algunas excepciones, que justificaremos en cada caso (como los ↗ gnósticos y los Salmanticenses), pero en la mayoría de los casos sólo se ocupa de personas.

Es un diccionario de pensadores *cristianos*, en sentido extenso, es decir, de personas que se mueven dentro de una sociedad cristiana, sea de un modo confesional, en línea católica, ortodoxa o protestante (como pueden ser ↗ Congar, S. Boulgakov o Barth), o en línea no confesional e incluso crítica (como podrían ser ↗ Kant, Hegel, Nietzsche o Unamuno). Es un diccionario escrito desde una perspectiva católica e hispana. Por eso otorga cierto predominio a los autores católicos que escriben en lengua castellana (en España, aunque también en América Latina), pero sin olvidar a los de otro espacio cultural (ruso, germano, anglosajón, etc.) y los de otras confesiones (ortodoxos, protestantes, etc.). De un modo especial me he fijado en los «herejes» o distintos, condenados por antiguos concilios o «notificados» en los últimos años por la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Pertenezco a la Iglesia católica, pero entiendo la catolicidad en un sentido extenso, desde el proyecto de universalidad mesiánica de Jesús y desde una opción positiva por el ecumenismo, y en esa línea recojo por igual la vida y obra de pensadores cristianos no católicos. No he querido separar a unos de otros (desde una perspectiva hispana o católica), sino integrarlos, desde sus diversas perspectivas, dentro del gran camino del pensamiento cristiano. En esa línea, al comienzo de cada entrada he procurado destacar la procedencia de cada pensador (alemán, español, francés, argentino, etc.) y su identidad eclesial (católico, protestante, etc.), pero sin que ello sirva como juicio de valor, sino como orientación para el mejor conocimiento de su vida y obra.

Sé muy bien que el pensamiento cristiano lo han elaborado de un modo oficial casi siempre los varones, por ello resultan mayoría en este diccionario. Pero he querido poner de relieve la aportación de casi cien mujeres, que han influido tam-

bién de manera poderosa en la visión del cristianismo y que lo harán con más fuerza en un próximo futuro (llegando a ser mayoría en el campo del pensamiento cristiano). Así lo indicaré el último de los índices particulares que añado al final del diccionario.

Una limitación. No entran los judíos estrictamente dichos. Más difícil que fijar la identidad intracristiana de cada pensador ha sido trazar la diferencia respecto de otros «grupos» religiosos muy cercanos, como son los musulmanes y, en especial, los judíos, que comparten con el cristianismo no sólo la Biblia (Antiguo Testamento), sino una parte considerable de su historia cultural. En este campo he debido tomar una opción problemática: he prescindido de los *judíos* que no han optado expresamente por el cristianismo, aunque la «división» entre judaísmo y cristianismo resulta muchas veces extremadamente tenue.

Por eso no he podido incluir a Espinosa y Freud, ni tampoco a M. Buber y E. Levinas y a otros muchos, que deberían hallarse en un diccionario más extenso del pensamiento occidental (e incluso cristiano), por el influjo que han tenido y tienen en el pensamiento, pues en Occidente (dejemos a un lado el mundo musulmán) judíos y cristianos ha estado tan estrechamente vinculados que es muy difícil separarlos. A pesar de ello, he preferido mantener la separación, dejando a un lado a los judíos estrictamente dichos, de los que se ocupa además otro diccionario de esta misma editorial y colección (J. Maier y P. Schäfer, *Diccionario del judaísmo*, Estella 1995).

He tomado esta opción por fidelidad a lo que ha sido la herencia específicamente cristiana y, sobre todo, por respeto a los judíos, cuya identidad y diferencia quiero mantener, sin decir que ellos son criptocristianos, ni apropiarme de su pensamiento, por más importante que sea para la cultura de Occidente y para el mismo cristianismo. De todas maneras, con cierta vacilación, he introducido a varios pensadores de origen judío que han optado expresamente por el cristianismo (como E. ↗ Stein) o se han movido en un área más cristiana (como ↗ Marx, Bergson o S. Weil). Sea como fuere, la demarcación resulta difícil de establecer y es probable que muchos no estén de acuerdo con las opciones que he tomado en cada caso.

Utilizando otro criterio, hubiera sido preferible escribir un *Diccionario de los pensadores de las tres religiones*, que sirviera de complemento a mi libro anterior (*Diccionario de las tres religiones*). Pero ello hubiera supuesto otra extensión y un tratamiento distinto, por la riqueza y la diversidad de los pensadores judíos y musulmanes. Por eso, sin renunciar a la posibilidad de ofrecer más adelante una obra conjunta en esa línea, escrita desde la perspectiva de las tres religiones, he preferido elaborar y publicar por separado este *Diccionario de pensadores cristianos*, aun a sabiendas de sus limitaciones.

Éste es un diccionario personal, pues soy responsable de casi todas sus entradas. He sido durante casi cuarenta años profesor de Teología, en el Colegio Mayor de Poio y en la Universidad Pontificia de Salamanca, y he tenido ocasión de estudiar (e incluso de conocer) a muchos pensadores actuales de los que me ocupo. Por otra parte, el año 1980-1981 tuve que impartir ya un curso de historia de la teología, con mi amigo Eliseo ↗ Tourón, y con esa ocasión decidimos elaborar juntos un proyecto como éste. Pero otras ocupaciones nos robaron el tiempo necesario, y la muerte prematura y dolorosa de mi amigo (en 1996) me dejó solo en la tarea. Este diccionario refleja según eso mis opciones y mis conocimientos, en la línea de lo que hubiera hecho Eliseo Tourón, gran historiador, y recoge de un modo especial a los autores con quienes he tenido un contacto más extenso, porque han sido mis profesores (en Salamanca o Roma, en América Latina o Alemania) o porque he tenido ocasión de escucharles y de conversar con ellos, de un modo directo o indirecto, en los lugares donde he residido, estudiado y enseñado.

De todas maneras, en algunos casos, he pedido y recibido la ayuda generosa de algunos amigos, especializados en los pensadores de los que han tratado: P. Castella ha escrito la entrada ↗ Tillich; A. Álvarez Valdés se ha ocupado de ↗ Lagrange y J. Martínez Sánchez de M. ↗ Porete. Por otra parte, C. Morano y F. Rosique han tenido el gesto de ayudarme a componer las entradas de pensadores vincu-

lados a la Institución Teresiana: P. ↗ Poveda, J. Segovia, A. Galino. De un modo igualmente amistoso, el teólogo filipino M. Ofilada ha preparado las entradas de algunos pensadores hispano-filipinos: ↗ Abesamis, Beltrán, De Mesa y Mirasol, N. del Prado, González Díaz, y Lumbreras. También me ha ofrecido su ayuda M. Emilia Castellano, con dos entradas: ↗ Isabel de la Trinidad y Edith Stein. Finalmente, Mercedes Navarro ha tenido el gesto de ayudarme a componer la lista de pensadoras; por desgracia, no he podido introducir a todas las mujeres que ella me ha indicado, pero sin su ayuda este diccionario hubiera sido mucho más pobre.

Especial mención y agradecimiento merecen, por su cercanía y su colaboración, dos pensadores y amigos. Uno es Julio Puente López, especialista en teología moral y en filosofía personalista, autor de un libro clásico (*Ferdinand Ebner. Testigo de la luz y profeta*, Madrid 2008), que me ha ayudado a elaborar no sólo la entrada ↗ Ebner, sino otras varias de moralistas y antropólogos, ofreciéndome datos que yo no hubiera podido encontrado sin su ayuda. Otro es Fernando Torres Antoñanzas, gran conocedor del pensamiento literario, que escribió su tesis doctoral sobre *Dios en Cervantes* (Don Quijote) y que ha sido conmiigo profesor de Historia de las Religiones en la Universidad Pontificia de Salamanca, hasta que «prescindieron» de sus servicios. A él le he pedido que escriba las entradas referentes a los grandes pensadores religiosos de la literatura hispana: ↗ Berceo, Calderón, Cervantes, Gracián, Lope de Vega, J. Manrique, Rodríguez de Montalvo, F. de Rojas y F. Quevedo. Sin su aportación, este diccionario habría quedado a medias. Sus entradas, extraordinariamente densas y, en general, más amplias que las mías, han hecho posible que este libro abra una ventana a los grandes escritores cristianos de la literatura clásica española. Es justo que su nombre aparezca junto al mío en la portada interior.

Siete áreas. División temática e histórica. Éste es un diccionario de *pensadores*, no de teólogos sin más. Ciertamente, se detiene de un modo especial en los teólogos, pues ellos son quizá los más significativos entre aquellos que han pensado el cristianismo, pero hay otros que no pueden llamarse teólogos y que, sin embargo, han reflexionado sobre el misterio cristiano y lo han expuesto de un modo intenso y con un gran influjo (poetas y místicos, narradores e historiadores, filósofos, juristas y sociólogos, por no hablar de los músicos, pintores, arquitectos, etc.).

Significativamente, los primeros pensadores cristianos no han sido teólogos profesionales, sino más bien narradores (evangelistas), poetas (autores de himnos litúrgicos), catequistas (como la mayoría de los escritores del Nuevo Testamento o del cristianismo primitivo), hombres o mujeres de experiencia espiritual (como los gnósticos). Los teólogos estrictamente dichos (como ↗ Orígenes) han sido al principio más escasos o han venido más tarde, aunque después ocuparán un lugar especial y dominante, a partir del siglo XIII d.C.

Por eso, este diccionario de pensadores incluye a moralistas y juristas, a místicos y literatos, es decir, a hombres y mujeres que han pensado sobre el misterio cristiano, desde diversas perspectivas. Es evidente que incluye a los pensadores que más han influido en el cristianismo y en la cultura de Occidente. Pero hay otros cuya presencia aquí resulta más dudosa y discutible: podían haber aparecido y no aparecen, mientras otros quizá sobran. No puedo justificar en cada momento mi opción, aunque espero que resulte positiva. Perdonen desde ahora aquellos que encontrarán omisiones o lamentarán presencias menos oportunas. No puedo ofrecer aquí más datos, pues el mismo índice general y los índices particulares ayudarán a comprender mis opciones. Sólo quiero añadir que los hombres y mujeres que aparecen en este diccionario pueden dividirse en siete áreas, como podrá verse en los índices particulares del final del libro:

1. *Pensadores clásicos* de la Antigüedad cristiana y de las grandes iglesias, como pueden ser Tertuliano y Dionisio Areopagita, Tomás de Aquino y Duns Escoto, S. Boulgakov, Barth o Rahner.

2. *Pensadores condenados o sancionados*, sea en la Antigüedad (como Arrio y Nestorio), sea en los tiempos modernos (Schillebeeckx, Boff o Dupuis).

3. *Autores espirituales*, vinculados a las grandes tradiciones místicas, monásticas y contemplativas, a lo largo de la historia cristiana (Gregorio de Nisa o Evagrius Póntico, Juan de la Cruz y Teresa de Jesús).

4. *Representantes del pensamiento práctico*, en especial juristas y moralistas (desde Graciano y Raimundo de Peñafort hasta Häring y M. Vidal).

5. También he incluido algunos que están vinculados a la *administración* de las iglesias, desde un punto de vista práctico (desde Gelasio e Inocencio III, hasta los papas modernos, como Pío X, Pío XI y Juan Pablo II).

6. He introducido también a los *filósofos cristianos*, o vinculados con el cristianismo, desde san Agustín hasta Descartes, desde Kant hasta Zubiri.

7. He incluido finalmente una serie de *literatos (y artistas) cristianos*, especialmente de lengua castellana, destacando de un modo especial a los maestros del Renacimiento y Barroco español (de Luis de León a Gracián, de Lope de Vega a Calderón de la Barca, de quienes se ocupan extensamente las entradas de F. Torres).

Las siete áreas anteriores pueden servir de ayuda a la hora de organizar este libro, de manera que podríamos hablar de siete diccionarios en uno. Pero estos mismos pensadores cristianos pueden dividirse conforme a otros criterios y, en especial, según el tiempo en que han vivido, como he puesto también de relieve en los índices particulares, en los que distingo tres grandes etapas:

1. *En el primer milenio* se pueden trazar las siguientes divisiones: Autores bíblicos (s. I), gnósticos y apologetas (s. II), padres prenicenos (s. III), crisis arriana (s. IV), Padres de la Iglesia, pensadores de las iglesias orientales (ss. V-X), pensadores de las iglesias latinas (ss. V-X).

2. *De la Reforma gregoriana a la modernidad*. Con el nuevo milenio, siglo XI, se inicia una nueva etapa en la historia cristiana, en la que distingo los siguientes momentos: cristiandades de Oriente (ss. XI-XV), nueva cristiandad occidental (ss. XI-XII), escolástica latina (ss. XIII-XIV), Renacimiento y humanismo (ss. XV y XVI), Reforma protestante (ss. XVI-XVII), Contrarreforma católica (ss. XVI-XVII), Ilustración (s. XVIII).

3. *Siglo XIX-XX: las tres grandes confesiones*. En esta apartado recojo algunos de los teólogos contemporáneos más significativos de las tres confesiones: protestantes, católicos, ortodoxos.

Pero con esto acaba ya la introducción y dejo que los mismos lectores vayan al texto y valoren (disfruten) la vida y obra de los mil ciento cincuenta pensadores que siguen. El índice general podrá ayudarles mejor y también los índices particulares, donde divido y organizo de algún modo a los diversos pensadores. La bibliografía, centrada de un modo especial en diccionarios de este tipo, podrá situarles mejor ante los temas, lo mismo que algunos índices particulares (de pensadores católicos, protestantes ortodoxos, lo mismo que de mujeres).

Así termina (por ahora) la larga confección de este largo diccionario, que empecé en Salamanca (hasta el 2003), seguí en Madrigalejo del Monte (hasta comienzos de 2009) y he terminado en un pueblo llamado San Morales (¡paradoja de nombre!). Saben mis amigos lo que me ha costado terminarlo y lo sabe, sobre todo, Mabel, mi mujer, que ha debido soportar con muchísimo amor y gran paciencia mi larga y extraña «enfermedad de diccionario», que ha llegado a cansar incluso al mismo Bizkor, tan listo y paciente.

Sólo me queda dar nuevamente las gracias a todos los que me han acompañado en la travesía de este diccionario, y particularmente a M.^a Puy Ruiz de Larramendi, por su paciente y sabia labor de correctora de texto y estilo.

A todos ellos se lo ofrezco y devuelvo, recordando de un modo especial a los pensadores que más me han acompañado y enseñado y que son ya muy mayores o que han muerto, como ↗ J. M. Delgado y E. Tourón, ambos mercedarios.

Xavier Pikaza
San Morales de Tormes
Verano de 2010



ABELARDO (1079-1142)

Filósofo y pensador cristiano, que es tan importante y representativo por su aventura biográfica (sus relaciones con Eloísa) como por su creación intelectual, a pesar de que ella es muy importante. Estudió Filosofía con Guillermo de Champeaux (en la Escuela Catedralicia de París) y enseñó Dialéctica en Melun y Corbeil. Más tarde estudió Teología con Anselmo de Laon y desde 1113 enseñó Dialéctica y Teología en Escuela Catedralicia de París. Estos son los rasgos básicos de su pensamiento: a) Abelardo es (con ↗ Anselmo y Ricardo de san Víctor) el mayor representante del primer racionalismo medieval (del siglo XII), que quiere superar y recrear la herencia anterior, de tipo platónico-monástico, antes de la síntesis escolástica. Ha sido partidario de una búsqueda racional de la verdad; se interesó por la lógica y por el análisis del lenguaje, a través de un método de oposiciones (de un *sic et non*, si y no) que iluminan el camino de la comprensión de la realidad. b) Abelardo fue un crítico del lenguaje y estaba empeñado en superar un realismo neoplatónico, que identificaba la verdad con las ideas eternas. A su juicio, la verdad se expresaba en el lenguaje, en un contexto de búsqueda racional, iluminada por la fe cristiana, que seguía siendo para él la luz final de todo conocimiento. c) Abelardo fue un iniciador del método «científico»: busca las razones y discute los temas, siguiendo un método de argumentación (*sic et non*), a favor y en contra, que será esencial en la filosofía posterior. Lógicamente, algunos defensores de la «tradición», que quieren transmitir y defender lo que siempre se ha dicho, más que replantearlo de un modo consecuente, le han atacado y acusado ante las autoridades eclesásticas, que lo condenaron. d) Abelardo fue un teólogo marcado por su propia aventura vital, vinculada a su amor fracasado por Eloísa, lo que nos

permite comparar su vida con la de otros representantes del amor fracasado o imposible en el mundo de la gran teología cristiana: ↗ Orígenes, que se castró, para pensar mejor; ↗ Agustín, que expulsó a su «esposa», para centrarse en la iglesia; ↗ Bonhöffer, que no pudo culminar su noviazgo porque lo mataron. Ellos marcan la dificultad que ha existido en vincular amor humano y teología. En ese contexto, la «aventura» de Abelardo resulta teológicamente muy significativa, como indicaré, marcando primero su «calamidad» afectiva y después la «calamidad» de su pensamiento.

1. Una calamidad afectiva

Esta «calamidad» afectiva de Abelardo está marcada por su encuentro con Eloísa, que él mismo ha contado de manera desenfadada e intensa en su *Historia calamitatum* (texto latino en PL 178, 113-182; versión cast. en *Historia calamitatum y otros textos filosóficos*, Oviedo 1993, 13-127). Abelardo era un clérigo intelectual, pero no ordenado, de manera que pudo haberse casado y de hecho se casó con Eloísa, en un matrimonio frustrado, fracasado, calamitoso.

a) «Había en París una muchachita, de nombre Eloísa, sobrina de un canónigo llamado Fulberto, mujer de gran belleza y de muchísimas letras.» Así comienza el capítulo cinco de las calamidades de Abelardo, a quien el tío canónigo confió la educación de su hija, ofreciendo así la ocasión de que naciera entre ellos el amor:

«Totalmente enardecido de amor por la muchachita, busqué la ocasión de llegar a intimar ¿Qué más diré? Nos unimos primero en una misma morada, y después en una misma pasión. Y así, con ocasión del estudio nos entregábamos por completo al amor, y los apartes secretos que el amor deseaba nos los brindaba el trabajo de la lección. De manera que, abiertos los libros, se proferían más

palabras de amor que de estudio, había más besos que doctrinas. Más veces iban a parar las manos a los senos que a los libros; el amor desviaba los ojos hacia los ojos con más frecuencia que los dirigía hacia las palabras escritas. Para suscitar menos motivos de sospecha, el amor –no el furor– daba azotes de vez en cuando: con afecto, no con ira, para que así sobrepasaran en suavidad a cualquier unguento. ¿Y qué más? Ningún paso de amor dejaron de dar los ávidos amantes, y añadieron cuanto el amor pudo imaginar de insólito. Y al tener poca experiencia de estos goces, con más ardor nos dábamos a ellos y menos se trocaban en hastío. Y cuanto más se apoderaba de mí el deleite, menos tiempo tenía para la filosofía y para dedicarme a la enseñanza» (cap. 5).

Ésta es la historia humana del amor entre un filósofo, aprendiz de teólogo, y una joven estudiosa. Vivieron así varios meses de afecto y estudio, y mostraron su amor de manera que todos los estudiantes de París lo supieron, menos su tío, que fue, como suele pasar, el último en enterarse. Evidentemente, tuvieron que separarse en lo externo, mientras el amor crecía:

«La separación de cuerpos era unión máxima de espíritus, y más crecía el amor al negársele alimento, y haber pasado por la vergüenza nos hacía más desvergonzados... No mucho después la niña supo que estaba encinta, y con gran júbilo me lo dijo en seguida por escrito, consultándome qué pensaba yo que debía hacerse. Entonces, una noche, según lo que habíamos concertado, en ausencia de su tío la sustraje a hurtadillas de la casa de éste, llevándola sin demora a mi patria. Allí vivió en casa de mi hermana hasta que dio a luz un varón al que llamó Astrolabio» (cap. 5).

Parece que el mismo cultivo del amor y el cuidado del niño Astrolabio tenía que exigir el matrimonio de los dos amantes, con una vida posterior de fidelidad, trabajo compartido y educación del niño. Pero las cosas se complicaron, como veremos.

b) *Abelardo quiere y realiza un matrimonio secreto.* Es hombre de «palabra». Reconoce su error y está dispuesto a repararlo, como él mismo propone al canónigo Fulberto, responsable de Eloísa.

«Y para apaciguarlo, me ofrecí a darle mayor satisfacción de la que

podía esperar, uniéndome en matrimonio a la que había corrompido, con tal de que ello se hiciera en secreto, para no dañar mi reputación».

El matrimonio era posible porque Abelardo era sólo clérigo con órdenes menores. Sin duda, Abelardo es buen amante y hombre honrado, pero es vanidoso y, en el fondo, pone su carrera por encima del amor de Eloísa y de su hijo, proponiendo y realizando un matrimonio en secreto.

Así lo desea Abelardo y eso es lo que hacen:

«Nacido, pues, nuestro pequeño, y habiéndolo encomendado a mi hermana, volvimos ocultamente a París; y al cabo de unos días, tras velar y orar secretamente, de noche, en una iglesia, allí mismo muy de mañana nos unimos con la bendición nupcial, en presencia de su tío y de algunos amigos, míos y suyos. Después nos retiramos por separado y en secreto, y en adelante no nos vimos más que de tarde en tarde y a escondidas, tratando de ocultar lo que habíamos hecho».

Se trata de una historia absolutamente triste, por el niño a quien abandonan en manos de una tía, sin reconocer el fruto de su amor, y por el secreto del matrimonio, celebrado de noche, a escondidas, como si fuera algo malo. También es triste por la poca valentía de Abelardo, que se mostrará más tarde un gran filósofo, pero que ha sido mal amante y mal marido. En ese contexto se sitúan sus largas digresiones «espiritualizantes» sobre la dificultad de conciliar la ciencia y la vida esponsal, sobre las ventajas del celibato para el cultivo del conocimiento. Ellas expresan la dificultad que en su contexto había para vivir de un modo «cristiano» y normal un matrimonio.

c) *El amor de Eloísa.* Ella no quiere casarse, porque le quiere a él, y no quiere «destruir» su carrera intelectual.

«Regresé al punto a mi patria, e hice volver a mi amante para convertirla en mi esposa. Pero ella no lo aprobaba en modo alguno, y se oponía a fondo por dos motivos: mis riesgos y mi deshonor. Aseguraba que su tío nunca podría aplacarse con una reparación, como en efecto se vio más adelante. Preguntaba cómo habría de obtener reputación por unirse conmigo, si yo mismo la perdía, rebajándonos por igual a ambos...».

Conforme al relato de Abelardo, Eloísa se oponía al matrimonio con los argumentos normales de la filosofía y la ascesis de tu tiempo, poniendo de relieve las dificultades que para la tarea intelectual de Abelardo implicaba la vida de casado. Pero en el fondo de esos argumentos late un amor más alto hacia Abelardo. Eloísa no piensa en su bien, sino en el de Abelardo, cuya felicidad ella busca, por encima de todo.

«Añadía ella, por fin, que me sería muy peligroso hacerla volver (volver a París, para casarse), y que le sería más grato –y para mí más honroso– ser llamada amante que esposa, a fin de que sólo el afecto me guardase para ella, y no me obligara fuerza alguna de lazo nupcial. Y que, separados por algún tiempo, sentiríamos al encontrarnos goces tanto más gratos cuanto más espaciados. Procurando persuadirse, o disuadirme, con estas razones y otras semejantes, y no pudiendo doblegar mi insensatez ni soportando ofenderme, con muchos suspiros y lágrimas puso así fin a su discurso: “sólo nos falta como remate una cosa” –dijo–, “que, al perdernos los dos, al amor anterior le siga un dolor no menos grande”; y en esto, como todo el mundo sabe, no le faltó espíritu profético».

d) *La venganza del canónigo*. Han vuelto a París, se han casado como él quería y como el tío había convenido, pero con eso no acaban los problemas, sino que empiezan los más duros. Se divulga el matrimonio, ella quiere negarlo para defender a Abelardo, pero no puede. Abelardo, por su parte, para defenderse (y para mantener la relación a escondidas), la «mete» en un convento, aunque sin velo (es decir), sin voto de castidad. A partir de aquí comienza la venganza:

«Sabido esto, su tío y sus parientes pensaron que esta vez yo los había engañado por completo, y que, haciéndola monja, me quedaba fácilmente libre de estorbos. Indignadísimos por ello, y conjurados contra mí, estando yo una noche acostado y durmiendo en una habitación secreta de mi albergue, y tras sobornar con dinero a un sirviente mío, me castigaron con crudelísima y oprobiosa venganza que causó pavor al mundo; a saber, amputándome aquellas partes de mi cuerpo con las que yo había cometido lo que lamentaban. Habiéndose dado en seguida a la fun-

ga, a dos de ellos que pudieron ser apresados se les arrancaron los ojos y los genitales: uno era el mencionado sirviente que, siendo de mi confianza, fue llevado a la traición por su codicia» (cap. 7).

Éste es el comienzo de una historia emocionante y triste. Hubiera sido hermoso que se casaran ahora del todo, abiertamente, en público, ante el mundo entero, él eunuco, ella amante apasionada. Habría podido ser un ejemplo de «filosofía cristiana». Pero quizá no estaban los tiempos maduros para ellos, ni tampoco estaba maduro Abelardo. El tío Fulberto recibe una pequeña multa y puede seguir de canónigo, quizá como signo de una institución que castra a los que quieren ser distintos.

Abelardo será de ahora en adelante «eunuco sabio». Sabe que los eunucos son para la Biblia (al Antiguo Testamento) como apesados, que no pueden «entrar en la Iglesia» (cf. Lev 12,24; Dt 13,1). Tanto él como los responsables de aquella Iglesia siguen en un plano de Antiguo Testamento. Él tomará los hábitos en la Abadía de Saint-Denis (junto a París) y será de ahora en adelante un sabio sin amor, un dialéctico genial, pero sin «alma» verdadera, un hombre de dolor. Eloísa, por su parte, se hará monja de verdad, sin dejar de ser amante.

«Confieso que, en medio de tanto abatimiento, me empujó hacia el refugio de los claustros monásticos más bien la confusión de la vergüenza que el deseo de una vida nueva. Ya entonces Eloísa, siguiendo de buen grado mis órdenes, había tomado el velo, ingresando en un monasterio. Así pues, ambos recibimos a la vez los sagrados hábitos» (cap. 8).

Abelardo es un buen profesor, uno de los hombres más sabios del siglo XII, uno de los precursores de la modernidad, pero un hombre «castrado por un tipo de Iglesia» (representada por el canónigo). Eloísa, en cambio, será una monja amante... Vivirá en el convento, será fiel a la regla, pero seguirá amando a Abelardo de una forma sublime, escribiéndole unas cartas que siguen siendo testimonio de fidelidad radical y apasionada en el amor. Quizá sea ella, Eloísa, la que debería entrar en una historia de pensadores cristianos, mucho más que él, que fue inteligente e intrépido, pero que quizá no supo poner el amor por encima de todas las cosas.

2. *Una calamidad teológica*

La *Historia de las calamidades* de Abelardo tiene dos partes. La primera, que hemos expuesto ya, es de tipo afectivo (sus relaciones rotas con Eloísa). La segunda es de tipo intelectual, pues condenan su teología.

«Sucedió entonces que me puse a discurrir acerca del fundamento mismo de nuestra fe mediante analogías propias de la razón humana, y a componer un tratado de teología *Sobre la Unidad y Trinidad divina* para mis alumnos, que me pedían razones humanas y filosóficas y me imploraban argumentos inteligibles más que verbalismos, afirmando ser superfluas las citas no segundas de comprensión, y que no puede creerse lo que no se entiende primero, y que es ridículo que alguien predique a otros lo que ni él ni sus alumnos pueden captar con el entendimiento, pues el Señor mismo arguye que son "ciegos que guían a ciegos" (*Mateo*, XV, 14). Habiendo visto y leído muchos este tratado, complació en general mucho a todos, ya que en él parecía darse satisfacción, por igual, a todas las cuestiones acerca de su asunto. Y pues tales cuestiones eran consideradas como las más difíciles de todas, cuanta mayor seriedad presentaban tanta mayor sutileza se juzgaba que requería su solución; muy irritados por ello mis adversarios promovieron contra mí un concilio» (cap. 9).

Estas razones trinitarias, que él quiso desarrollar, fueron causa de su segunda condena, que ahora fue de palabras (quisieron quitarle las razones, no los genitales, como antes). Se reunió un Concilio en Sens (el año 1140), cuando él era ya hombre venerable (anciano) para aquel tiempo. Había expuesto sus razones con la misma fuerza con que en otro tiempo había expresado su amor hacia Eloísa. Pero una segunda vez fue condenado. Abelardo apeló al Papa y escribió una apología de su método y de sus planteamientos teológicos, explicando el sentido de las proposiciones de su obra, que había sido condenada. Pero también apelaron al Papa los firmantes del Concilio de Sens y san ↗ Bernardo, pidiendo que se condenara a Abelardo, cosa que hace el Papa, ratificando el año 1141 la condena anterior. Éstos son, según el Concilio y el Papa, algunos de los errores de Abelardo:

«1. El Padre es potencia plena; el Hijo, cierta potencia; el Espíritu Santo, ninguna potencia. 2. El Espíritu Santo no es de la sustancia [v. 1: de la potencia] del Padre o del Hijo. 3. El Espíritu Santo es el alma del mundo. 4. Cristo no asumió la carne para librarnos del yugo del diablo... 6. El libre albedrío basta por sí mismo para algún bien... 8. Dios no debe ni puede impedir los males. 9. De Adán no contrajimos la culpa, sino solamente la pena. 10. No pecaron los que crucificaron a Cristo por ignorancia, y cuanto se hace por ignorancia no debe atribuirse a culpa. 11. No hubo en Cristo espíritu de temor de Dios. 12. La potestad de atar y desatar fue dada solamente a los Apóstoles, no a sus sucesores... 16. El diablo mete la sugestión por operación de piedras o hierbas. 17. El advenimiento al fin del mundo puede ser atribuido al Padre. [De la Carta de Inocencio II, *Testante Apostolo*, a Enrique obispo de Sens, 16 de julio de 1140]: "Nos... de común acuerdo con nuestros hermanos los obispos cardenales, por autoridad de los Santos Cánones hemos condenado los capítulos que vuestra discreción nos ha mandado y todas las doctrinas del mismo Pedro Abelardo juntamente con su autor, y como a hereje les hemos impuesto perpetuo silencio..."» (DH 721-729).

Esta condena de Abelardo ha de entenderse en el contexto de las disputas de su tiempo, situando además sus proposiciones dentro del sentido de conjunto de su obra. Es posible que algunas de sus afirmaciones fueran arriesgadas, pero ellas iniciaban un camino de diálogo racional que gran parte de la teología posterior de la Iglesia ha ratificado, de manera que el conjunto de la teología posterior ha seguido más el camino de Abelardo que el de aquellos que le condenaron «por segunda vez». La primera «condena» había sido hacía poco más de veinte años, cuando los matones de Fulberto lo castraron (el año 1119). La segunda es ahora, el año 1140, cuando el Concilio de Sens lo condena y el Papa ratifica la sentencia (1141). Había quedado sin genitales. Ahora queda sin «razones» en una Iglesia que le obliga a perpetuo silencio, quitándole la palabra. Así se retira al Monasterio de Saint-Marcel, en Chalon-sur-Saône, donde a los pocos meses muere (1142). Pero le

queda tiempo para terminar su obra principal (*Sic et non*) y, sobre todo, para escribir el libro que le ha hecho famoso entre los pensadores cristianos: la *Historia de sus dos calamidades*, una de castración corporal, otra de castración de pensamiento. Así podemos decir que Abelardo es uno de los pensadores cristianos que pueden tomarse como testimonio de un «amor frustrado», de un tipo de castración humana. El cristianismo debía haber sido un camino para expresar el amor en plenitud, pero, por razones distintas, algunos de los grandes teólogos de la cristiandad (como ↗ Orígenes y Agustín) fueron también unos «castrados», como Abelardo. En un sentido muy distinto, ↗ Bonhöffer no pudo culminar su camino de amor. Murió Abelardo, pero Eloísa vivió todavía 22 años, conservando y cultivando el amor de un modo intensísimo. Abelardo fue un gran filósofo y un amante trágico, pero no pudo (o no quiso) ser ejemplo de amor cristiano, por no querer del todo a Eloísa, por abandonar a su hijo.

BIBL. Entre las obras de Abelardo, contenidas en PL 178, se incluyen: *Logica; Dialectica; De unitate et trinitate divina; Theologia christiana; Introductio ad theologiam; Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum; Sic et non; Ethica seu scito se ipsum; Commentariorum super S. Pauli epistolam ad Romanos*. La más conocida es, como he dicho, la *Historia calamitatum*. Entre las versiones modernas al castellano, cf. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* (Zaragoza 1988); *Ética o concéte a ti mismo* (Madrid 1991); *Historia Calamitatum y otros textos filosóficos* (Oviedo 1996); *Cartas de Abelardo y Eloísa* (Madrid 2007). Cf. M. Fumagalli, *Introduzione a Abelardo* (Roma 1988). R. Jolivet, *Abelardo, Dialectica e Mistero* (Milán 1996); L. Feuerbach, *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud* (Granada 1995); *El amor de Abelardo* (Madrid 1993); C. Riera, *Cartas de Abelardo y Heloísa*; precedido de *En favor de Heloísa* (Palma de Mallorca 2008); H. Santiago-Otero, *La Cátedra y el púlpito frente a frente: Pedro Abelardo y San Bernardo* (Madrid 1983); E. Gilson, *Eloísa y Abelardo* (Pamplona 2004).

ABESAMIS, Carlos (n. 1934)

Teólogo católico filipino, nacido en Naga City, Bicol. Es jesuita, estudió en Innsbruck, Austria, con diversos profesores, entre ellos Karl Rahner. También estudió Biblia en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1966-1968) con Luis Alonso Schökel. Cofundador

del Socio-Pastoral Institute, además de profesor en diversos centros jesuitas y conferenciante renombrado. Le interesa el desarrollo de una teología indígena desde el contexto del Tercer Mundo, desde las exigencias de los pobres y oprimidos. Así aboga por una teología de la liberación filipina, anclada en la noción de la salvación íntegra de la persona, que no sólo se limita a lo espiritual. Así entiende el cristianismo como encarnacionismo, dentro del contexto de la historia de un pueblo que se realiza como transformación total.

BIBL. *Salvation: Historical and Total* (Quezon City 1978); *What is Inside the Wooden Bowl? (Ano Po ang Laman ng Mangkok?) How Not to Move Towards a Contextual Theology* (Manila 1997); *A Third Look at Jesus* (Quezon City 1999).

M. Ofilada

ADAM DE PERSEIGNE (1145-1221)

Monje cisterciense francés, abad del monasterio de su nombre. Era hijo de agricultores y fue primero canónigo regular y monje benedictino, antes de hacerse cisterciense. Era un hombre con gran fama de santidad y de sabiduría y se dice que dialogó con el abad ↗ Joaquín de Fiore sobre sus revelaciones y que colaboró en la predicación de la Cuarta Cruzada.

BIBL. Hay edición latina y traducción francesa de sus cartas en Jean Bouvet (ed.), *Adam de Perseigne. Lettres. Texte latin, introduction et notes* (Sch, París 1960). Hay también escritos suyos en *The Cistercian World: Monastic Writings of the Twelfth Century* (Nueva York 1993). La Editorial Monte Carmelo (Burgos) está preparando una edición castellana de sus cartas, poniendo de relieve su honda espiritualidad cisterciense, en la línea de los escritos de ↗ Bernardo y Aelredo de Rielvaux. Resulta notable su forma de entender la amistad, desde una perspectiva intelectual y afectiva. A su juicio, el cristianismo es experiencia de cercanía amorosa.

ADAM DE SAN VÍCTOR (s. XII)

Canónigo de la Orden de San Agustín, de origen bretón, de la Abadía de San Víctor de París. Fue compositor musical y poeta religioso, autor de secuencias e himnos, cantados en la liturgia de su abadía y extendidos después al conjunto de la Iglesia católica. Se puede citar como ejemplo una secuencia litúrgica para ser cantada en la celebración del día de la Trinidad, fies-

ta que los canónigos de la Abadía de San Víctor (entre los que destacó ↗ Ricardo de San Víctor) fueron de los primeros en celebrar litúrgicamente en Occidente:

«Al proclamar la unidad veneramos la Trinidad con una misma reverencia; afirmamos que existen tres personas diferentes... Padre, Hijo, Espíritu Santo; son un solo Dios; y sin embargo cada una de las tres personas posee algo que es propio. Tienen una sola fuerza, una sola voluntad, tienen un solo esplendor, una sola claridad: cada persona es lo mismo que la otra... El Hijo es igual al Padre, pero esto no suprime toda distinción en lo que afecta a sus personas. Siendo igual el Padre y el Hijo, su vínculo espiritual o Espíritu procede del uno y del otro... No hay en Dios nada fuera de Dios: no hay fuera de él causa ninguna...».

BIBL. Cf. H. Spitzmüller, *Poesie latine chrétienne du Moyen Age* (París 1971, 647-651). Las *Sequentiae* de Adán de S. Víctor han sido editadas en PL XCCCVI, col. 1423-1534; G. Vecchi (ed.), *Adam de S. Victor: Liriche sacre* (Bologna 1953).

ADAM, KARL (1876-1966)

Teólogo católico alemán. Fue profesor de Dogmática en la Universidad de Tubinga, donde escribió sus obras más conocidas: *La esencia del catolicismo* (Barcelona 1955, original de 1924) y *Cristo nuestro hermano* (Barcelona 1953, original de 1929). Dentro de su visión del catolicismo destaca su concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo y comunidad fraterna más que como institución jurídica. En su cristología pone de relieve a Cristo como hermano de los hombres, frente al riesgo de un monofisitismo latente en la teología católica, que de hecho había olvidado su carácter humano, y frente al riesgo de una cristología de la gloria, centrada sólo en Cristo Señor. La teología de K. Adam ha influido en el despertar del pensamiento católico alemán del siglo XX, aunque su postura respecto del nazismo haya sido ambigua.

BIBL. Cf. también *Glaube und Glaubenswissenschaft* (Rottenburg 1923); *Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart* (Augsburgo 1936). Han sido traducidas al castellano: *El Cristo de nuestra fe* (Barcelona 1958); *Jesucristo* (Barcelona 1970).

AELREDO DE RIELVAUX (1110-1167)

Llamado también Elredo. Monje cisterciense y teólogo británico, nacido en Northumberland, hijo de un sacerdote casado, llamado Eilafs. Educado junto al rey, a cuyo servicio estuvo, tenía gran influjo en la corte y nobleza de Escocia, conoció a los 24 años a los cistercienses de Rielvaux, en Yorkshire, donde profesó como monje. Fue maestro de novicios y escribió para ellos el *Speculum Caritatis* (1143). De 1147 hasta su muerte ejerció como abad, realizando una gran labor no sólo en el monasterio, sino en la vida social y política del entorno. Fue un gran predicador, un hombre que atraía a las multitudes, y a su muerte el monasterio contaba con 140 monjes y unos quinientos hermanos legos. La espiritualidad de Aelredo se funda ante todo en la Biblia (evangelio de Juan), en la regla de san ↗ Benito, en las confesiones de san ↗ Agustín y en los escritos de san ↗ Bernardo.

Las obras de Aelredo surgieron a petición de sus amigos monjes y tienen una finalidad pastoral, centrada en el seguimiento de Cristo y en el amor mutuo entre los hermanos. Aelredo es el mejor exponente de la espiritualidad del amor mutuo (de fraternidad y amistad). En esa línea se le puede llamar el «doctor de la amistad», entendida en sentido radical, como amor de Dios que se expresa en la amistad de los hermanos, tal como deben vivirlo los monjes, no sólo ellos, sino con todos los cristianos. Por eso, él define a Dios como «amistad», no simplemente como «caritas»: *Deus Amicitia Est* (cf. *De spirituali amicitia*, PL 195, 669-670). Dios es amistad que se expresa y concreta en la historia de los hombres, como puso también de relieve, en ese mismo tiempo, ↗ Ricardo de San Víctor. Ésta es la verdad suprema del pensamiento bíblico y cristiano que la filosofía oficial de Occidente ha tendido a olvidar, presentando a Dios como Esencia y Physis (es decir, como naturaleza) más que como Amor y Persona.

BIBL. Sus escritos han sido editados en *Beati Aelredi abbatis Rievallensis Opera omnia* (PL 195) y en *Opera omnia*, CChr. CM 1 (Turnhout 1971). En castellano: *La amistad espiritual* (Madrid 1969 y Burgos 2002); *Sermones litúrgicos: primera colección de Clara-val* (Burgos 2008).

ÁGREDA, María de (1602-1665)

Teóloga y vidente católica. Se llamaba María Coronel y Arana, nació y vivió en Ágreda, Alta Castilla (Soria), y fue desde los 16 años religiosa de las Concepcionistas de la misma villa. Sus famosas experiencias espirituales de conocimiento interior y de visión experimental de la vida de Jesús y de su Madre, con transformaciones interiores y exteriores, la convirtieron en lugar de referencia cristiana para miles de personas de todas las clases sociales, incluido el rey de España, de manera que logró un gran influjo social y político. Fue al mismo tiempo gran escritora, directora de almas y mujer carismática, de manera que se cuentan de ella muy diversas historias de milagros. Sin embargo, su aportación más significativa al pensamiento cristiano está vinculada a sus cartas al rey y a su obra histórico-espiritual sobre la Mística Ciudad de Dios. *Las cartas*, publicadas por F. Silvela. *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Ágreda y del Sr. Rey D. Felipe IV I-II* (Madrid, 1885-1986), tienen hoy un valor más histórico que teológico y sirven para situar un momento clave de la historia de España y de Europa, vinculado al declive del imperio hispano y a la caída del sueño católico de los Austrias, mirado desde una perspectiva providencialista.

La *Mística Ciudad de Dios* (edición moderna en Ágreda 1982) es una extensa biografía histórico-teológica de la Virgen María, escrita según ella por mandato de la misma Virgen, que le va revelando los diversos momentos de su vida. Se trata de una obra que hoy definiríamos de «imaginación teológica», pero que nos ha apasionado a todos los que, en un momento de la vida, la hemos leído. Sor María de Ágreda descubre (*invenit*: encuentra-inventa) el transcurso de los acontecimientos y pensamientos interiores y exteriores de la Madre de Jesús, en un despliegue inmenso de connaturalidad emotiva e intelectual. De esa forma rehace, como quizá nadie ha hecho, los rasgos más significativos de la figura de la Madre de Dios, tal como los vive una mujer y monja del Barroco, desde un pueblo perdido de la montaña de Soria, bajo el Moncayo. Ésta es una obra que dividió a los lectores y a las inquisidores (la Inquisición española la aprobó, pero la ro-

mana la condenó el año 1681, revocando después la condena). Universidades y papas discutieron de una forma apasionada sobre ella, queriendo descubrir dogmas o antidogmas y proyectando quizá sobre el libro algo que el libro no podía ofrecer (una teología dogmática). La *Mística Ciudad de Dios* es una de las obras cumbre del imaginario religioso del Barroco. Es difícil comprender la espiritualidad y el ideario religioso de este tiempo si no se atiende a una obra como ésta. Es normal que siga levantando polémicas, que se expresan sobre todo en el proceso de beatificación de la M. Ágreda, nuevamente abierto.

BIBL. Cf. *Epistolario español Cartas de sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV I-V* (Madrid 1958) Cf. L. García Royo, *La Aristocracia española y Sor María de Jesús de Ágreda* (Madrid 1951); R. Fernández, *Arte, devoción y política la promoción de las artes en torno a Sor María de Ágreda* (Soria 2002).

AGRIPA DE NETTESHEIM (1486-1535)

Filósofo, alquimista y teólogo alemán, uno de los hombres más famosos del Renacimiento. Estudió en Colonia y París, fue profesor de hebreo, cabalista y ocultista. Llevó una vida irregular. Se le vincula a Lutero, pero es más importante por sus aficiones ocultistas y por sus críticas a la institución que por su posible relación con la Reforma protestante. Criticó la filosofía escolástica y también las estructuras de la Iglesia, queriendo encontrar la unidad entre la Escritura cristiana y la filosofía oculta (magia, esoterismo). Su obra más importante (*De occulta philosophia, libri tres*, 1531) vincula elementos de magia y cábala, astrología y alquimia, medicina y filosofía natural, desde una perspectiva animista. Conforme a la visión de Agripa, el mundo constituye un todo orgánico dirigido por un espíritu universal, que se manifiesta en la Escritura judía y cristiana, pero también (al mismo tiempo) en las combinaciones de la magia y de la cábala. Es también importante por su demonología. A su juicio, el Dios oculto lo dirige y lo gobierna todo a través de espíritus y almas, de manera que el universo constituye un todo orgánico, donde cada elemento influye en los demás, a través de un tipo de combinación sagrada. Por eso, siguiendo en la línea de Marsilio ↗ Ficino, quiere de-

sarrollar una ciencia universal, que explore y despliegue los poderes ocultos de la naturaleza, de un modo más mágico que científico.

BIBL. Cf. también *De nobilitate et praeexcellencia faemini sexus* (1229, sobre la superioridad de las mujeres; versión cast. *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino*, Barcelona 1999); *De incertitudine et vanitate de scientiarum et Artium* (1527, sobre la incertidumbre y vanidad de las ciencias y las artes, nueva edición en Universidad de Valencia 2000). Sus obras se siguen publicando en ediciones populares y científicas. Entre ellas, además de las citadas: *Las ceremonias mágicas* (Barcelona 2004); *Filosofía oculta, magia natural* (Madrid 1992).

AGUIRRE, Rafael (n. 1941)

Exegeta y teólogo católico español. Ha estudiado en la Universidad Gregoriana, en el Instituto Bíblico de Roma y en la Escuela Bíblica de Jerusalén, donde ha residido con frecuencia. Ha sido profesor de exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Deusto-Bilbao, donde ha creado una «escuela», centrada en el estudio de los textos y de las tradiciones básicas del Nuevo Testamento. Ha colaborado con I. ↗ Ella-curía y J. Sobrino en el desarrollo de la teología latinoamericana, siendo, al mismo tiempo, el principal promotor de los estudios de sociología bíblica en el mundo cultural hispano. Se ha preocupado por estudiar el entorno cultural y político de la historia de Jesús y de los libros del Nuevo Testamento, marcando una nueva época en la exégesis hispana, no sólo a través de su obra, sino de las obras de sus discípulos.

1. Jalones de una vida

R. Aguirre es un intelectual abierto a los diversos espacios de la cultura social y religiosa del tiempo antiguo y de la actualidad, tanto desde la perspectiva occidental, como desde el Cercano Oriente (Palestina) y desde Centroamérica, donde ha enseñado durante muchos años. Esta apertura a los diversos horizontes culturales y sociales le ha permitido desarrollar unas dotes especiales para el trabajo en equipo, como muestra el volumen homenaje que algunos de sus amigos le han ofrecido: Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del*

cristianismo (Estella 2008). De la introducción de ese libro quiero tomar algunas ideas (y ciudades) centrales de su trayectoria personal e intelectual: a) R. Aguirre ha fundado su vocamiento teológico en la *Roma del Vaticano II*, donde llegó el año 1962, cuando empezaba el Concilio, para permanecer allí siete años, en un ambiente teológico marcado por la presencia de grandes figuras (Rahner, Küng, Congar o Schillebeeckx), que pasaban por los grandes seminarios y colegios de estudiantes. En ese contexto optó por el estudio de la Biblia, porque era un campo de encuentro histórico y cultural, abierto al futuro de la Iglesia. b) La segunda ciudad intelectual de R. Aguirre es *Jerusalén*, donde estudió después en L'École Biblique et Arqueologique (con R. de ↗ Vaux, P. Benoit y J. M. Boismard). Su estancia en Jerusalén, que se ha ampliado después durante muchos años, como becario del Instituto Bíblico y Arqueológico Español, le ha permitido conocer por dentro la historia de Jesús, encarnada en una tierra, en una gente. c) R. Aguirre ha sido y sigue siendo un hombre de Bilbao, en el País Vasco, tierra de historia rica y conflictiva que él ha analizado y estudiado en las colaboraciones que ha venido publicando en diversos medios, reunidas después en libros como: *El túnel vasco: democracia, Iglesia y terrorismo* (Alegría de Oria 1998). d) R. Aguirre es un hombre riguroso en el estudio de los temas centrales de la investigación bíblica, desde la perspectiva del análisis social y cultura, en diálogo con algunos de los investigadores más destacados del último tercio del siglo xx (↗ Theissen, Malina, etc.).

2. El origen múltiple de la Iglesia

R. Aguirre ha sido y sigue siendo uno de los analistas religiosos más significativos de la problemática cultural, social y política de España, desde la vertiente del cristianismo. En el momento actual, se esfuerza por precisar los diversos elementos que se vinculan en el surgimiento del cristianismo primitivo (varias líneas de judeocristianismo, comunidades paulinas...), no para quedarse simplemente en el pasado (con afán arqueológico), sino para recrear desde el pasado el presente de las iglesias cristianas. La cita que sigue recoge, a mi juicio, los

elementos básicos de su proyecto histórico-teológico:

«En primer lugar, quiero indicar que estudiamos el pasado no porque busquemos recetas para el presente, pero sí nos mueve el deseo de recuperar posibilidades perdidas y abrir perspectivas nuevas. En el cristianismo de los orígenes llama la atención la libertad de expresión, el contraste de opiniones –incluso la seriedad de los conflictos–. Ya sé que las cosas han cambiado mucho y que, con el paso del tiempo, las instituciones hacen más firmes y más precisas sus reglas; pero... pienso por ello que la mirada a los orígenes invita a ampliar la libertad de expresión en el seno de la Iglesia, a no zanjar precipitadamente los debates. Tengo la impresión de que a veces se habla de forma contundente y rápida de temas muy complejos. Hay un tipo de cuestiones para las que quizá sería oportuno un lenguaje menos pontifical y más fraterno que hiciera posible una mayor participación de la comunidad en la elaboración de la voz de la Iglesia.

En segundo lugar, el estudio crítico de los orígenes introduce la historicidad en la consideración de las estructuras eclesiales, lo cual es muy serio, porque la Iglesia puede darse su propia normatividad –y esto es plenamente legítimo–, pero no puede justificar precipitadamente con argumentos teológicos un proceso histórico. Fijémonos en que Pablo no repite el mensaje de Jesús; Jesús anuncia constantemente el Reino de Dios, y esta expresión prácticamente desaparece de las cartas de Pablo. Más aún: Pablo apenas cita palabras de Jesús, sino que en sus cartas solamente se encuentran algunas alusiones a palabras del Maestro. Creo que Pablo es fiel a Jesús, pero con creatividad y libertad. Para nuestro tiempo diría que hay que evitar una consideración anquilosada de las declaraciones doctrinales y dogmáticas.

En tercer lugar, deseo referirme a la pluralidad de modelos eclesiológicos que encontramos en el Nuevo Testamento. Están las comunidades paulinas –a su vez muy variadas–, pero también las judeocristianas. Esta pluralidad nos enseña que la unidad de la Iglesia no significa en absoluto uniformidad. Por tanto, el ecumenismo tendrá que entenderse sobre todo como el reconocimiento recíproco de la pluralidad de las diversas Iglesias,

bien entendido que esto no elimina la necesidad de unos consensos básicos cuya obtención puede ser difícil, pero que no se identificarán con todos los perfiles de ninguna de las Iglesias actualmente existentes.

En cuarto lugar, cada vez me parece con más intensidad que nuestra situación tiene más similitudes con la de Pablo. Imaginemos a Pablo cuando llegaba a Éfeso, a Corinto, a Atenas, a todas aquellas grandes ciudades donde estaban las más famosas escuelas de filósofos y llegaban los más diversos cultos, muchos procedentes de Oriente. Eran ciudades cosmopolitas, un hervidero de vidas, ideas y negocios, donde Pablo no es extraño que un tanto atribulado se preguntara, al llegar a ellas, por dónde empezar a anunciar el evangelio. Pues bien, tengo la impresión de que en Europa occidental estamos en una situación paulatinamente parecida a la de san Pablo: los cristianos somos cada vez más una minoría en medio de un océano de indiferencia religiosa. ¿Qué hizo Pablo? Él, por supuesto, no participaba en los cultos públicos, él era muy crítico con muchos de los valores socialmente hegemónicos y establecidos. Sin embargo, Pablo no se enfrentó directamente contra el culto imperial –habría sido suicida– ni pretendió erigirse en interlocutor directo del imperio –habría supuesto una ingenuidad–. Creo, por el contrario, que lo que Pablo intentó fue introducir los valores evangélicos en el tejido social. Él iba estableciendo comunidades domésticas, socialmente bien asentadas, con estructuras ágiles y flexibles que podían extenderse, con capacidad de acogida, que establecían relaciones con comunidades de otras ciudades.

Hay un tipo de cristianismo que tiene los días contados. Nuestra situación se parece más a la del cristianismo de los orígenes. Aquellos primeros seguidores de Jesús no crearon guetos aislados en su sociedad, en absoluto, pero influyeron y transformaron la sociedad imperial no en virtud del poder de sustitución, sino porque crearon desde abajo una red de comunidades participativas, ágiles, con capacidad de adaptación y de extensión en las que la fe se expresaba como generadora de fraternidad, superadora de tribalismos y discriminaciones, solidaria con los más necesitados, en las que encontraban identidad y reconocimiento

gentes marginadas o desorientadas en el mare mágnum del imperio. En contra de lo que a veces se dice (que el cristianismo se extendió porque un determinado emperador lo convirtió en la religión oficial y lo impuso desde arriba, desde el poder político), los emperadores Constantino y Teodosio acabaron reconociendo al cristianismo como la religión oficial porque ya desde hacía tiempo era una ideología emergente que respondía a necesidades muy sentidas, que se había ido extendiendo y convirtiéndose en hegemónica en el seno del tejido social del imperio» (cf. Correo Digital, *El mito de los orígenes de la iglesia*, 15 de noviembre de 2004).

BIBL. Son numerosos los trabajos colectivos que ha dirigido o en los que ha colaborado. Entre ellos: *Pedro en la Iglesia primitiva* (Estella 1990); *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (en colaboración con A. Rodríguez) (Estella 1992); *Los milagros de Jesús: perspectivas metodológicas plurales* (Estella 2002). Entre sus obras individuales, cf. *Exégesis de Mateo 27,51-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo* (Estella 1980); *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (Estella 1998); *La mesa compartida. Estudios de Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Santander 1994); *Ensayos sobre el cristianismo primitivo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estella 2001).

AGUSTÍN DE HIPONA (354-430)

Obispo y teólogo latino del norte de África. Su aventura vital, unida de forma inseparable a su teología, ha marcado hasta hoy la cultura y la vida cristiana de Occidente. Nadie ha influido tanto como él en el desarrollo del pensamiento medieval cristiano, tanto en el plano de la filosofía, como en la teología y la vida eclesial.

1. *Una aventura vital e intelectual*

El pensamiento de Agustín se ha expresado de muchas maneras y en diversos libros de tipo filosófico y teológico, antes y después de su conversión al cristianismo (286) y de su elección como obispo de Hipona (395). Agustín fue un retórico y un pensador con increíble capacidad de penetración en los problemas de la vida. Había nacido en Tagaste, en el norte de África (actualmente Argel). Estudió retórica en Cartago y siendo casi un adolescente tomó una concubina (una mujer de se-

gundo rango, a la que podría después abandonar, para casarse con una esposa de su mismo nivel). Tuvo con ella un hijo llamado Adeodatto (el año 372) y con ella siguió casado por lo menos doce años (hasta el 384).

Cultivó desde el principio el amor por la filosofía (ya el año 372 leyó el *Hortensio* de Cicerón), inclinándose hacia un tipo de platonismo. Pero le preocupó, sobre todo, el problema del mal, en sentido intelectual y existencial, y se inscribió como «oyente» (auditor) en la iglesia de los maniqueos (→ Mani), en la que permaneció casi diez años (de los 19 a los 28), mientras enseñaba Retórica en Tagaste y en Cartago (del 374 al 383). Turbado interiormente, se trasladó a Milán, donde fue también maestro de Retórica (384) y donde leyó de un modo más intenso los libros de algunos platónicos (Plotino y Porfirio) que le permitieron superar el dualismo radical de los maniqueos, buscando un tipo de bondad superior, de tipo religioso. Allí escuchó también los sermones de san → Ambrosio, con su interpretación alegórica de textos de la Biblia, y de esa forma puro replantear los temas centrales del maniqueísmo, descubriendo el carácter espiritual de Dios, el valor positivo de la vida. Desde esa base pudo comprender la diferencia del cristianismo, de manera que su conversión filosófica (al platonismo) vino a desembocar en una conversión religiosa (cristiana), estrictamente dicha.

La conversión de Agustín (año 386) tiene diversos elementos de tipo personal social, intelectual y emotivo, que no podemos juzgar ni valorar sin más desde nuestra perspectiva moderna, pero que deben tenerse en cuenta para entender su trayectoria y su pensamiento posterior. Lógicamente, en nuestra perspectiva, desde la raíz del evangelio, una vez convertido, Agustín podría (debería) haber legalizado (cristianizado) el matrimonio inferior que mantenía con la madre de su hijo, integrando de esa forma su vida familiar en un contexto de evangelio. Pero, en contra de eso, él expulsó (o dejó marchar) a su esposa, iniciando un camino de renuncia filosófica y cristiana al matrimonio que marcará toda su historia y teología posterior. En una línea que puede compararse a la de → Orígenes, Agustín identifica el cristianismo radical y la búsqueda de la felicidad contemplativa

(el conocimiento de Dios) con el *sacrificium phalli*, es decir, con la renuncia a la vida conyugal.

El año 386 Agustín abandona su «cátedra» de retórica en Milán y se retira a una finca cercana, en Casiciaco, con su madre y unos amigos, para dedicarse al estudio y a la meditación. El año 387 se bautiza y vuelve a África, tras la muerte de su madre en Ostia. Al llegar a Tagaste vende sus bienes y reparte el producto de la venta a los pobres, retirándose a una pequeña propiedad para iniciar una vida monacal, escribiendo después su famosa *Regla*, que ha servido de inspiración para numerosas comunidades, a lo largo de los siglos, siendo aún observada por los dominicos y otros grupos de religiosos. El año 391 viajó a Hipona para fundar un monasterio, pero la comunidad cristiana lo elige sacerdote, para que ayude a su obispo Valerio. Acepta con dolor la elección. A la muerte de Valerio, el año 395, es elegido obispo. Desde ese momento hasta su muerte (el 430), Agustín desarrolla una vida de intensa actividad, dirigiendo su diócesis, escribiendo sobre diversos tipos de cuestiones teológicas y enfrentándose, con sus escritos y su pastoral, a los numerosos movimientos heréticos de su zona y de otros lugares de donde le escriben, pidiendo consejo sobre temas vinculados con los donatistas, arrianos, pelagianos, priscilianistas, etc. En su vida y en su obra se condensa y refleja toda la vida de la Iglesia y de la sociedad de su tiempo. Desde esa base quiero evocar cuatro de sus obras más significativas: Confesiones, Regla, Ciudad de Dios y Sobre la Trinidad.

2. Confesiones. El «pecado» de san Agustín

Debo empezar citando las *Confesiones*, uno de los libros más influyentes de la historia universal. Nadie hasta entonces se había sentido obligado a dar cuenta de su vida, para presentarla ante la comunidad creyente. Pero Agustín se sintió obligado a hacerlo, pues su vida anterior y su «conversión» eran hechos públicos, conocidos por gran cantidad de personas, en la Iglesia y en la sociedad civil; y así lo hizo tras haber sido consagrado obispo (el año 395), para presentar ante todos «su vida» anterior, en forma de oración ante Dios, de reconocimiento personal de su pasa-

do y de presentación de su vida ante aquellos que quisieran conocerle. Se trata ciertamente de un libro de oración, donde confiesa la grandeza de Dios. También es una obra de examen personal, en la que se atreve a reconciliarse consigo mismo. Evidentemente, es un hombre sincero y así, con toda sinceridad, presenta en público el desarrollo de su vida hasta la conversión.

Escribió esta obra en tres años (del 397 al 400), pasados casi catorce desde su conversión, y lo hizo como obispo, para exponer su vida ante aquellos que quisieran conocerla. Suele decirse que Agustín confiesa en esta obra sus «grandísimos pecados». Pero, desde una perspectiva actual, los pecados no son tales o, por lo menos, no son tan terribles, de manera que podemos llamarles errores de juventud, pasiones de crecimiento, libertades sexuales... Sin embargo, nos parece muy importante el tema de su relación afectiva con una mujer de condición social inferior con la que se había casado y con la que tiene y educa un hijo al que interpreta como «dado por Dios» (le llama Adeodato). Según el Derecho romano, se trataba de un verdadero matrimonio, aunque temporal, hasta el momento en que Agustín encontrara una mujer de rango superior con la que pudiera casarse en matrimonio entre iguales.

Los doce largos años de convivencia de Agustín con esa mujer resultan fundamentales para interpretar su vida y su conversión, su experiencia filosófica y su forma de entender el cristianismo. Lógicamente, hoy no podemos proyectar sobre Agustín nuestra visión de las relaciones afectivas y personales. Pero, en línea de Evangelio, podríamos esperar que, tras convertirse al cristianismo, él hubiera formalizado su relación con aquella mujer, sin abandonarla, para buscar otra de condición más alta (como quería su madre, Mónica) o para quedar célibe, entre un grupo de amigos célibes (como él decidirá de hecho).

Desde nuestra perspectiva, el verdadero «pecado» de Agustín no fueron sus posibles devaneos de adolescencia, ni sus iniciaciones sexuales más o menos furtivas, ni mucho menos su matrimonio de más de doce años con la madre de su hijo, sino el hecho de abandonarla, pues él la había querido y ella le entregó su vida, marchándose

cuando él se lo exigió, sin pedirle nada a cambio (ni siquiera a su hijo), como el mismo Agustín confiesa:

«Mientras tanto, mis pecados se multiplicaban. Cuando se retiró de mi lado aquella mujer con la cual acostumbraba dormir y a la cual estaba yo profundamente apegado, mi corazón quedó hecho trizas y chorreando sangre. Ella había regresado a África no sin antes hacerte el voto de no conocer a ningún otro hombre y dejándome un hijo natural que de mí había concebido. Y yo, infeliz, no siendo capaz de imitar a esta mujer e impaciente de la dilación, pues tenía que esperar dos años para poderme casar con la esposa prometida y, no siendo amante del matrimonio mismo, sino sólo esclavo de la sensualidad, me procuré otra mujer. No como esposa ciertamente, sino para fomentar y prolongar la enfermedad de mi alma, sirviéndome de sostén en mi mala costumbre mientras llegaba el deseado matrimonio. Pero con esta mujer no se curaba la herida causada por la separación de la primera; sino que pasada la fiebre del primero y acerbo sufrimiento, la herida se enconaba, más me dolía. Y este dolor era un dolor seco y desesperado» (*Confesiones* 6, 15).

Éste es, a nuestro juicio, el «pecado» más grave, del que Agustín ni siquiera se confiesa. Ésta fue la voluntad de su madre Mónica, que quiso que él abandonara a su mujer anterior, para casarse con una de posición más elevada... Éste fue el error de Agustín, que no supo comprender el daño que hacía a su mujer. Fue un yerro de omisión evangélica y humana, el único pecado grave de Agustín que, por vivir un amor presuntamente más alto, expulsó a la mujer con la que había convivido doce años... Ciertamente, era un hombre de lucidez extraordinaria, uno de los más lucidos y sinceros de la historia del cristianismo occidental. Pero estuvo ciego ante algo que, a nuestro juicio, resulta muy importante: no descubrió el valor personal de la mujer con la que se había casado, aunque fuera en un matrimonio entre desiguales. Jurídicamente, según el Derecho romano, él tenía el derecho de expulsar a su mujer. Pero el cristianismo debería haberle capacitado para actuar de otra manera, es decir, para no expulsarla.

Tras su conversión, Agustín pensó que la mejor manera de responder a la llamada de Dios era vivir en celibato, dedicado al cultivo de los «valores superiores», alejado de los «peligros de la carne», y así lo hizo, marcando con su opción y con su teología de «alejamiento sexual» gran parte de la historia posterior del cristianismo en Occidente. Había otra respuesta, que Agustín no quiso o no pudo ver (quizá influido por el maniqueísmo anterior y por un tipo de idealismo espiritualista griego, contrario a la «carne»). Esa respuesta, que en aquel tiempo era muy posible (Agustín podía haber sido obispo y casado), habría marcado de un modo distinto el pensamiento cristiano.

3. *Vida fraterna en comunidad.* *La Regla*

Como he puesto de relieve, san Agustín no pudo escribir un verdadero *De Matrimonio*, es decir, un tratado cristiano de *vida conyugal*, pues se lo impedían sus condicionamientos personales, intelectuales y eclesiales. Fue una pena, pues su ejemplo podía haber cambiado la vida cristiana en Occidente. Agustín no supo descubrir el valor más alto del matrimonio cristiano, pero vio y cantó el valor de la vida fraterna en comunidad de célibes. En esa línea escribió el más profundo e influyente de todos los tratados de vida religiosa de la historia cristiana, al menos en el ámbito latino. Sin duda, la Regla de ↗ Benito ha influido más en la vida monacal, pero la de Agustín resulta más amplia y ha podido fundar varios tipos de vida religiosa.

Tras su conversión, primero en Tagaste (año 387), después en Hipona (desde el 391) e incluso después de haber sido nombrado obispo (395), Agustín quiso vivir en comunidad, pidiendo a sus colaboradores que hicieran lo mismo. Se trataba básicamente de una comunidad de clérigos, al servicio de las tareas eclesiales. Pero también fundó una comunidad femenina, dirigida por su hermana, para la que escribió una carta sobre los principios de la vida comunitaria, según el evangelio. Esa carta y dos sermones son la base de la *Regla de San Agustín* (cf. Ep. 211, en PL 33 y *Regula ad servos Dei*, PL 32), que es la base de la vida religiosa en Occidente, asumida no sólo por los agustinos propiamente dichos (entre

los que podemos citar a \succ Kempis, Erasmo y Lutero), sino también por los miembros de otras muchas órdenes y congregaciones que la siguen tomando como fundamento de su vida. Quiero destacar aquí dos rasgos de esa Regla, que ofrece un ideario prodigioso de vida cristiana, tanto en su principio (amor mutuo) como en la forma de entender la función mediadora del «superior».

a) *Principio: amor mutuo.*

«Ante todas las cosas, queridísimos Hermanos, amemos a Dios y después al prójimo, porque estos son los mandamientos principales que nos han sido dados. 2. He aquí lo que mandamos que observéis quienes vivís en comunidad. 3. En primer término, ya que con este fin os habéis congregado en comunidad, vivid unánimes en la casa: tened una sola alma y un solo corazón orientados hacia Dios. 4. Y no poseáis nada propio, sino que todo lo tengáis en común, y que el Superior distribuya a cada uno de vosotros el alimento y vestido, no igualmente a todos, porque no todos sois de la misma compleción, sino a cada uno según lo necesitare; conforme a lo que leéis en los Hechos de los Apóstoles: “Tenían todas las cosas en común y se repartía a cada uno según lo necesitaba”. 5. Los que tenían algo en el siglo, cuando entraron en la casa religiosa, pónganlo de buen grado a disposición de la Comunidad...» (Regla 1-5).

Éste es el principio y compendio de la Regla y de la vida cristiana en comunidad de célibes. En la raíz y fundamento de esta vida no se pone ningún tipo de organización superior, ninguna idea metafísica, ninguna experiencia mística especial. En ella no se empieza aludiendo ni siquiera a la Iglesia, aunque es evidente que en el fondo de este tipo de vida se encuentra la experiencia de la Iglesia de Jerusalén, según Hch 2 y 4. El centro y compendio es el amor, en sus dos formas (a Dios y al prójimo). Lo que Agustín pretende es la creación de una comunidad de amor en el plano del alma (nivel intelectual y volitivo) y del corazón (nivel afectivo).

b) *Mediaciones, amor comunitario.*

El fin de la vida religiosa es el surgimiento de un espacio de comunión personal celibataria. La Regla de Agustín no alude todavía a «votos» (que

vendrán más tarde, en el siglo XII-XIII), ni a mediaciones institucionales estrictas (basta con que un grupo de personas se reúna desde Dios, para vivir en comunión). Ella no establece horarios, ni tareas concretas, ni tipos de comunidades. Sólo se fija en el amor mutuo, cultivado a través de la vida común, la oración y un tipo de trabajo, muy centrado en lo intelectual. Sólo a partir de ese supuesto y en un segundo momento, como mediación al servicio del amor comunitario, habla de un «superior» o responsable del amor (no del poder) en la comunidad. La figura del superior (que no tiene autoridad ministerial) se inscribe según eso dentro del compromiso comunitario del conjunto de los hermanos: «corresponde principalmente al superior local (= prior o primero) hacer que se observen todas estas cosas (= Regla) y si no lo fueren no se transija por negligencia sino que se cuide de enmendar y corregir» (Regla 45). Ese superior no se encuentra por encima sino dentro de la fraternidad. No es signo de Dios por su poder sobre los hermanos, sino por su autoridad como animador del grupo.

4. *Funciones de la autoridad*

En la línea anterior, el superior aparece como mediación importante en la vida fraterna. Por eso su oficio incluye el *corregir* y *enmendar* a los hermanos, para mantener y promover la fraternidad. Según eso, el superior no se halla fuera sino dentro de la fraternidad y lógicamente debe compartir la vida del conjunto de los hermanos. En otras palabras, según Agustín, la vida cristiana no exige jerarquía, sino sólo fraternidad, según el evangelio. No hay jerarquía, pero hay animación fraterna. a) *Servicio*: «El que os preside (= prior) no se sienta feliz por mandar con autoridad sino por servir con caridad...» (46). La autoridad es ministerio de amor (no de poder) y se expresa por la ayuda que el superior ha de ofrecer a los restantes miembros de la comunidad, apareciendo así como criado (= siervo) de los hermanos (cf. Mc 10,38-45 par) y mostrándose dichoso al servirles. b) *Ejemplo*: «Muéstrense ante todos como ejemplo de buenas obras» (46). Ésta es su autoridad. El superior agustino es un maestro de vida; no un director espiritual (como el abad benedictino), ni gestor de una ad-

ministración (como ciertos poderes civiles), sino alguien que puede ofrecer un ejemplo de vida, un gurú comunitario. Por eso se dice que debe «preceder con honor» a los hermanos, es decir, caminar primero. Le han dado esa tarea (honor) y lo debe asumir, sabiendo que ha de ser siervo de todos. c) *Amor*: «Busque más ser amado que temido... sirva con caridad» (46). Hacerse querer, éste es el principio de toda autoridad. Por eso, el superior ha de ser alguien que tiene el carisma del amor (de hacerse querer, de ser amado), suscitando así una comunión (de amigos o/y hermanos). Ciertamente, amar es servir, pero también dejarse. d) *Temor divino*: «Ha de dar cuenta a Dios de todos vosotros» (46), sabiendo que cuando más elevado se halla entre vosotros más peligro corre de caer» (47). De esta forma subraya Agustín el riesgo del poder, como lo ha hecho toda la tradición evangélica: ser superior es un gozo (servicio de amor), pero es también un riesgo, no sólo en este mundo (utilizando a los otros a la fuerza) sino también ante el reino futuro. El que manda tiene un riesgo mayor de perderse. Por eso pide la regla que se ruegue por los superiores, no sólo para que lo hagan bien sin más bien para que «no se condenen» tomando la autoridad como medio para su egoísmo.

5. *Tareas concretas de la autoridad*

Partiendo de lo anterior se pueden formular algunas las *tareas especiales* del superior, entendido como hermano mayor o como «padre» que se ocupa de los problemas y personas de la comunidad. a) *Corrija a los inquietos* (46). Inquietos son los turbulentos, los fogosos, los que todo lo emprenden y cambian, los que nunca están tranquilos con nada. No son malos, no aparecen aquí como perversos sino como intranquilos. Corregir significa en este caso *moderar*: procurar que surja y se cultive la paz con este tipo de personas. Corregir significa acompañar y guiar en la paz a los que están siempre en riesgo de perder la paz. b) *Consuele a los tímidos* (46). Consolar es dar fuerza, ofrecer ánimo, ayudar en el camino a los que parece que son incapaces de caminar. No se trata aquí del gesto paternalista de dar un «cariño» sino de la actitud creadora de ofrecer fortaleza, de animar a los

que se encuentran faltos de ánimo. Hay hermanos «tímidos», que no se atreven a decir, pensar, hacer... que buscan un cobijo en el convento. Función del superior es dar alma: hacer que los religiosos sean capaces de actuar, de asumir el camino comunitario, de realizarse como personas, en libertad. c) *Acoja a los débiles* (46). Acoger es recibir, ofrecer un lugar de vida, un espacio de confianza... En algún sentido es lo mismo que «consolar» (dar ánimo), pero tiene un matiz más receptivo, de escuchar y recibir a los miembros más débiles de la comunidad. La casa religiosa aparece de esa forma como lugar donde los miembros más enfermos y frágiles se pueden sentir comprendidos y valorados. Función del superior es ofrecerles lugar de vida en el conjunto de la comunidad, sin que ellos puedan ser manipulados por nadie. d) *Sea paciente con todos* (46). Esto es evidentemente lo que más necesita el superior: la paciencia ante los fallos y carencias de los otros... Saber esperar, saber entender, saber dar tiempo a las cosas... Ésta es la función suprema del superior: animar la vida comunitaria con paciencia grande. El convento no es lugar de perfectos sino casa de personas muchas veces mediocres. La paciencia es básica para que esta casa funcione.

Esta *Regla* de san Agustín, que así hemos condensado, constituye uno de los textos más significativos e influyentes del pensamiento cristiano de Occidente. Millones de personas que no han entendido ni leído los grandes tratados teológicos de Agustín, ni han seguido sus disputas eclesiales, han escuchado y cumplido esta regla, tanto en la vida religiosa formal (en varias órdenes y congregaciones) como en otros estilos de vida cristiana. Así lo ha destacado, por ejemplo, T. Viñas, en una tesis doctoral titulada: *La amistad en la vida religiosa: interpretación agustiniana de la vida en comunidad* (Madrid 1995).

6. *Pensamiento cristiano. Momentos básicos*

Después de su conversión (año 386-387) y en especial después de su nombramiento como obispo (año 395), Agustín desarrolla una inmensa labor teológico-pastoral, que aquí sólo podemos evocar, pues resulta imposible detenernos en cada uno de sus temas.

a) *Plano personal: teología del pecado original y de la gracia.* Toda su vida fue un intento de comprender y soportar los males de este mundo. Por eso fue por un tiempo seguidor de ↗ Mani, profeta gnóstico que en el fondo defendía la existencia de una divinidad perversa que nos oprime desde fuera, de manera que no somos responsables, sino víctimas del mal que cometemos. Su conversión al cristianismo eclesialístico va vinculada al descubrimiento del valor superior de la gracia y del amor de Dios que todo lo funda y lo llena. Según eso, Agustín se ha convertido al «platonismo ortodoxo» (el mal no existe, no hay Dios perverso) y al cristianismo eclesial: en la Iglesia de Jesús se puede vivir desde el amor y superar los males de este mundo.

Desde esa base, toda su obra cristiana será una *teología de la gracia*, es decir, del amor positivo de Dios que transforma la vida de los hombres que, en sí mismos (por sí mismos), parecen estar y están de hecho condenados al pecado. Agustín deja de ser maniqueo (no cree ya en un Dios perverso), pero acentúa de manera inmensa el peso del «pecado original» con el que nacemos, un pecado desde el comienzo de la historia, un «peso de perversión» que nos arrastra. Muchos consideran que esta insistencia de Agustín en el pecado original no proviene sin más de la experiencia cristiana, sino de su pasado maniqueo; sea como fuere, ella ha marcado hasta hoy la teología de Occidente, que ha llegado a estar obsesionada por esa visión del ser humano como «*massa damnata*», masa condenada a la muerte y al infierno por un pecado original antiguo. Esta insistencia en el pecado original le ha hecho muy sensible al don de la gracia, es decir, a la experiencia del amor de Dios que se ofrece y expande, como regalo siempre inmerecido, en la vida de aquellos que lo acogen. Si a veces nos perturba el Agustín del pecado, nos sigue emocionando este Agustín de la gracia, de la experiencia gozosa de Dios que viene a nuestro encuentro, por su pura bondad, sin mérito alguno de los hombres.

b) *Plano eclesial, catequesis y lucha contra las herejías.* En tiempos de Agustín, ya a comienzos del siglo V, la Iglesia del norte de África era un laboratorio donde venían a expresarse y extenderse diversas tendencias cristianas que

podían convertirse en herejías, en rupturas de la comunidad. Estaban no sólo sus antiguos compañeros, los maniqueos, con los que mantuvo una disputa constante, sino otros grupos de renovadores, disidentes o separados de diversos tipos. En este contexto, la tarea de Agustín, que ha quedado reflejada en sus escritos, ha sido doble.

La primera ha sido la *edificación interna*. No conocemos a nadie que en ese tiempo haya intentado crear Iglesia con la intensidad con que él lo ha hecho, a través de sermones y doctrinas, que se recogían y comentaban no sólo en su comunidad de Hipona, sino en las iglesias del entorno y en el conjunto de la cristiandad latina. Entre sus trabajos de tipo catequético, además de los comentarios a los evangelios (y en especial al de Juan), quiero destacar su escrito *De Catequizandis rudibus*, un manual completo de catequesis, con los mejores medios de la didáctica antigua. No hay, que yo sepa, ninguna obra semejante en la Antigüedad, un tratado completo de catequesis para personas que quieren iniciarse en la fe y no tienen muchos conocimientos teóricos. En esa línea, san Agustín ha sido ante todo un catequeta, un transmisor de la fe. Él no divide a los creyentes como lo hacían los maniqueos, estableciendo categorías entre los llamados a la Iglesia (los auditores y los *electi*), sino que todos los cristianos tenían la misma dignidad. Precisamente por eso siente la necesidad de educar a todos, para que puedan integrarse plenamente en la comunidad el día de Pascua.

Su segunda tarea ha sido la defensa contra los errores y las divisiones que se están extendiendo en las comunidades. En esa línea, siendo un catequeta, Agustín ha sido también un formidable polemista, un hombre que utiliza todas las artes de la retórica que ha estudiado y de la fe eclesial que ha asumido, en contra de aquellos que, a su juicio, pueden destruir la iglesia. De un modo especial se ha enfrentado a los *pelagianistas*, que, siguiendo a ↗ Pelagio, tienden a fundar la vida cristiana en el esfuerzo propio, más que en la Iglesia, en una perspectiva de optimismo antropológico. Pero también ha luchado contra los donatistas (↗ Donato), que parecen exigir una pureza de fe y una separación eclesial que acababan siendo elitistas. Frente a unos y

otros, Agustín ha querido crear una Iglesia que sea espacio de comunión para todos los hombres y mujeres, desde la gracia, aunque en un momento determinado (quizá por su mismo pesimismo antropológico) ha llegado a pedir la intervención del Estado contra los seguidores de ↗ Donato.

c) *Plano social: La Ciudad de Dios.* La primera gran obra de Agustín fue su libro de las *Confesiones*, como he destacado ya. La última, en línea teológica, será el *De Trinitate*, de la que trataré después. Pero la más conocida e influyente ha sido su visión de la historia universal, como aparece en *La Ciudad de Dios (De civitate Dei)*, donde ofrece en síntesis su pensamiento filosófico y teológico, histórico y político. Agustín fue escribiendo esta obra en diversas etapas, hacia el final de su vida, desde el 413 al 426, y la fue publicando por partes, pero con un plan de conjunto. La escribió porque los paganos acusaban a los cristianos de la ruina de Roma, que había sido conquistada por los visigodos (año 410), un hecho que muchos entendieron como un cataclismo fatídico: la Ciudad Eterna había caído en manos de unos «bárbaros». Muchos romanos ricos huyeron al norte de África; otros pensaban que había llegado el fin de los tiempos. ¿Qué ha pasado? ¿Por qué está cayendo el Imperio y termina un orden social que muchos habían pensado que era eterno? En otro tiempo, los «dioses» habían defendido a Roma. Ahora que Roma se estaba haciendo cristiana, abandonando a los dioses, caía en manos de bárbaros. Para responder a esas preguntas ha escrito Agustín esta obra genial y discutida, que ha marcado la visión de la historia y la política cristiana de Occidente, hasta el día de hoy.

En la primera parte de la obra, Agustín refuta a los que piensan que los dioses habían defendido a Roma. En la segunda expone el tema de las dos «ciudades» que coexisten ahora, la Ciudad de Dios y la Ciudad del mundo, ambas mezcladas desde el principio de los tiempos. Agustín acepta y desarrolla de esa forma un esquema bíblico, propio de la apocalíptica judía, que aparece por ejemplo en el libro de Daniel y el Apocalipsis de Juan. Pero con una diferencia. Los apocalípticos judíos y los primeros cristianos eran «milenario» en un sentido extenso: pensaban que al

final de los tiempos triunfaría la Ciudad de Dios. Agustín, en cambio, tiende a interpretar esa lucha de ciudades de un modo espiritualista: la Ciudad de Dios está ya presente en el mundo por la Iglesia. Por eso, la salvación no es algo que se espera para el tiempo futuro, sino que se encuentra ya realizada en la vida de los fieles.

Ciertamente, Agustín defiende ante todo la acción de la divina providencia, que guía la historia de las dos ciudades. Pero tiende a entender esa providencia en formas dualistas. Más que una historia de Dios en el mundo hay «dos historias» que van en paralelo. Por eso, la Ciudad de Dios ha de mantenerse en medio de un mundo dividido, oponiéndose al mal; su tarea más honda no es salvar el mundo y transformarlo, sino mantenerse en medio de la prueba. De esa forma ha expresado Agustín de nuevo su «pesimismo histórico», vinculado a una fe inmensa en la providencia de Dios. Desde esa perspectiva es difícil hablar de un tiempo de transformación mesiánica para el futuro de la historia.

En esa línea, podemos decir que Agustín ha sido uno de los creadores del pensamiento cristiano de Occidente, tal como se expresa en este libro de *La Ciudad de Dios*, que nos sitúa ante un dualismo social y cósmico: a) en la parte superior se encuentran los valores de Dios, de tipo espiritualista; b) en la parte inferior se encuentran el mundo y su historia definidos por los deseos inmoderados con su tendencia a la violencia y a la muerte.

7. La Trinidad

Con las *Confesiones* y *La Ciudad de Dios*, la obra más significativa de Agustín es el tratado sobre *La trinidad (De Trinitate)*. Desde su tiempo maniqueo, Agustín estuvo apasionado por la unidad y la vida interna de Dios. Por eso escribió un largo tratado en quince libros. Redactó los primeros doce del 399 al 412, pero no los publicó, quizá porque no estaba satisfecho con lo escrito. Pero unos amigos hicieron copias de esos libros y las distribuyeron sin su permiso. Reaccionando ante esa intrusión, el año 420, Agustín escribió tres nuevos libros y revisó el conjunto de la obra, para publicarla.

El *De Trinitate* es quizá la obra dogmática más importante e influyente de

la teología occidental. Ella se divide en cinco partes: teología bíblica (libros I-IV), teología especulativa (libros V-VII), conocimiento interior de Dios (VIII), imagen de la Trinidad en el hombre (IX-XIV), conclusión (XV). No es un tratado de tipo meramente bíblico y eclesial, como los escritos en Oriente (↗ Basilio, Gregorio Nacianceno), centrados en la «economía» o presencia del Dios trinitario en la historia de la salvación. Agustín escribe un tratado estrictamente dogmático y especulativo, queriendo hablar del Dios en sí (en su immanencia), en una línea que desarrollará después casi toda la teología de Occidente (↗ Anselmo, Tomás de Aquino). Resulta imposible recoger o simplemente evocar todos los rasgos y elementos de este libro, pero quiero citar algunos más significativos.

En la base de este libro se encuentra la certeza de que la mente humana es imagen de la Trinidad. Esta visión, desarrollada en el conjunto de su tarea pastoral y de su teología, ha marcado la espiritualidad y la teología de Occidente. San Agustín nos sitúa en un campo que se puede aplicar no sólo a los cristianos (el hombre es imagen de Dios en Cristo), sino también al conjunto de los hombres (casi todas las religiones conciben de algún modo al hombre como signo o presencia de lo divino o numinoso). Su asombrosa reflexión creyente ha definido la historia de la teología latina hasta el momento actual. Ciertamente, él ha sido fiel a la tradición, como lo fueron los Padres griegos; pero no quiere quedarse en la tradición, sino que la elabora desde una fuerte experiencia personal de introspección psicológica, que le permite elaborar su teología partiendo del despliegue de su propia vida, que él había contado de forma ejemplar en sus *Confesiones*.

En el comienzo de la reflexión de Agustín sobre la Trinidad podemos situar su interpretación de Gn 18. Antes de él, ↗ Hilario de Poitiers y ↗ Ambrosio de Milán habían destacado ya el hecho de que, conforme a ese pasaje bíblico, Abraham había visto tres hombres, pero sólo había adorado y reconocido a uno como Señor. Agustín retoma este motivo, pero se esfuerza por destacar la unidad de la Trinidad. Este pasaje y este tema se encuentran en el fondo de la iconografía de la Iglesia or-

todoxa, cuando representa el misterio de la Trinidad (como sucede en el Icono de Rublev). Agustín interpreta así el tema:

«Abrahán vio tres hombres, a quienes ofreció hospitalidad, recibéndolos bajo su tienda y sirviéndoles a su mesa. Pero al comienzo de este episodio, lo que dice la Escritura no es que Abrahán vio tres hombres, sino que “vio al Señor”... Hubo tres hombres en esta visión y no se dice que ninguno de ellos sea superior, ni en constitución, ni en edad, ni en fuerza. Según eso, ¿por qué no reconocer aquí la igualdad de la Trinidad, revelada visiblemente a través de un ser visible, descubriendo en las tres personas la unidad e identidad de la sustancia?» (*De Trinitate* II, 10, 19-11, 20).

8. *Memoria, entendimiento, voluntad. Una trinidad antropológica*

La imagen de los tres hombres de Gn 18, que son un único Señor, constituye sólo una aproximación. El centro de la teología trinitaria es la certeza de que la mente humana es imagen de Dios. De esa manera, Agustín busca la imagen de Dios en el mismo ser humano, creado a la imagen de la Trinidad, y esto le lleva a proponer cierto número de analogías, de las cuales la más significativa es la de memoria, entendimiento y voluntad. Al introducir y desarrollar esta noción de analogía, Agustín nos invita a ser prudentes. El hombre no es una mini-trinidad, pero la Trinidad se expresa en el ser humano, que aparece así como «revelación viviente de Dios», auténtica Escritura Sagrada. Cada hombre es por tanto una «Escritura de Dios», pues en él (más que en la Biblia) aparecen los signos trinitarios.

San Agustín está desarrollando su investigación trinitaria a principios del siglo V, después que se hubieron serenado las disputas reflejadas en los concilios de Nicea y de Constantinopla. Más que una exposición de la fe (como hicieron los Padres capadocios) elaboró una meditación intelectual. En un primer momento, él había intentado explicitar la Trinidad a partir de sus manifestaciones en la Escritura, explicando las teofanías trinitarias del Antiguo y del Nuevo Testamento y aportando diversas precisiones de vocabulario (cf.

libros V y VII). Sólo después desarrolló las grandes analogías antropológicas.

A su juicio, la imagen más perfecta de la Trinidad es el ser humano mismo, creado a imagen de Dios (aún «antes» de la encarnación de Dios en Cristo). Sobre esa base antropológica desarrolla sus célebres analogías, diciendo que la complementariedad de las facultades humanas (memoria, entendimiento y voluntad) es un reflejo de la unidad y vinculación de las personas en la Trinidad. Agustín realizó en esa línea una reflexión genial, de tipo antropológico. Algunos han podido pensar que él ha vinculado la Trinidad (el misterio más cristiano) con una realidad que resulta anterior al cristianismo (la constitución y despliegue de la mente humana, de una forma ternaria). De esa forma ha podido elaborar una Trinidad que no está vinculada necesariamente con el cristianismo. Ciertamente, al hablar de la Trinidad de Dios, él está exponiendo el sentido del Dios cristiano. Pero no funda su argumento en un dato interior del cristianismo, como han hecho los concilios de Nicea y Calcedonia (en la encarnación de Dios y en la experiencia del Espíritu en la Iglesia), sino más bien en un dato antropológico. Por eso, el *De Trinitate* es un libro abierto al diálogo de religiones. Éste es el punto de partida de su argumentación:

«¡Mira! El alma se recuerda, se comprende y se ama; si esto vemos, vemos ya una Trinidad; aún no vemos a Dios, pero sí una imagen de Dios. La *memoria* no recibí del mundo exterior su recuerdo, ni el *entendimiento* encontró fuera el objeto de su visión, a semejanza del ojo del cuerpo; ni la *voluntad* unió estas dos realidades... Estas cosas y otras semejantes tienen su orden en el tiempo, y en él aparece con más facilidad la *Trinidad de la memoria, de la visión y del amor*... Todas estas cosas, cuando se aprenden, constituyen una especie de Trinidad, formada por la *especie* antes de su conocimiento, por el *conocimiento* del que aprende (conocimiento que empieza a existir cuando se conoce) y, en tercer lugar, por la *voluntad*, que une las dos anteriores. Estas cosas, ya conocidas, cuando se las recuerde, suscitan en lo íntimo del alma otra Trinidad integrada por las imágenes impresas en la *memoria* cuando se conocieron, por la infor-

mación del *pensamiento* al tornar sobre dichas imágenes la mirada del recuerdo, y por la *voluntad*, que une, como tercer elemento, estas dos cosas» (*De Trinitate* XIV, 8. 11).

9. ¿Qué son esos tres?

Buscando palabras para designar a los «tres» en la Trinidad, san Agustín mantiene el término «persona» a falta de otro que resulte más apropiado. Esa búsqueda terminológica le sitúa y nos sitúa ante la exigencia de una investigación terminológica y conceptual, racional y espiritual que sigue estando abierta, como muestran las obras de ↗ Barth y de ↗ Rahner. También nosotros hoy debemos reflexionar el sentido del término «persona» en lo divino.

«El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres y así, para saber lo que tienen en común, preguntamos ¿tres qué? Ciertamente, lo que tienen en común no es lo que constituye al Padre, pues en ese caso todos serían Padre [...]. El tema ha de explicarse de otra manera, porque sólo el Padre es de verdad padre, y no padre de los otros dos en común (del Hijo y del Espíritu Santo), sino sólo del Hijo único. No hay tampoco tres hijos, porque el Padre no es Hijo, ni lo es el Espíritu Santo. No hay tampoco tres espíritus santos, porque en sentido propio sólo al Espíritu se le llama también Don de Dios y ni el Padre ni el Hijo son el Espíritu Santo. Entonces, ¿qué es lo que son esos tres sujetos? Si son tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo tendrán en común aquello que constituye a la persona, un término que, según nuestro lenguaje, puede tener un nombre específico o genérico [...]. Pues bien, el nombre “persona” es de tipo genérico, pues puede aplicarse al hombre y a Dios, a pesar de que hombre y Dios se encuentren tan lejos» (*De Trinitate* VII, 4. 7).

Agustín ha destacado la dimensión trinitaria de la creación, no sólo cuando alude a Gn 1,26, sino también cuando se esfuerza por comprender y explicar la función de Dios en el mundo. Así lo veremos evocando tres textos de obras distintas y progresivas: *Confesiones*, *Comentario al Génesis* y *La Ciudad de Dios*, donde ofrece una síntesis del tema. Su aportación será duradera y marcará la teología de la Edad Media occidental, tanto en el plano de la reflexión como de la iconografía.