

HENRI DE LUBAC

CATOLICISMO

Aspectos sociales del dogma



EN
CUEN
TRO

100XUNO



Catolicismo



100XUNO

Henri de Lubac

Catolicismo

Aspectos sociales del dogma



Título en idioma original: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*

© Edición original: Les Éditions du Cerf, 1983
© de la presente edición: Les Éditions du Cerf, 2003
Ediciones Encuentro S.A. Madrid 2019
© Primera edición en Ediciones Encuentro: 1988
Traducción de Juan Costa, S. I.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección 100XUNO, n° 41

Fotocomposición: Encuentro-Madrid
ISBN PDF: 978-84-1339-669-9
ISBN: 978-84-1339-003-1
Depósito Legal: M-32589-2019
Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607
www.edicionesencuentro.com

ÍNDICE

Un retrato del cardenal Herni de Lubac	7
Introducción	17
Capítulo I. El Dogma	25
Capítulo II. La Iglesia	45
Capítulo III. Los Sacramentos	73
Capítulo IV. Vida Eterna	97
Capítulo V. El Cristianismo y la Historia	115
Capítulo VI. La interpretación de la Escritura	139
Capítulo VII. La Salvación por la Iglesia	181
Capítulo VIII. Predestinación de la Iglesia	205
Capítulo IX. Catolicismo	235
Capítulo X. La situación presente	253
Capítulo XI. Persona y Sociedad	271

Capítulo XII. Trascendencia291

Textos307

Índice de autores377

Índice analítico de los capítulos389

Índice de textos.....401

UN RETRATO DEL CARDENAL HERNI DE LUBAC

«Yo creo — escribía Étienne Gilson al cardenal Henri de Lubac el 1 de abril de 1964 — que los espíritus hacen como los gatos: un ligero husmeo les basta para saber al momento si Dios ha puesto entre ellos amistad o enemistad». Tuve ocasión de experimentar esto en 1960. Era yo entonces un joven estudiante de teología y decidí escribir al Padre de Lubac, al que no conocía de nada, con el fin de participarle cuán decisiva había sido para la orientación de mis estudios la lectura del primer tomo de su *Exégesis medieval*, que entonces acababa de publicarse. Temía que mi carta fuera indiscreta. ¿Quién era yo, estudiante inexperto, para dirigirme a un consumado teólogo al que el papa acababa de nombrar miembro de la comisión preparatoria del Concilio? ¿No hubiera sido preferible callar en vez de arriesgarme a importunar a todo un prohombre, por lo demás sobrecargado de trabajo? Pero era menester atribuir a cada uno lo suyo y decir sinceramente, según una expresión que aprendí de él, *Deo et tibi gratias!* Eché la carta sin esperar respuesta, pues, a decir verdad, no la reclamaba. La respuesta llegó casi a vuelta de correo. Necesité una buena dosis de paciencia para poder descifrar su letra rápida y nerviosa. A pesar de ello, he olvidado el contenido concreto, aunque no su sentido: el Padre de Lubac me exhortaba a profundizar en los veneros de los grandes autores bajo la dirección de mis profesores, cuyas cualidades no dejaba de elogiar. Nunca olvidaré, en cambio, el asombro que su respuesta provocó en mí. No ha cesado todavía. Lo que es gratuito provoca siempre admiración y respeto.

Desde entonces suelo relacionar con este primer intercambio algunos rasgos que me parecen característicos del hombre. En primer lugar que el Padre de Lubac responde puntualmente a todas y cada una de las cartas

que le llegan, aunque sean injuriosas. Es éste un signo de la esmerada educación que recibió de sus padres, educación en la que la caridad, con toda naturalidad, toma la forma de la cortesía y le confiere un carácter de sencillez tan alejado de la familiaridad como de la mundanería. Caridad exigente: basta con ojear su correspondencia para darse cuenta de ello. El Padre de Lubac nunca escurrió el bulto.

Precisamente porque nada tiene de mundana, esta *politesse* ignora las diferencias de condición social en las relaciones interhumanas. Cada persona es aceptada y tratada por lo que es. Otro motivo de admiración para un hombre de mi generación. Se nos ha repetido hasta la saciedad que era preciso desinstalarse; se ha hecho lo imposible para crearnos mala conciencia por haber nacido en Occidente y ser europeos, por ser burgueses, cómplices del capitalismo dominador, etc. El Padre de Lubac tiene una clara conciencia de los elementos culturales europeos exportados por el cristianismo a tierras lejanas, sobre todo a las que ya poseían una civilización milenaria, como la India o China, y de la complejidad de los problemas subsiguientes. Esta conciencia brota de la contemplación del misterio de la Iglesia y le confiere su medida. Porque está unida en el Espíritu a su Señor muerto por la salvación del mundo, la Iglesia sólo existe en la medida en que es misionera. Su esencia consiste en ser enviada al mundo para anunciar la verdad que libera a los hombres: por la cruz los hombres son hijos de Dios; verdad que sólo la Iglesia puede revelar y que el mundo espera porque es la verdad del hombre. El hombre la lleva dentro de sí, más aún, ella lleva al hombre, pero éste únicamente puede conocerla por la revelación de Dios que la Iglesia le anuncia, porque, según la máxima de Pascal que el Padre de Lubac nunca ha dejado de meditar, el hombre supera al hombre infinitamente; ésta es su «paradoja ignorada de los paganos»; y, por otra parte, según una expresión de Ireneo de Lyon que asimismo siempre tiene presente, «la auténtica novedad (*omnem novitatem*) que Cristo nos aporta es el don de sí mismo». Por ello la vieja economía, la de la Antigua Alianza, no queda abolida, sino superada al mismo tiempo que transfigurada en la nueva economía, la de la Alianza *Nueva y Eterna*. Éste es el misterio de la Iglesia.

Nosotros, sus hijos, lo llevamos en frágiles vasijas de barro. Constantemente tenemos la tentación de encerrarlo en nuestras dimensiones puramente humanas: de reducir el impulso misionero al dinamismo del celote, ávido de liberar a los hombres mediante las ideas que él se hace de Dios al margen o más allá de la Iglesia de Cristo, o de achatarlo poniéndolo al

servicio del reconocimiento por parte del hombre de su humanidad en un «cristianismo anónimo». Doble tentación del apostolado y doble combate que el apóstol debe librar en sí mismo: no permitir que salte en pedazos la Novedad Absoluta de Cristo pretendiendo imponer el Reino de Dios sobre la tierra, ya sea en el presente o en un futuro utópico; por otra parte, reconocer toda la verdad del hombre tal y como se expresó concretamente en Jesús de Nazaret, hijo de María, sin recargarla con un sistema de explicación superior, sea filosófico o cultural. El apóstol debe poner todas sus fuerzas al servicio exclusivo de la majestad divina y de su acción soberana, la única salvífica, y dejar que sea la propia verdad del Evangelio, es decir, la verdad de Dios, la que fecunde los espíritus y las culturas.

Pero nadie puede responder a esta llamada en la medida de la exigencia que comporta. Las inevitables flaquezas y los pecados cometidos por los apóstoles serán reconocidos sin falsa vergüenza y contemplados con ojo misericordioso. Por tanto, nada de complejos, nada de mala conciencia ante el Dios que en su amor infinito nos ha hecho hijos suyos: «Dios es más grande que nuestro corazón». En el complejo, en la mala conciencia, se encuentra en germen una bajada del tono cristiano y a veces se insinúa una desviación hacia la doble tentación que acabamos de evocar. Al constatar las limitaciones o los pecados de la Iglesia en sus apóstoles, sería estéril y ciertamente nocivo acusar a Aquélla de cubrir las debilidades y las faltas de sus hijos con el manto de la misericordia divina. La única actitud verdaderamente cristiana es, sin olvidar estas cosas y sin renunciar a un eventual remedio, contemplar el misterio de la Iglesia unido al de Cristo y sumergirse cada vez más en él.

Ésta es sin duda la razón por la que el Padre de Lubac nunca ha dejado de contemplar este misterio: en *Catolicismo*, en *Meditación sobre la Iglesia* (Ediciones Encuentro, Madrid 1980, 1984), en *Paradoja y misterio de la Iglesia*. Gracias a esta meditación prolongada y en continuo contacto con la historia, ha arraigado profundamente en él la convicción de que, al restaurar al hombre, el Evangelio renueva desde dentro toda cultura, penetrando incluso el vocabulario y la gramática. El hombre no llega a ser plenamente hombre, es decir, no trasciende al hombre infinitamente, más que en el misterio de la Iglesia. Y Ésta no está limitada por nuestras divisiones humanas: paradójicamente, «subsiste» en la Iglesia católica. La propia Iglesia crece con la humanidad entera vertebrada por el «eje romano», según una expresión acuñada por Pierre Teilhard de Chardin que Henri de Lubac cita de buen grado.

Tanto como del carácter particular y a menudo dominador de la cultura europea, el Padre de Lubac es consciente de la opresión del hombre por el hombre y por el Estado. Podría decirse que con la leche materna mamó también el respeto al pobre, al más pequeño. Se siente también espontáneamente próximo a aquellos personajes que la historia ha humillado o desfigurado, como Orígenes o Pico della Mirándola, a cada uno de los cuales ha consagrado un brillantísimo estudio. Pero él no obligaría a nadie a «desinstalarse». No es esclavo de las modas, desconfía de los neologismos insulsos y de las palabras huera, sin contenido real; ama la sencillez del lenguaje tanto como la de la vida. Sobre todo ha aprendido de la Iglesia que sólo el que es humilde acoge al pobre o al pequeño como a un hermano. Y lamentaría que una atención *unilateral* a los condicionamientos históricos y sociológicos distrajera o desviara de lo «único necesario»: el conocimiento de lo que somos ante Dios. Para él, como para Bernardo y Agustín, como para el propio Evangelio, la humildad y la verdad caminan juntas.

Además, como sacerdote y jesuita, está convencido con san Pablo de que el apóstol, al anunciar el Evangelio, no libra un combate contra poderes de carne y hueso, sino contra las potencias espirituales. Desde 1938, en *Catolicismo*, denunció la ascensión de los totalitarismos que aplastan a la persona y mostró que el hombre no puede desarrollarse plenamente más que en la comunión de las personas divinas ofrecida en la Iglesia. Combatió al nazismo desde que éste se instaló en Francia, pero no como a un enemigo político, sino como a un poder enemigo de Dios. Posteriormente pudo oírse por boca del obispo de Berlín: «Librábamos el mismo combate».

Pero no todos los totalitarismos son de naturaleza política. O mejor, ciertos totalitarismos no extraen del dominio político el absoluto que pretenden imponer, como ocurre en particular con el comunismo leninista. El hombre postcristiano tiene, en efecto, una inaudita capacidad para negar a Dios que está como sustentada en la afirmación de Dios nacida de la revelación definitiva en Cristo. El Padre de Lubac lo ha desenmascarado en *El drama del humanismo ateo*. Este ateísmo es dramático porque, al rechazar la redención, priva positivamente al hombre de la única salvación verdadera y con ello de su verdadero destino. El del budismo, igualmente estudiado por el Padre de Lubac, ignora el cristianismo. Desde dentro de un horizonte de pensamiento enteramente diferente, quiere abrir una vía de liberación. En ciertos momentos de su discurso parece

frisar la verdad cristiana. En realidad, le es extraño. El budismo no tiene ninguno de los rasgos específicos del ateísmo postcristiano.

Para llevar a cabo como conviene estos «afrontamientos místicos», debe el apóstol aprender a discernir lo que distingue a la mística cristiana de la que no lo es, así como lo que distingue a la Iglesia como institución social de la sociedad civil y del Estado. Sobre lo que es la mística cristiana Henri de Lubac ha escrito páginas luminosas en su introducción a *La mística y los místicos*; y sobre la constitución de la Iglesia, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, joya de una brillantez excepcional que, a mi entender, ha pasado demasiado inadvertida. Cada una de las Iglesias *particulares*, explica el Padre de Lubac, sólo está unida a todas las otras en la Iglesia universal: en la *comunión* en el mismo Señor ofrecida por el obispo en la celebración eucarística; en la unidad por la que Pedro y sus sucesores han recibido el encargo de velar, de manera que mediante Pedro la comunión es y permanece siempre *personal*. Así se forma la Iglesia según su *catolicidad*. Cada una de estas Iglesias empero está instalada sobre un territorio más o menos amplio, pertenece a una región, país, nación o estado, y desde ahí se dirige a hombres que tienen una lengua y una cultura concretas; en una palabra: está más especialmente vinculada a alguna otra Iglesia (por ejemplo, metropolitana o patriarcal). Tal inserción en una historia y en una sociedad determinadas, es indispensable para el fin apostólico de la Iglesia entera y, sin embargo, en un sentido amplio, no es más que un medio subordinado a este fin.

Entre las numerosas consecuencias de esta división elemental, hay una que el Padre de Lubac expone en este libro siguiendo de cerca las indicaciones del Vaticano II. Si la «colegialidad», en el sentido que este vocablo ha recibido desde la antigüedad cristiana, pertenece desde los primeros momentos a la Tradición de la Iglesia, ciertamente las formas múltiples que ha adoptado su organización práctica a lo largo de los siglos son puros medios. Así, por ejemplo, las «conferencias episcopales», particularmente adaptadas a nuestra época. Los medios de esta índole son buenos (incluso necesarios) en la medida en que están al servicio del fin, permaneciendo en lo posible homogéneos y evitando dejarse modelar por los sistemas seculares, lo que exige una atención constante.

Acabamos de evocar algunos de los títulos más significativos de la obra teológica del Padre Henri de Lubac. En realidad toda su obra está como inspirada por Dios. No tiene un carácter abrupto, como ocurre, por ejemplo con la de Lutero. Surge de la vivacidad y de la energía,

como la de Orígenes. Posee también una asombrosa penetración: sobre la orientación de un pensamiento, sobre la intención de un interlocutor, sobre el movimiento que se inicia en el seno de la Iglesia el Padre de Lubac es perspicaz. «Es —dice uno de sus amigos— el único hombre espiritual del que puedo fiarme ciegamente». Los que se han beneficiado de su juicio sin duda habrán apreciado tanto su sobriedad y discreción como su firmeza. A veces basta con una cita: «Él está aquí, como el primer día» (Madame Gervaise a Juana en *El misterio de la caridad de Juana de Arco*, de Charles Péguy, Ediciones Encuentro, Madrid 1978). Casi siempre entonces él, que posee una buena memoria, olvida lo que ha dicho: es la acción de Dios. Y cuando escucha, lo hace con una intensidad y un recogimiento excepcionales.

Ha leído y estudiado a fondo tanto a los Padres de la Iglesia y a los autores medievales como a los filósofos antiguos y modernos; a los sabios de Oriente, a los eruditos que los han comentado, a los grandes clásicos franceses, entre los que reserva un lugar privilegiado a Péguy y Claudel, dos poetas muy diferentes a los que él sin embargo admira por igual. Sin ignorar la diversidad de obras y de talentos, épocas y civilizaciones, percibe con extraordinaria agudeza y recoge diligentemente todo lo que en cada uno de ellos concierne a Dios y al hombre, al Dios verdadero y a la humanidad del hombre (en el sentido de Juan Pablo II en su discurso a la Unesco). «En mis libros no hay nada mío», suele decir. Y de hecho todo pertenece a la Tradición, una Tradición que permanentemente se enriquece con todo aquello que los hombres, cristianos o no, han pensado y realizado; Tradición que él enriquece a su vez por la memoria viva que le ofrece; al no pretender sino ser fiel, la renueva: porque la purifica de las escorias que los siglos han depositado sobre ella a modo de sedimentos; limpia, como dice Orígenes, los pozos que los filisteos han obstruido para dejar que fluya de nuevo el agua viva.

Más precisamente tiene la genialidad de percibir y hacer percibir la profunda continuidad de la Tradición y los cambios de problemáticas que han surgido en ella y que la han dado un nuevo sesgo, la han alabeado o incluso la han enfrentado consigo misma. Su estudio *Corpus Mysticum* es un primer ejemplo. En él mostró cómo, sin que la verdad del cuerpo eucarístico quedara en entredicho, la atención de los autores se fue desplazando paulatinamente del cuerpo eclesial hacia la presencia real bajo las especies de pan y vino, y atribuyó este desplazamiento a un debilitamiento del pensamiento simbólico; en lo sucesivo los espíritus

pasarán a considerar las causas y los efectos. En la *Exégesis medieval* rastrea, desde Agustín a san Juan de la Cruz, los cuatro sentidos según los cuales era interpretada la Sagrada Escritura. El Padre de Lubac distingue en esta obra lo que en estos cuatro sentidos es consustancial a la inteligencia de la fe y lo que en su utilización ha evolucionado bajo el empuje de las nuevas necesidades racionales, que iniciaron su singladura en los albores del siglo XIII y acabaron finalmente con esta práctica exegética. En *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* el Padre de Lubac observa las metamorfosis y los avatares de una idea surgida también en los confines de los siglos XII y XIII: la de una Iglesia del Espíritu más allá de la de Cristo, es decir, la de una Iglesia sin dogmas, sin sacramentos, sin instituciones. De este modo aborda el origen histórico y espiritual de una fatal desviación del pensamiento occidental que tiende a separar al Espíritu Santo del Hijo de Dios encarnado, arrancando así la realidad espiritual a la historia antes de imponer a la historia la ley de un espíritu dominador.

En *Sobrenatural*, retomado después en parte en *El misterio de lo sobrenatural* y recientemente accesible al gran público en *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia*, el Padre de Lubac había intentado asimismo circunscribir el destino de una idea: cómo se pensó la doble relación entre naturaleza y sobrenatural, libertad y gracia. Había centrado su investigación en el doctor común, santo Tomás de Aquino. Pero, como testigo de la Tradición, la doctrina de Tomás de Aquino se aclara gracias a la de los Padres a la luz de la Revelación. A esta luz, aparece como algo sin duda más simple y más vigoroso que lo que se enseñaba de ordinario como del maestro. A partir del siglo XVI, en Cayetano y después en Suárez y otros, se observa un cambio de problemática: la doctrina de Tomás de Aquino encontraba su coherencia ahorrándose una cierta hipótesis de la «naturaleza pura». La enseñanza entonces común de los tomistas ya no podía digerirse. Y es que sus presupuestos ya no eran exactamente los de su maestro. Esta tesis histórica no ha podido ser refutada.

Sin embargo, ciertos tomistas, que en este punto ciertamente no eran deudos de la doctrina del maestro, sino de la de sus intérpretes de los siglos XVI y XVII, creyeron oportuno poner en duda, en la posición del Padre de Lubac, la gratuidad de lo sobrenatural y de la redención. Éstos pudieron encubrir su interpretación o su acción con ciertas expresiones que podían malinterpretarse. Como entonces disponían de cierto poder, consiguieron alertar a las autoridades eclesiásticas e inquietar al

autor de *Sobrenatural*. Al no limitar a este caso su celo por lo que ellos consideraban como la ortodoxia y la Tradición, cuando en realidad se trataba de pura conformidad con sus propias ideas y de teorías a menudo de fecha reciente, contribuyendo no poco a crear ese clima malsano de estrechez doctrinal y de suspicacias que encontró su expresión más precisa en algunos esquemas preparatorios del Vaticano II y que afortunadamente se dispó gracias al propio Concilio. Pero otros, por un exceso en sentido contrario, al rechazar resueltamente semejante mentalidad, rechazan asimismo todo lo que ellos suelen llamar preconiliar, separando al Vaticano II del Vaticano I y de Trento. Y esto hasta el punto de que, para ellos, nadie puede afirmar la fe cristiana y, si es preciso, defenderla, sin ser acusado de integrismo.

La obra del Padre de Lubac ofrece, a mi entender, un recurso y un estímulo de inestimable valor para salir de la confusión que entraña semejante polarización entre innovadores audaces e integristas acobardados. Él nunca pensó que la función del teólogo consista en proponer simplemente sus teorías ni que, para ser «creíble», tenga que someter sus opiniones a un plebiscito. El Padre de Lubac se ha esforzado siempre, en el silencio de la oración y de un trabajo austero, por hacer oír el concierto de los espíritus que, en la Iglesia y fuera de ella, han celebrado la dignidad del hombre y la gloria de Dios; y de este modo, más allá de Babel, por hacer resonar este nuevo lenguaje que a través de las lenguas humanas deletrea y proclama al Verbo de Dios, encarnado «por nosotros los hombres y por nuestra salvación».

Georges Chantraine

CATOLICISMO

Aspectos sociales del dogma

INTRODUCCIÓN

¿He encontrado la dicha? No... He encontrado mi dicha. Y esto es terriblemente distinto...

El gozo de Jesús puede ser personal. Puede pertenecer a un solo hombre, y éste está salvado. Esta soledad de gozo no le inquieta, al contrario: él es un elegido. En su felicidad, atraviesa las batallas con una rosa en la mano...

Cuando me asedia la miseria, no puedo apaciguarme bajo murmullos de genio. Mi dicha sólo permanecerá si es la dicha de todos. No quiero atravesar las batallas con una rosa en la mano¹.

¿Qué cristiano no se ha encontrado nunca con semejante reproche? ¿Cuántas almas en marcha no han tropezado con esta piedra? En otro tiempo, la «dificultad de creer» venía, según parece, en gran parte de una filosofía agnóstica y de las dudas concernientes a la Biblia y a los orígenes del cristianismo. La exégesis y la historia no han dejado de ser turbadoras, pero los problemas de orden social y espiritual se hacen hoy día más asediantes, y quizá tocan más al fondo de las cosas. El mismo problema filosófico no aparece ya en general como asunto de pura ciencia. Se pregunta en efecto menos sobre los caminos, históricos o racionales, por los que el cristianismo ha llegado hasta nosotros, que sobre este cristianismo en sí mismo considerado, y muchos, que ni habrían soñado en discutirle sus pasados títulos o en criticar en abstracto sus fundamentos metafísicos, empiezan a dudar de su valor permanente. ¿Cómo, se preguntan en particular, una religión que aparentemente se desinteresa tanto del futuro terrestre como de la solidaridad humana, ofrecerá un ideal capaz todavía de ganar a los hombres de hoy?

Algunos testimonios bastarán para recordar la frecuencia de tal idea entre nuestros contemporáneos.

¹ Jean Giono, *Les vrais richesses*, 1936, pp. 5 y 8.

Se la encuentra ampliamente desarrollada en una obra que, después de haber conocido un gran éxito hace unos treinta años, no cesa de ser leída. Gabriel Séailles, enunciando lo que él llamaba, no sin énfasis, las afirmaciones de la conciencia moderna, trazaba los dos opuestos retratos del cristiano y del hombre moderno: el cristiano «que se retira de la ciudad de los hombres, preocupado únicamente por su salvación, que es un negocio entre él y Dios», y «el hombre moderno, que acepta el mundo y sus leyes con la resolución de hacer surgir de ellos todo el bien que comportan». Al revés del primero, éste «no puede desligarse de los otros hombres; consciente de la solidaridad que le une a sus semejantes, que le hace en cierto sentido dependiente de ellos, él sabe que no puede realizar su salvación solo»². Lo que traducía en otra ocasión un pensador amante de las fórmulas picantes, escribiendo del papa: «no es más que un técnico de la salvación individual»³. Y en un artículo que entabla el proceso de la educación cristiana, un educador decía lo mismo, aunque en estilo diferente:

«Se trata de saber si la educación debe preparar al individuo a descuidar todo lo que existe en este mundo. Si es así, abocaremos al desarrollo de un egoísmo loco. El hombre no tendrá más que una sola preocupación, su salvación individual; tanto peor si los otros sufren y si nos rodean miserias sin cuento. Y si todos los seres adoptaran este punto de vista, el mundo y los hombres no tendrían ya razón de existir, “no tendríamos sino que retornar a los desiertos, encerrarnos todos en los claustros, mortificarnos día y noche” para huir el infierno y ganar el cielo. Pero todo eso es la negación misma de la humanidad, de la vida en sociedad...»⁴.

Séailles, Alain, M. Marcel Giron son, cada cual a su manera, militantes del librepensamiento. Pero un filósofo tan sereno como Hamelin concuerda en esto con ellos. En el curso de un estudio sobre la filosofía

² *Les affirmations de la conscience moderne*, 3.ª ed., 1906, pp. 108-9; p. 56: «Nuestra moral es cada vez menos cristiana por lo mismo que es cada vez más social»; p. 108: «El cristiano, como el estoico, se basta a sí mismo...».

³ Alain, *Histoire de mes pensées*, 1936, p. 135.

⁴ Marcel Giron, *Le sentiment religieux et l'école libératrice*, en *L'École libératrice*, 2 febrero 1935. Cf. M. Dugard, *Sur les frontières de la foi* (1928), pp. 181-6: *Du salut personnel*. «El egoísmo cristiano» es un tema frecuente en Auguste Comte: *Catéchisme positiviste*³, pp. 71-72, 166-167, 227, 281; cf. *Appel aux conservateurs*, p. 21, etc.

analítica de la historia de Renouvier⁵, Hamelin declara que, habiendo prometido Cristo la salvación no a las colectividades sino a los individuos, y siendo así que «todo lo que hay de social en los esfuerzos de la humanidad» está, según la fe cristiana, «condenado a perecer», «el punto de vista totalmente individualista» en que consecuentemente se sitúa el cristiano acarrea demasiado a menudo en él «el desprecio de la justicia». Pues, continúa, «es imposible ser justo sin prestar interés al conjunto actual y al futuro social del grupo al que uno pertenece. Las exigencias de la justicia son incompatibles, por consiguiente, con el puro y estricto individualismo, a diferencia de las doctrinas de lucha por la vida o del desprendimiento cristiano».

Frente a tales requisitorias, pongamos este simple aserto de un creyente, de un teólogo: «Hay en el fondo del Evangelio la visión obsesionante de la unidad de la comunidad humana»⁶. Podremos medir así la profundidad del malentendido. Se nos reprocha ser individualistas, incluso a pesar nuestro, por la lógica de nuestra fe, mientras que, en realidad, el catolicismo es esencialmente social. Social, en el más profundo sentido del término: no solamente por sus aplicaciones en el dominio de las instituciones naturales, sino en sí mismo, en su centro más misterioso, en la esencia de su dogmática. Social hasta tal punto, que la expresión de «catolicismo social» debería haber parecido siempre un pleonismo.

De todos modos, si se ha podido producir y ha podido arraigar semejante malentendido, si es corriente un reproche semejante, ¿no hay algo de culpa nuestra? Dejemos de lado lo que hay de evidentemente mal fundado en ciertas quejas, cuando se inspiran en una concepción totalmente extrínseca y temporal del catolicismo o de la salvación, o cuando suponen un desconocimiento total del desprendimiento cristiano. No insistamos tampoco sobre las desviaciones, a menudo graves, que pueden darse en él: piedad interesada, religión mezquina, negligencia de los deberes de estado por la multiplicación de las «prácticas», invasión de la vida interior por el yo detestable, olvido de que la plegaria es esencialmente plegaria de todos y para todos... Desviaciones a las que todo creyente, por el hecho de ser hombre, se halla expuesto, y cuya crítica sería fácil. Pero precisamente, ¿son suficientemente reconocidas como

⁵ Aparecido en *Année philosophique* de 1898; recogido en O. Hamelin, *Le système de Renouvier*, 1927. Ver pp. 444-5.

⁶ E. Masure, Lección a la *Semana social de Niza*, 1934, p. 229.

tales? El olvido del dogma, ¿no agrava las deficiencias de la moral? Y si tantos observadores, muchos de los cuales no carecen de perspicacia ni de espíritu religioso, se equivocan tan gravemente sobre la esencia del cristianismo, ¿no es un indicio de que los católicos habrían de hacer un esfuerzo para comprenderla mejor ellos mismos?

Un esfuerzo de este género quisieran mantener las páginas que van a seguir. Siendo así que se dirigen a creyentes cuidadosos de una mejor inteligencia de la fe en que viven, no quieren ser apologéticas más que de rechazo. No vamos a intentar demostrar una vez más la parte que se debe reivindicar para el cristianismo en el progreso social, ni comentar, después de tantos otros, las palabras de Montesquieu sobre la felicidad terrestre que aseguraría una religión enteramente ocupada del más allá. No queremos dirigir para nuestro siglo un plan de reformas sociales inspiradas en el espíritu cristiano. Quedándonos en el interior del dogma, nos ocuparemos ante todo de la sociedad de los creyentes, la de la tierra y la del mundo futuro, la que se ve y, sobre todo, la que no se ve. Porque es ahí, en la inteligencia íntima de esa misteriosa *Catholica*, en donde reside, según nos parece, el principio de explicación de las resonancias «sociales» del cristianismo en el orden temporal, al mismo tiempo que el preservativo contra una «tentación social» por efecto de la cual, si viniera a sucumbir en ella, la fe misma se corrompería. El tema así precisado resulta todavía demasiado vasto como para pretender agotarlo. Hemos restringido deliberadamente nuestro horizonte, dejando de lado, a disgusto, las enseñanzas tan ricas de la Escritura y de los grandes Doctores sobre la solidaridad del Hombre con el Universo o sobre las relaciones nuestras con el mundo de los puros Espíritus. La misma palabra «catolicismo» no será comentada, al menos explícitamente, en todos sus sentidos. Si la hemos escogido por título, ha sido menos para indicar el contenido del libro que el espíritu con que nos hemos esforzado en escribirlo. No se trata de una obra sobre *el* catolicismo. No se encontrará por consiguiente ni un tratado de la Iglesia, ni un tratado del Cuerpo místico, aunque constantemente se trate de una y otro, y sobre todo de su unidad. Obras excelentes como el célebre libro de Karl Adam sobre *El verdadero rostro del catolicismo*, o la vasta encuesta histórica del R. P. Mersch, prelude de un estudio doctrinal cuyas primeras líneas se están esbozando⁷,

⁷ E. Mersch, S. J., *Le Corps mystique du Christ, études de théologie historique* (Museum Lessianum, sección teológica), 2 vol., 2.^a ed. 1936. Del mismo, *Morale et*

nos dispensaban de insistir en ello. Tampoco se encontrará nada sobre la desunión de los cristianos y «los principios de un ecumenismo católico»: después del reciente trabajo del R. P. Congar⁸, era inútil volver sobre el tema. Nada tampoco sobre el principio católico de la Tradición, sobre ese «pensamiento constituyente» del cristianismo, cuya naturaleza social es, sin embargo, tan manifiesta como la de su «pensamiento constituido», es decir, del dogma: ciclo nuevo de problemas, para el que nuestras fuerzas resultan desproporcionadas. Nada finalmente sobre la Acción Católica: el tema no podría ser abordado adecuadamente más que por un teólogo que tuviera una experiencia profundizada de esta acción⁹. Sin intentar tampoco una sistematización doctrinal ni entrar en cuestiones que exigirían un examen propiamente filosófico, querríamos solamente poner de relieve algunas ideas que informan toda nuestra fe: ideas tan simples, que no siempre se piensa en subrayarlas; tan fundamentales también, que se corre el riesgo de no tener nunca ocasión de reflexionar en ellas¹⁰.

Una primera parte mostrará una visión de conjunto, cómo toda nuestra religión presenta un carácter eminentemente social, que sería imposible desconocer sin falsearla, en los principales artículos de su *credo* (c. 1), en su constitución viva (c. 2), en su sistema sacramental (c. 3), en el término final que nos hace esperar (c. 4). Una segunda parte sacará

Corps mystique (*ibid.*), 1937; *Le Corps mystique du Christ, centre de la théologie comme Science* (*Nouvelle Revue théologique*, 1934); *L'objet de la théologie et le Christus totus*, en *Recherches de science religieuse*, 1936. El lector avisado se dará fácilmente cuenta que debemos mucho al R. P. Mersch (su obra póstuma, *La théologie du Corps mystique* apareció en 1944; 2 vols.). Hay que señalar ahora la enseñanza de la encíclica *Mystici Corporis*.

⁸ Y. M. Congar, O. P., *Cristianos desunidos. Principios de un ecumenismo católico*, Estela, Barcelona 1967. Ver también Pierre Chaillet, S. J., *L'Église est une* (1939).

⁹ Señalemos simplemente la obra del canónigo Guerry, *L'Action catholique*, 1936, la del R. P. Alfred de Soras, *Action catholique et action temporelle* (ed. Spes, 1938) y un excelente artículo del R. P. A. Hayen, *Un type achevé de l'action catholique, le Jocisme et ses structures essentielles* (*Nouvelle Revue théologique*, 1935).

¹⁰ Ha aparecido un esbozo de esta obra en la *Chronique sociale de France*, abril-mayo de 1936, artículos publicados en folletos inmediatamente después de las ediciones de la *Chronique*. No podemos evocar sin emoción a este propósito la venerada memoria de Marius Gonin, que los había acogido con una prontitud tan amistosa. El capítulo VII reproduce en parte una ponencia presentada en 1933 al Congreso de la Unión misionera del clero de Estrasburgo, y el capítulo IX toma de nuevo un corto estudio publicado en 1932 por la *Revue de l'Aucam*.

de ese carácter social algunas consecuencias, relativas al papel que el cristianismo reconoce a la historia. Después de haber visto cómo por esto mismo el cristianismo ofrece al observador algo que es único (c. 5), enfocaremos bajo este aspecto la cuestión de la Escritura y de su comprensión espiritual, cuestión que no interesa solamente a la historia de la exégesis y del pensamiento cristiano a lo largo de varios siglos, sino que, por su fondo, continúa siendo para nosotros un tema capital, cuya vinculación con la ortodoxia han hecho notar Newman y Möhler (c. 6). De los principios así declarados podrá, sin duda, recibir alguna luz el problema de la salvación de los infieles en su relación al problema de la Iglesia (c. 7). A continuación, el examen de la respuesta que dieron los Padres a la objeción pagana sobre la época tardía de la Encarnación nos permitirá entrever a su vez la amplitud y unidad del Plan de Dios sobre nuestra humanidad (c. 8). Finalmente, pediremos al gran acontecimiento de las Misiones una mejor inteligencia del espíritu del catolicismo (c. 9). En una tercera parte, más breve, después de haber señalado algunos rasgos de la situación teológica presente (c. 10), querríamos contribuir a disipar algunos malentendidos, examinando cómo el catolicismo exalta los valores personales (c. 11) y cómo su doble carácter histórico y social no se ha de comprender en un sentido puramente temporal y terreno (c. 12). Problema de la Persona, problema de la Trascendencia: problemas eternos, pero también cuán dolorosamente actuales, que, sin poder tratarlos a fondo, hemos creído no poder eludir.

No hemos querido hacer una obra técnica. Si las citas se acumulan — a riesgo de fatigar al lector — es porque hemos deseado proceder del modo más impersonal, espigando sobre todo en el tesoro muy poco explotado de los Padres de la Iglesia. No es que, por una manía arcaizante, olvidemos las precisiones teológicas o los desarrollos y explicaciones adquiridos después de ellos, o que tomemos a nuestra cuenta en sus mínimos detalles todas las ideas que nos proponen: buscamos solamente comprenderlas, nos situamos en su escuela, puesto que son nuestros Padres en la fe y recibieron de la Iglesia de su tiempo con qué alimentar todavía la Iglesia del nuestro. Con mayor razón no tenemos ninguna pretensión histórica: tratamos solamente de destacar algunas constantes — con el riesgo subsiguiente que ello comporta — entre las corrientes extremadamente diversas y a veces contrapuestas de la Tradición. Pues la unidad de esta Tradición, en todo lo referente a los puntos esenciales del catolicismo, no nos parece en manera alguna una palabra vana, una tesis abstracta

de teología que haría desvanecerse el examen real de las doctrinas. Al contrario, cuanto más se prolonga el encuentro con ese inmenso ejército de testimonios, más íntima se hace la familiaridad de tales o cuales de entre ellos, y más se adquiere conciencia de la unidad profunda en donde jamás dejan de encontrarse todos los que, fieles a la única Iglesia, viven de la misma fe en un mismo Espíritu. En fin, lo confesamos sin esfuerzo, pues hemos tenido el constante sentimiento de ello al redactar estas páginas, el punto de vista adoptado es forzosamente parcial. El dogma no aparece aquí más que bajo alguno de sus aspectos. Era una necesidad de método. Basta, a nuestro modo de ver, que esos aspectos no sean presentados bajo rasgos excesivos, y esperamos que ningún lector se engañará por ello, pensando que desconocemos lo que precisábamos pasar en silencio. Además, esto son solamente algunos materiales, reforzados con algunas reflexiones y agrupados en un orden poco riguroso. Los dejamos a quienes, mejor que nosotros, sabrán utilizarlos y completarlos.

Lyon, 31 de julio de 1937

En la festividad de San Ignacio de Loyola

El lector encontrará al final del volumen una serie de textos a propósito para ilustrar tal o cual aspecto de la doctrina expuesta. Casi todos son extractos traducidos de los santos Padres. En la extremada penuria de ediciones y de traducciones patristicas en que se halla el público español, nos ha parecido que este pequeño elenco de «fragmentos escogidos» podía ser de alguna utilidad.

Capítulo I

EL DOGMA

La dignidad sobrenatural del bautizado reposa, como sabemos, sobre la dignidad natural del hombre, al mismo tiempo que la rebasa infinitamente: *agnosce, christiane, dignitatem tuam. Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti...* Así la unidad del Cuerpo místico de Cristo, unidad sobrenatural, supone una primera unidad natural, la unidad del género humano. Así los Padres de la Iglesia, que al tratar de la gracia y de la salvación tenían constantemente ante sus ojos ese Cuerpo de Cristo, acostumbraban igualmente, cuando trataban de la creación, mencionar no solamente la formación de los individuos, primer hombre y primera mujer, sino contemplar a Dios creando la humanidad como un todo único. Dios, dice por ejemplo san Ireneo, planta al principio de los tiempos la viña del género humano; ama mucho a este género humano y se propone extender sobre él su Espíritu y conferirle la adopción filial¹. Para el mismo Ireneo y también para Orígenes², para Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, para Cirilo de Alejandría, para Máximo, Hilario, etc., la oveja perdida del Evangelio que el Buen Pastor conduce al redil no es otra que la naturaleza humana única, cuyo peligro conmueve al Verbo de Dios hasta el punto que deja, por así decir, el inmenso rebaño de ángeles, a fin de acudir en su auxilio³. Esta naturaleza es designada por

¹ *Adversus Haereses*, passim. Cirilo de Alejandría, *In Joannem*, 1. II, cap. II (P. G. 74, 561); etc.

² *In Genesim*, hom. 2, 5; 9, 3; 13, 2 (Baehrens, pp. 34, 92, 114).

³ Gregorio Nacianceno, *Discurso* 38, c. 14 (P. G. 36, 328). Gregorio de Nisa, *In Cantic.*, hom. 2 (44, 801); *In Psalmum* 6; *In Eccl.*, hom. 2 (44, 642); *Contra Eunomium*, 1. 2, 4 y 12 (45, col. 546, 635 y 890); *Adversus Apollinarem* (45, 1153). Cirilo de Alejandría, *In Lucam* (72, 797), Leoncio de Bizancio (86, 1369). Máximo

los Padres con una serie de expresiones equivalentes, todas de resonancia concreta⁴, mostrando que era verdaderamente a sus ojos una realidad. Asistían en alguna manera a su nacimiento, la veían vivir, crecer, desarrollarse como un ser único⁵. En el primer pecado era el ser entero el que caía, el que era expulsado del paraíso⁶ y condenado a un duro exilio en espera de su redención. Y cuando Cristo aparecía finalmente, viniendo como «el único Esposo», su esposa era asimismo «toda la raza humana»⁷.

Hay que tener presente este pensamiento habitual en nuestros antiguos Padres para comprender —cualquiera que sea precisamente su origen— ciertas maneras extrañas de hablar que se encuentran en algunos

el Confesor, *In Cael. Hierarchiam*, c. 14 (4, 104); *Epist.* 29 (91, 621). Teofilacto, *In Lucam*, 15 (123, 948). Hilario, *In Matthaeum*, c. 18, n. 6: «Ovis una homo intelligendus est; et sub homine uno, universitas sentienda est» (P. L. 9, 1020). Ambrosio, *In Psalmum* 118, n. 22 (15, 1521). Pedro Crisólogo, *Sermón* 168 (52, 639-41). Pseudo Agustín, *Sermón* 57, n. 2 (39, 1853). Christian Druthmar, *In Matthaeum*. c. 40 (106, 1409). Rabano Mauro, *Homilía* 95 *in evangelia* (110, 326). Pascasio Radberto, *In Matthaeum*, 1. 6 (120, 397) y 1. 8 (120, 651-8). Pseudo-Hugo, *Allegoriae in N. T.*, 1. 4, c. 21 (175, 820). Isaac de Stella, *Sermón* 32 (194, 1795-6). Durando de Mende, *Rationale Divinorum Officiorum*, 1. 4, c. 13 (ed. de 1672, p. 109) Theodor Prodrom: «Errandam ovem, Salvator, in humeros sublatam adduxisti Patri tuo per vivificam crucem tuam, et angelis in spiritu divino annumerasti» (Gretser, *De sancta cruce*, 1734, p. 316). Liturgia minor Sancti Jacobi: «Deus Pater, qui per amorem tuum erga homines magnum, missiti filium tuum in mundum, ut ovem errantem reduceret...» (Renaudot, t. 22, p. 126).

Jacobo de Vitry consagra también uno de sus sermones para refutar la opinión herética de que la humanidad está hecha de ángeles caídos, opinión que buscaba un apoyo en esta interpretación de la parábola evangélica: *Sermón* 24, domingo 3.º después de Pentecostés (Pitra, en *Analecta novissima*, t. 2, pp. 265-7).

⁴ Ἀνθρώπου, ἀνθρώπινη φύσις, ἀνθρώπινον γένος, ἡ μία ἀνθρώπων φύσις, ἀνθρώπινον, τῶν ἀνθρώπων ὅλασα φύσις, τῆς φύσεως πλήρωμα, ὅλον τὸ φύσεως, πᾶν τὸ ἀνθρώπινον φῶλον, τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας τὸ σύγκριμα. Las más de las veces estas expresiones tienen un sentido concreto y designan el conjunto de los hombres. Numerosos ejemplos en Gregorio de Nisa; Crisóstomo (P. G. 35, 38); Proclo de Constantinopla (65, 688); Isidoro de Pelusio (78, 189 y 225); Máximo (90, 976); Cirilo de Alejandría τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωποτητος (73, 161), etc.

⁵ Ὁ ἀνθρωπότητος βίος dirá Gregorio de Nisa para la vida de la humanidad, la historia del mundo (P. G. 45, 1252).

⁶ Gregorio el Grande, *In Cant.*, proemium, n. 1 (P. L. 79, 471), y *Moralia in Job*, 1. 8, n. 49 (75, 832). Orígenes, *Contra Celsum*, 1. 4, c. 40 (Koetschau, t. 1, p. 313). Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* (P. G. 46, 81 y 148).

⁷ Pseudo-Crisóstomo (Hipólito?), *In Pascha*, sermo I (P. G. 59, 725). (Sobre los seis sermones acerca de la Pascua del Pseudo-Crisóstomo, ver infra, texto 55).

de ellos, como un Metodio de Olimpia que parecía hacer de Cristo como una nueva aparición del mismo Adán, reanimado por el Verbo⁸. Si algunos mantienen tan vigorosamente, como es sabido, la salvación de Adán, una de las razones es que veían en la salvación de su jefe una condición necesaria para la salvación del género humano⁹. «Ese Adán interior a todos nosotros», dice una homilía del Pseudo-Epifanio¹⁰. Y otra homilía del Pseudo-Crisóstomo: «Por el sacrificio de Cristo es salvo el primer hombre que está en todos nosotros»¹¹. Éste es, a su vez, el sentido profundo de la leyenda según la cual Adán, enterrado en el Calvario, habría sido bautizado por el agua que brotó del costado de Jesús. Y los numerosos textos litúrgicos relativos a la bajada de Cristo a los «infernos», donde solamente es mencionado el primer hombre, son, como asimismo las obras de arte que les corresponden, otros tantos indicios de la misma mentalidad largo tiempo persistente¹².

⁸ Metodio de Olimpia, *Banquete*, discurso 3, c. 4-8 (trad. Fargues, pp. 42-52). Pseudo-Crisóstomo, *In incarnationem Domini* (P. G. 59, 695). Jerónimo, *Epist.* 61, n. 4: «Christum, qui assumpsit Corpus Adam, qui diabolo ante per vitia cohaeserat, natum esse de Virgine» (Hilberg, t.1, p. 581). Cf. la Apología de Orígenes citada por Photius (103, 393). Gregorio Taumaturgo, *Sobre la Anunciación*: «Hodie Adam renovatur, et choreas cum angelis agit, in caelum advolans... De alto venit Verbum Dei in uterum sanctum tuum, ut denuo Adamum plasmaret» (Pitra, *Analecta sacra*, t. 4, pp. 377 y 380). Liturgia bizantina, Canto de Oktoich (colección de los principales cantos del año litúrgico): «Adán cae, está aplastado él, que había querido llegar a ser semejante a Dios. Pero he ahí que se levanta, divinizado por su unión con el Verbo. Por cuya pasión adquiere él la impasibilidad; sobre el trono es glorificado como el Hijo, sentado con el Padre y el Espíritu» (Nicolás Arseniew, *La Iglesia Oriental*, tr. fr. Ch. Bourgeois, p. 15; col. *Irenikon*, 1928).

⁹ Ireneo, *Adversus Haereses*, 1. 3, c. 23, n. 8 (P. D. 7, 965). *In Pascha*, s. 1 y 2 (59, 723 y 725). Cf. Tertuliano, *Adversus omnes haereses*, c. 7: «Quasi non, si rami salvi fiunt, et radix salva sit!» (Kroymann, p. 224). Hipólito, *De Christo et Antichristo*, c. 26 (Achelis, p. 19).

¹⁰ *Homilía 2* (P. G. 43, 460-1; cf. col. 452, 456, 464, y *hom.* 3 col. 473 y 481).

¹¹ *In pascha sermo 2*; cf. *sermo 1* (P. G. 59, 725 y 723). Gregorio Nacianceno, *discurso 39*, c. 15: Cristo sepultado bajo las aguas πάντα τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ (P. G. 36, 352 B).

¹² «Qui Adam de profundis infernalis limi misericorditer eripuit» (Misal gótico y antiguo misal galicano, viernes santo). «O Domine, Pater omnipotens, qui Adam novum, ex persona veteris Adam clamantem quasi ex inferis et abyssis profundisque lacu, liberum tamen solum inter mortuos, pro sua exaudisti reverentia» (antiguo misal galicano, sábado santo). «Ad inferas descendisti, ut Adam redimeres» (antífona romana para la sepultura). «Ha visitado a Adán en el Seol, —y le ha traído

Antes de estudiar la historia de esta naturaleza humana desde el principio hasta la consumación del mundo, los Padres la escrutaban en su fondo para discernir el principio de su unidad. Ahora bien, este principio no les parecía diferente del que constituye la dignidad humana. Ya se lo indicaba el Génesis al enseñar que Dios hizo al hombre a su imagen. La imagen divina, en efecto, no es una en éste y otra en aquél: es en todos la misma imagen¹³. La misma participación misteriosa en Dios, que constituye el ser del espíritu, realiza igualmente la unidad de los espíritus entre sí. De ahí la idea, que será tan querida al agustinismo, de una familia espiritual única destinada a formar la única Ciudad de Dios. Para atenernos al hombre, es conocida la doctrina de Gregorio de Nisa, cuando distingue los primeros individuos de nuestra especie, salidos «como por grados» de sus causas, a su hora, «por una generación natural y necesaria» a la manera de todos los demás vivientes, y al Hombre según la Imagen, objeto de una creación directa e intemporal, que

una nueva maravillosa; —le ha prometido la vida —y la resurrección renovadora» (liturgia siríaca, *madracha* de S. Efrén, 4.º domingo desp. de Pentec.); etc. (cf. D. A. C. L., t. 4, 1.ª parte, *Bajada de Cristo a los infiernos*, por Dom Cabrol y A. De Meester). Liturgia bizantina: «Adoramos, oh Cristo, vuestra cruz, por la cual... Adán se estremece de gozo»; «Salve, cruz, perfecta liberación de Adán caído»; «Has descendido sobre la tierra para salvar a Adán, y sobre la tierra no lo has encontrado, has descendido también a buscarle hasta los infiernos» (Mercenier-París, t. 2, pp. 36 y 55, etc.). Testimonio análogo del arte bizantino, en las escenas de la Anástasis (mosaicos de Daphni, Torcello, S. Lucas de Focida, S. Marcos de Venecia...). Cf. Orígenes, *In Genesim*, hom. 15 n. 5: «Pro salute mundi usque in inferna descendit, et inde protoplastum revocavit» (Baehrens, p. 134); *In Exodum*, hom. 6, n. 6 (p. 198). Gregorio Nacianceno (P. G. 35, 436); *Evangelio de Nicodemo*, c. 22-24. Pseudo-Crisóstomo: «Las puertas del infierno están rotas, y Adán, liberado, es conducido al paraíso» (P. G. 61, 700). Procopio de Gaza, *In Isaiam* (87, 1965). Sofronio de Jerusalén (87, 4005). Hesiquio de Jerusalén: «communiois resurrectionis dispensat mysterium, misericordiam impendens Adam» (93, 1113 A). Pseudo-Hesiquio (1461 B-C). Filastro (P. L. 12, 1239 A). Casiano (49, 121). Lorenzo de Novara (66, 90 C). Pseudo-Máximo de Turín: «Predam de infernis sedibus rapuit, Adam... in novo gloriae suae splendore restituit» (Spagnolo-Turner, *The J. of the Studies*, t. 16, pp. 168-9), etc. Ver también Arnaldo de Bonneval, *Meditationes*: paralelo entre Adán y el buen ladrón (P. L. 189, 1739-41), y Felipe de Harveng, *Responsio de salute primi hominis*, c. 25-27 (203, 619-22).

¹³ Atanasio, *Discurso contra los griegos*, c. 2: «El Creador del universo hizo el género humano a su imagen» (P. G. 25, 5). Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* (46, 97). Cf. la liturgia (siríaca) llamada de san Dionisio: «Compone dissidia quae nos invicem dividunt, et reduc ea ad unionem caritatis, quae aliquam essentiae tuae sublimis similitudinem habeat», y la de Severo de Antioquía (Renaudot, t. 2, pp. 201 y 320).

está en cada uno de nosotros y que nos hace tan profundamente uno que, del mismo modo que no se habla de tres dioses, tampoco debería hablarse jamás de hombres en plural¹⁴. Pues «toda la naturaleza humana, desde los primeros hombres hasta los últimos, es una sola imagen del Ser»¹⁵. Doctrina que, en sus grandes líneas, no es sólo exclusiva de Gregorio, sino que inspirará toda una tradición y que, en el siglo XIV, Ruysbroeck reproduce todavía, en su admirable *Espejo de la salvación eterna*:

El Padre celestial, dice Ruysbroeck, ha creado a todos los hombres a su imagen. Su imagen es su Hijo, su Sabiduría eterna... anterior a toda creación. Todos nosotros hemos sido creados con relación a esta imagen eterna. Se encuentra ésta esencial y personalmente en todos los hombres, cada cual la posee entera e indivisa, y todos juntos no tienen tampoco más que una sola. De este modo todos somos uno, íntimamente unidos en nuestra imagen eterna, que es la imagen de Dios y la fuente en todos nosotros de nuestra vida y de nuestra llamada a la existencia¹⁶.

Cuando prudentes paganos ridiculizaban la loca pretensión que proclamaban los cristianos, esos nuevos bárbaros, de unir a todos los hombres en una misma fe¹⁷, era fácil entonces a los Padres responderles que esta pretensión

¹⁴ *De hominis opificio*, passim, sobre todo c. 8 (P. G. 44); *Quod non sint tres dii*; *Tractatus adversus graecos ex communibus notionibus* (45); *Contra Eunomium*, 1. 3 (45, 592). Sin duda el obispo de Nisa no habla más para el hombre que para Dios de unidad numérica. Pero no es porque en el fondo no admita más que una unidad «específica»; sino porque el número es para él un signo de la cantidad, que viene de la materia. Teoría esbozada en *Contra Eunomium*, 1.1 (45, 312) y *Quod non sint tres dii* (45, 131). Será explicitada por Evagro (R. Arnou, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le concile de Nicée*, en *Gregorianum*, 1934, p. 242 ss.). Ya Orígenes, *In I Reg.*, hom. I, n. 4; «(Deus) utique super omnem numerum credendus est; sed per hoc magis unus dici intelligendus est, quod nunquam a semetipso alter efficitur» (ed. Baehrens, p. 6). Al contrario san Agustín, *In psalmum* 68, n. 5 (P. L. 36, 845).

¹⁵ *De hominis opificio*, c. 16 (P. G. 44, 188). Y c. 22: «Hagamos, dice Dios, al hombre a nuestra imagen... Hay que comprender que esta imagen de Dios reside en su perfección en toda la naturaleza humana. Pero Adán, entonces, todavía no había sido hecho... Por consiguiente, el hombre hecho a imagen de Dios, es la naturaleza humana comprendida como un todo: η καθόλου φύσις; etc.» (204-5). *De anima et resurrectione* (46, 97). No vamos a buscar aquí los orígenes de una tal doctrina.

¹⁶ C. 8 (*Obras*, trad. de los Benedictinos de Wisques, t. I, 3.^a ed., p. 87). Juliana de Norwich, *Rev. del amor divino*, c. 58 (tr. fr. Meunier, p. 250).

¹⁷ Así Celso, en Orígenes, *Contra Celsum*, 1. 8, c. 72: 6 ὁ τοῦτο οἰόμενος οἶδεν οὐδέν Koetschau, p. 288); cf. 1. 5, c. 37-40 (pp. 41-44). O Porfirio,