



<b>Cap</b>	<b>Grandes escritores de la Iglesia medieval</b>	<b>Pag</b>
	Prólogo	4
1	San Juan Clímaco	9
2	San Beda el Venerable	14
3	San Bonifacio	19
4	Ambrosio Auperto	24
5	San Germán de Constantinopla	29
6	San Juan Damasceno	33
7	San Teodoro el Estudita	37
8	Rabano Mauro	42
9	Juan Escoto Eriúngena	47
10	San Cirilo y san Metodio	51
11	San Odón, abad de Cluny	55
12	San Pedro Damían	59
13	Simeón el Nuevo Teólogo	63
14	San Anselmo	67
15	San Pedro el Venerable	71
16	San Bernardo de Claraval	75
17	Teología monástica y teología escolástica	79
18	Confrontación entre dos modelos teológicos: Bernardo y Abelardo	83
19	La reforma cluniacense	87
20	La Catedral desde la arquitectura románica a la gótica, el trasfondo teológico	90
21	Hugo y Ricardo de San Víctor	94
22	Guillermo de San Thierry	98
23	Ruperto di Deutz	102
24	Juan de Salisbury	106
25	Pedro Lombardo	110
26	Las Ordenes Mendicantes: Los Franciscanos y Los Dominicos	114

<b>Cap</b>	<b>Grandes escritores de la Iglesia medieval</b>	<b>Pag</b>
27	San Francisco de Asís	119
28	Santo Domingo de Guzmán	125
29	San Antonio de Padua	129
30	San Buenaventura (I)	134
31	San Buenaventura (II)	138
32	San Buenaventura (III)	144
33	San Alberto Magno	149
34	Santo Tomás de Aquino (I)	154
35	Santo Tomás de Aquino (II)	158
36	Santo Tomás de Aquino (III)	163
37	Beato Juan Duns Escoto	168

## PRÓLOGO

### A LOS CRISTIANOS DEL SIGLO XXI DESDE LA EDAD MEDIA

El Papa Benedicto XVI ha querido presentarnos en este ciclo de catequesis a las que nos aceraremos mediante algunos de los “grandes escritores” que enriquecieron con su obra la vida de la Iglesia en la Edad Media. En efecto, cuantos aparecen en este amplio y rico elenco, por encima de cualquier otro criterio, tienen en común su condición de escritores, si bien hay que reconocer que esta valoración, a la mayoría de ellos, les puede quedar muy corta. Y al de escritores se une también el otro calificativo por el tiempo en que vivieron y por su aportación a este extraordinario y decisivo periodo que conocemos como la cristianidad medieval. En efecto, desde San Juan Clímaco al beato Juan Duns Escoto, todos los elegidos por el Papa para una catequesis de los miércoles tienen este incuestionable rasgo común: estar situados en una época en la que se va tejiendo poco a poco la cristianidad; es decir, esa composición bella y profunda del cristianismo en el mundo, en la que se hizo una síntesis religiosa, política y cultural que unió sentimiento, razón y fe.

### CONFORMAR LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD DE SU TIEMPO

Es evidente que, al ir leyendo la reseña que Benedicto XVI hace de cada uno de los escritores medievales, entre todos realizan esta hermosa y creativa labor de conformar la Iglesia y la sociedad de su tiempo. Desde el primero al último, constituyen una pléyade amplia de hombres de ciencia y de fe, que contribuyeron decisivamente a la configuración del rostro espiritual, teológico y hasta social de la Edad Media. Juntos y uno a uno cooperaron en un modo de ser y de vivir de cara a Dios y a los hombres, que llamamos cristianidad. El tiempo y la historia que ellos ayudaron a conformar, se dice que fue la mejor encarnación temporal del mensaje evangélico. Benedicto XVI se encargará de mostrar lo bien que hicieron su tarea cada uno de ellos y, sobre todo, de mostrar que lo hicieron en la unidad de la Iglesia.

Es posible que el Santo Padre no haya pretendido en modo alguno hacer una historia eclesiástica; pero lo que es cierto es que en sus catequesis, semana a semana, ha ido apuntando algunas fuentes esenciales en las que sí se pueden encontrar los rasgos que la configuraron. Esas fuentes son siempre, según el criterio del Papa, la vida y la obras de esos autores y, de un modo especial, los rasgos de la espiritualidad que cada uno de ellos encarnó y ofreció al conjunto

de la sociedad medieval. Por supuesto, el Papa Benedicto XVI no pretende ser exhaustivo, pues dice lo que se puede decir en los límites extensivos e intensivos de una catequesis; sin embargo, al ir leyendo la presentación catequética de cada uno de los elegidos, se tiene la impresión de que lo que el Papa quiere ofrecer es el alma de Europa, tejida escritor por escritor, catequesis a catequesis. La distribución geográfica que ha haciendo, la tarea que cada uno realiza en su momento y, sobre todo, el marcado carácter eclesial, da como resultado la unidad de la Iglesia de Europa con su diversidad de acentos y con los dos pulmones con los que respira: el Oriente y el de Occidente. Todo en esta selección catequética del Santo Padre parece tener una intención, como se desprende de las matices espirituales y de los temas teológicos de cada autor: mostrar la unidad de un gran proyecto en el que hay coincidencia de intereses entre la Iglesia y el mundo.

## EL RETRATO ESPIRITUAL DE LA EDAD MEDIA

Con este elenco de autores se puede diseñar el retrato espiritual de la Edad Media, de la Iglesia y de la sociedad.

Se señala la vida monástica como símbolo profético de la vida bautismal (san Juan Clímaco); se busca la construcción de una Europa profundamente humana y cristiana (Beda el Venerable); se promueve el encuentro entre la cultura romano - cristiana y la germánica (san Bonifacio); se transita con la fidelidad de la fe en tiempos difíciles para la autonomía de la Iglesia (san Ambrosio Auperto); se nos anima a no temer la contemplación de la belleza de Dios reflejada en la Iglesia, en el mundo y en nosotros (san Germán de Constantinopla); se nos invita a descubrir como hombre nuevos en Cristo nuestra participación en la divinidad (san Juan Damasceno); se nos impulsa a defender y a hacer crecer la unidad del Cuerpo de Cristo (san Teodoro el Estudita); se llama a situar la vida en Dios tanto en la experiencia cristiana como en la vida ordinaria (Rabano Mauro); se llama a no desear otra cosa que no sea la alegría de la verdad, que es Cristo, ni evitar otra cosa sino el estar alejados del Él; pues esto se debería considerar como una causa única de tristeza total y eterna (Juan Escoto Eriúgena).

Otros trabajaron por la inculturación del mensaje revelado, como san Cirilo y san Metodio, hijos de Oriente y romanos de unión y tarea eclesial; otros se ocuparon de la reforma de la Iglesia, profesando diligentemente la perfección cristiana, como san Odón, Abad de Cluny, y san Pedro Damían; Simeón el Nuevo Teólogo se dedicó al propósito de buscar a Dios conducido por el amor;

san Anselmo mostró un profundo amor a la verdad, una constante sed de Dios y un celo apostólico lleno de valentía. Buscando siempre el amor y la paz, desde una experiencia penetrada por un profundo amor a Dios y a los demás, vivió san Pedro el Venerable; san Bernardo de Claraval, hombre dotado del don de ciencia y de sólido pensamiento teológico, vivió enamorado de María.

## EN LA CUMBRE DE LA CRISTIANIDAD

En el camino de las catequesis que se recogen aquí, el Santo Padre hace una parada en el siglo XII, siglo de gran importancia en el ámbito de la reflexión teológica. Sin desmerecer en modo alguno la densidad creativa de los escritos precedentes, se entra ahora en un ámbito teológico que no solo será cumbre de la cristianidad, sino que va a permanecer en la vida de la Iglesia prácticamente hasta nuestros días. Se detiene Benedicto XVI en el siglo XII, porque en ese momento se produce un gran florecimiento de la teología católica: afirmó el método, afrontó problemas nuevos, avanzó en la contemplación de los misterios de Dios, produjo obras fundamentales, inspiró iniciativas importantes en la cultura, el arte y la literatura; preparó con obras maestras el siglo sucesivo. Señala también el Papa los dos ambientes en los que tuvo lugar esta intensa actividad teológica: los monasterios y las escuelas de las ciudades, que más tarde darán vida a las universidades. En esos ambientes nacen dos métodos teológicos, el monástico y el escolástico que, como dice el Papa, podemos llamar con todo sentido, respectivamente, "Teología del corazón" y "Teología escolástica". No pasa por alto, por supuesto, la reforma de Cluny, en orden la formación de la identidad europea, así como tampoco el trasfondo teológico de las catedrales.

En ese clima tan propicio para la reflexión teológica van apareciendo los teólogos y filósofos de la Abadía de san Víctor, Hugo y su discípulo Ricardo; Guillermo de Thierry, dotado de una inteligencia viva y un innato amor al estudio; Ruperto de Deutz y Juan de Salisbury, que tienen en común el haber sido figuras de determinadas escuelas teológicas. Y así llegamos a Pedro Lombardo, conocido por su obra *Las Sentencias*, manual de teología utilizado durante muchos siglos. Llegando a este punto, el Santo Padre introduce una catequesis sobre las Órdenes mendicantes, parándose naturalmente en san Francisco de Asís, santo Domingo de Guzmán y san Antonio de Padua. Sigue con la figura de san Buenaventura, quien centra en Cristo su obra teológica y que merece tres catequesis consecutivas. Da paso a san Alberto Magno, del que recuerda que cultiva la amistad entre la ciencia y la fe. Y así llega a santo Tomás de Aquino, al que también Benedicto XVI le dedica tres catequesis, como corresponde a su gigantesca obra, entre la que destacan la *Summa Theologiae*

y la *Summa contra Gentiles*. Se concluye el recorrido por los escritores medievales con Juan Duns Escoto, llamado “doctor sutil” por su sublime inteligencia y su inclinación a la especulación, también es conocido y querido por ser “cantor del Verbo encarnado y defensor de la Inmaculada Concepción”, como lo definió Juan Pablo II en su beatificación.

## NO SON TAN LEJANOS A NOSOTROS

Si me he entretenido en recoger algún sencillo rasgo de cada uno de los autores que nos ha presentado en sus catequesis de los miércoles Benedicto XVI - aunque soy consciente de que ha sido de un modo pobre e insuficiente-, es para recordar con el Santo Padre que, si bien pertenecen a una etapa de la historia pasada, no están lejos de nosotros. Al contrario; cada uno de ellos está más cerca de lo que podríamos sospechar. El Santo Padre se encarga de ponerlo de relieve al final de sus catequesis. Hace ver que cada uno de ellos es muy cercano a nuestros problemas actuales; por supuesto, nos los ofrece, uno a uno, como un estímulo para la experiencia actual de nuestra fe, sea cual sea nuestra situación y condición como cristianos. Entre todos muestran un universo de situaciones, la que cada uno de ellos tuvo que vivir en el devenir histórico de aquella Iglesia. Entre todos reflejan la forma de vida cristiana de los hombres y mujeres de su tiempo, es decir, nos recuerdan cómo vivían, sentían y se expresaban. Con el pensamiento y la vivencia espiritual y teológica de los escritores medievales escogidos, se puede configurar el gran mosaico de la vida de la Iglesia a lo largo de su dilatado recorrido histórico.

No obstante, aunque esta visión sea muy rica y este acercamiento a la Edad Media a través de los escritos sea de una gran calidad, para recrear aquella época se necesitan más protagonistas: papa, reyes, monjes y guerreros, nobles y villanos, santos y pecadores. Entre todos hacen la argamasa de un tiempo en el que Dios contaba para todos. Pero es hermoso saber, y por tanto gracia de Dios, que se puede transitar por esa época bendita, de profundo arraigo de lo cristiano, acercándose a la sabiduría de quienes fueron guías del saber, del creer y del vivir. Al fin y al cabo ellos ponían alma en el tiempo, aunque no dejaron para ello de ser cuerpo, pues lucieron muy bien la razón junto a la fe.

Considero que -para el propósito del Papa, que es mostrar las luces de un tiempo en su ejemplaridad para el nuestro- la selección es extraordinaria acertada y adecuada. Este elenco es una espléndida muestra de cómo se puede transitar por la historia encontrado en todas las épocas los mejores ejemplos de una existencia fiel a Dios y fiel a su mundo. Y especialmente de cómo, con

inteligencia, creatividad y mucha y sólida fe, se puede construir cristianidad, algo a lo que nunca deberíamos renunciar. Con estos modelos también nosotros podemos encontrar el camino para crear tejido cristiano, aunque la configuración política y social de nuestro tiempo parezca estar tan lejos de la que se contruyó en la Edad Media.

## PARA CONOCER EL ROSTRO DE LA FE

Tras leer y meditar cada una de estas páginas, un cristiano de este tiempo podrá conocer el rostro de la fe y tendrá una precisa guía para su vida cristiana. Esa parece ser la intención del Santo Padre en sus preciosas catequesis de los miércoles. Tras haber tenido una extraordinaria inspiración, semana a semana, es fiel a una opción pedagógica que hizo en los orígenes de su pontificado: presentar a los católicos del mundo entero, representados por los peregrinos que acuden a Roma, la verdad y la belleza de la vida de la Iglesia a través de aquellos y aquellas que a lo largo de su historia dan testimonio reseñable con su vida y con sus obras. Con tenacidad y constancia, con belleza y sencillez de lenguaje, con hondura y creatividad, el Santo Padre está transmitiendo y alimentando la fe con una pedagogía singular.

Benedicto XVI ha hecho de la pedagogía de los testigos un extraordinario método para compartir su fe, como primer catequista de la Iglesia, con todos los católicos. Con la categoría intelectual que solo él puede mostrar, acerca de la comprensión de la vida, la experiencia y la reflexión de quienes vivieron su fe con un compromiso radical -muchos de ellos merecedores de la santidad- y expusieron sus sentimientos y pensamientos por escrito, mostrándose también ellos catequistas y maestros.

Tras haber caminado como un peregrino de la fe, de la luz de la verdad por estas vidas a la que el Papa Benedicto XVI me ha acercado, quiero darle gracias al Señor por haber suscitado, como Pastor de la Iglesia Universal, a un hombre que sirve a la Iglesia y al mundo invitando a la unidad entre ciencia y fe; está situando a todos los católicos en la senda de la tradición más honda y auténtica, es decir, la que más puede ayudarnos a trasitar en nuestra vida cristiana por los difíciles pero al mismo tiempo estimulantes caminos del siglo XXI.

Amadeo Rodríguez Magro

Obispo de Plasencia



**(1) La "Escala del paraíso" de san Juan Clímaco** *Miércoles 11 de febrero de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

Después de veinte catequesis dedicadas al apóstol san Pablo, quiero retomar hoy la presentación de los grandes escritores de la Iglesia de Oriente y Occidente en la Edad Media.

Y propongo la figura de san Juan, llamado Clímaco, transliteración latina del término griego klímakos, que significa de la escala (klímax). Se trata del título de su obra principal, en la que describe la ascensión de la vida humana hacia Dios. Nació hacia el año 575; así pues, su vida se desarrolló en los años en que Bizancio, capital del Imperio romano de Oriente, sufrió la mayor crisis de su historia. De repente cambió el marco geográfico del Imperio y el torrente de las invasiones bárbaras hizo que se desplomaran todas sus estructuras. Sólo quedó la estructura de la Iglesia, que en esos tiempos difíciles continuó su acción misionera, humana y sociocultural, especialmente a través de la red de los monasterios, en los que actuaban grandes personalidades religiosas, como san Juan Clímaco.

Entre las montañas del Sinaí, donde Moisés se encontró con Dios y Elías oyó su voz, san Juan vivió y narró sus experiencias espirituales. Se han conservado noticias sobre él en una breve Vida (PG 88, 596-608), escrita por el monje Daniel de Raithu: a los dieciséis años, Juan, monje en el monte Sinaí, se hizo discípulo del abad Martirio, un "anciano", es decir, un "sabio". Cuando tenía alrededor de veinte años, eligió vivir como eremita en una gruta al pie de un monte, en la localidad de Tola, a ocho kilómetros del actual monasterio de Santa Catalina. La soledad no le impidió encontrarse con personas deseosas de recibir dirección espiritual, ni visitar algunos monasterios cerca de Alejandría. De hecho, su retiro eremítico, lejos de ser una huida del mundo y de la realidad humana, lo impulsó a un amor ardiente a los demás (Vida 5) y a Dios (Vida 7).

Después de cuarenta años de vida eremítica vivida en el amor a Dios y al prójimo, durante los cuales lloró, oró, luchó contra los demonios, fue nombrado abad (egúmeno) del gran monasterio del monte Sinaí. Así volvió a la vida cenobítica, en el monasterio. Pero algunos años antes de su muerte, sintiendo la nostalgia de la vida eremítica, pasó a su hermano, monje en el

mismo monasterio, el gobierno de la comunidad. Murió después del año 650. La vida de san Juan se desarrolla entre dos montes, el Sinaí y el Tabor, y verdaderamente se puede decir que de él irradió la luz que vio Moisés en el Sinaí y que contemplaron los tres apóstoles en el Tabor.

Como he dicho, se hizo famoso por su obra la Escala (clímax), llamada en Occidente Escala del Paraíso (PG 88, 632-1164). Compuesta por las insistentes peticiones del abad del cercano monasterio de Raithu, en el Sinaí, la Escala es un tratado completo de vida espiritual, en el que san Juan describe el camino del monje desde la renuncia al mundo hasta la perfección del amor. Es un camino que —según este libro— se desarrolla a través de treinta peldaños, cada uno de los cuales está unido al siguiente. El camino se puede sintetizar en tres fases sucesivas: la primera consiste en la ruptura con el mundo con el fin de volver al estado de infancia evangélica. Lo esencial, por tanto, no es la ruptura, sino el nexo con lo que Jesús dijo, o sea, volver a la verdadera infancia en sentido espiritual, llegar a ser como niños.

San Juan comenta: "Un buen fundamento es el formado por tres bases y tres columnas: inocencia, ayuno y castidad. Todos los recién nacidos en Cristo (cf. 1 Co 3, 1) deben comenzar por estas cosas, tomando ejemplo de los recién nacidos físicamente" (1, 20; 636). Apartarse voluntariamente de las personas y los lugares queridos permite al alma entrar en comunión más profunda con Dios. Esta renuncia desemboca en la obediencia, un camino que lleva a la humildad a través de las humillaciones —que no faltarán nunca— por parte de los hermanos. San Juan comenta: "Dichoso aquel que ha mortificado su propia voluntad hasta el final y que ha confiado el cuidado de su persona a su maestro en el Señor, pues será colocado a la derecha del Crucificado" (4, 37; 704).

La segunda fase del camino es el combate espiritual contra las pasiones. Cada peldaño de la escala está unido a una pasión principal, que se define y diagnostica, indicando además la terapia y proponiendo la virtud correspondiente. El conjunto de estos peldaños constituye sin duda el más importante tratado de estrategia espiritual que poseemos. Sin embargo, la lucha contra las pasiones tiene un carácter positivo —no se ve como algo negativo— gracias a la imagen del "fuego" del Espíritu Santo: "Todos aquellos que emprenden esta hermosa lucha (cf. 1 Tm 6, 12), dura y ardua, (...), deben saber que han venido a arrojarse a un fuego, si verdaderamente desean que el fuego inmaterial habite en ellos" (1, 18; 636). El fuego del Espíritu Santo, que es el fuego del amor y de la verdad. Sólo la fuerza del Espíritu Santo garantiza la victoria. Pero, según san Juan Clímaco, es importante tomar conciencia de que las pasiones no son malas en sí mismas; lo llegan a ser por el mal uso que hace

de ellas la libertad del hombre. Si se las purifica, las pasiones abren al hombre el camino hacia Dios con energías unificadas por la ascética y la gracia y, "si han recibido del Creador un orden y un principio (...), el límite de la virtud no tiene fin" (26/2, 37; 1068).

La última fase del camino es la perfección cristiana, que se desarrolla en los últimos siete peldaños de la Escala. Estos son los estadios más altos de la vida espiritual; los pueden alcanzar los "hesicastas", los solitarios, los que han llegado a la quietud y a la paz interior; pero esos estadios también son accesibles a los cenobitas más fervorosos. San Juan, siguiendo a los padres del desierto, de los tres primeros —sencillez, humildad y discernimiento— considera más importante el último, es decir, la capacidad de discernir. Todo comportamiento debe someterse al discernimiento, pues todo depende de las motivaciones profundas, que es necesario explorar. Aquí se entra en lo profundo de la persona y se trata de despertar en el eremita, en el cristiano, la sensibilidad espiritual y el "sentido del corazón", dones de Dios: "Como guía y regla de todo, después de Dios, debemos seguir nuestra conciencia" (26/1, 5; 1013). De esta forma se llega a la paz del alma, la hesychia, gracias a la cual el alma puede asomarse al abismo de los misterios divinos.

El estado de quietud, de paz interior, prepara al "hesicasta" a la oración, que en san Juan es doble: la "oración corporal" y la "oración del corazón". La primera es propia de quien necesita la ayuda de posturas del cuerpo: tender las manos, emitir gemidos, golpearse el pecho, etc. (15, 26; 900); la segunda es espontánea, porque es efecto del despertar de la sensibilidad espiritual, don de Dios a quien se dedica a la oración corporal. En san Juan toma el nombre de "oración de Jesús" (lesoû euché), y está constituida únicamente por la invocación del nombre de Jesús, una invocación continua como la respiración: "El recuerdo de Jesús se debe fundir con tu respiración; entonces descubrirás la utilidad de la hesychia", de la paz interior (27/2, 26; 1112). Al final, la oración se hace algo muy sencillo: la palabra "Jesús" se funde sencillamente con nuestra respiración.

El último peldaño de la escala (30), lleno de la "sobria embriaguez del Espíritu" se dedica a la suprema "trinidad de las virtudes": la fe, la esperanza y sobre todo la caridad. San Juan también habla de la caridad como eros (amor humano), figura de la unión matrimonial del alma con Dios. Y elige una vez más la imagen del fuego para expresar el ardor, la luz, la purificación del amor a Dios. La fuerza del amor humano puede volver a ser orientada hacia Dios, como sobre un olivo silvestre puede injertarse un olivo bueno (cf. Rm 11, 24) (15, 66; 893).

San Juan está convencido de que una experiencia intensa de este eros hace avanzar al alma más que la dura lucha contra las pasiones, porque es grande su poder. Por tanto, en nuestro camino prevalece lo positivo. Pero la caridad se ve también en relación estrecha con la esperanza: "La fuerza de la caridad es la esperanza: gracias a ella esperamos la recompensa de la caridad. (...) La esperanza es la puerta de la caridad. (...) La ausencia de la esperanza anula la caridad: a ella están vinculadas nuestras fatigas; por ella nos sostenemos en nuestros problemas; y gracias a ella nos envuelve la misericordia de Dios" (30, 16; 1157). La conclusión de la Escala contiene la síntesis de la obra con palabras que el autor pone en boca de Dios mismo: "Que esta escala te enseñe la disposición espiritual de las virtudes. Yo estoy en la cima de esta escala, como dijo aquel gran iniciado mío (san Pablo): "Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad" (1 Co 13, 13)" (30, 18; 1160).

En este punto, se impone una última pregunta: la Escala, obra escrita por un monje eremita que vivió hace mil cuatrocientos años, ¿puede decirnos algo a los hombres de hoy? El itinerario existencial de un hombre que vivió siempre en el monte Sinaí en un tiempo tan lejano, ¿puede ser de actualidad para nosotros? En un primer momento, parecería que la respuesta debiera ser "no", porque san Juan Clímaco está muy lejos de nosotros. Pero, si observamos un poco más de cerca, vemos que aquella vida monástica sólo es un gran símbolo de la vida bautismal, de la vida del cristiano. Muestra, por decirlo así, con letra grande lo que nosotros escribimos cada día con letra pequeña. Se trata de un símbolo profético que revela lo que es la vida del bautizado, en comunión con Cristo, con su muerte y su resurrección.

Para mí es particularmente importante el hecho de que el vértice de la "escala", los últimos peldaños, sean al mismo tiempo las virtudes fundamentales, iniciales, las más sencillas: la fe, la esperanza y la caridad. Esas virtudes no sólo son accesibles a los héroes morales, sino que son don de Dios para todos los bautizados: en ellas crece también nuestra vida. El inicio es también el final, el punto de partida es también el punto de llegada: todo el camino va hacia una realización cada vez más radical de la fe, la esperanza y la caridad. En estas virtudes está presente la ascensión. Fundamentalmente es la fe, porque esta virtud implica que yo renuncie a mi arrogancia, a mi pensamiento, a la pretensión de juzgar sólo por mí mismo, sin confiar en los demás.

Este camino hacia la humildad, hacia la infancia espiritual, es necesario: hace falta superar la actitud de arrogancia que lleva a decir: en mi tiempo, en el siglo XXI, yo sé mucho más de lo que sabían los que vivían entonces. Al contrario, es

preciso confiar solamente en la Sagrada Escritura, en la Palabra del Señor, asomarse con humildad al horizonte de la fe, para entrar así en la enorme vastedad del mundo universal, del mundo de Dios. De esta forma crece nuestra alma, y crece la sensibilidad del corazón hacia Dios.

Con razón dice san Juan Clímaco que sólo la esperanza nos capacita para vivir la caridad; la esperanza, por la que trascendemos las cosas de cada día; no esperamos el éxito en nuestros días terrenos, sino que esperamos al final la revelación de Dios mismo. Sólo en esta extensión de nuestra alma, en esta autotranscendencia, nuestra vida se engrandece y podemos soportar los cansancios y las desilusiones de cada día; sólo así podemos ser buenos con los demás sin esperar recompensa. Sólo con Dios, la gran esperanza a la que tiendo, puedo dar cada día los pequeños pasos de mi vida, aprendiendo así la caridad. En la caridad se esconde el misterio de la oración, del conocimiento personal de Jesús: una oración sencilla, que tiende sólo a tocar el corazón del Maestro divino. Así se abre el propio corazón, se aprende de él su misma bondad, su amor.

Por tanto, usemos esta "escala" de la fe, de la esperanza y de la caridad; así llegaremos a la verdadera vida.

**(2) San Beda el Venerable** *Miércoles 18 de febrero de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

El santo del que hablaremos hoy se llama Beda y nació en el nordeste de Inglaterra, exactamente en Northumbria, entre los años 672 y 673. Él mismo cuenta que sus parientes, a la edad de siete años, lo encomendaron al abad del cercano monasterio benedictino para que fuera educado: "En este monasterio —recuerda— desde entonces viví siempre, dedicándome intensamente al estudio de la Sagrada Escritura y, mientras observaba la disciplina de la Regla y la tarea diaria de cantar en la capilla, para mí siempre fue dulce aprender, enseñar o escribir" (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, v, 24).

De hecho, san Beda llegó a ser uno de los eruditos más insignes de la alta Edad Media, pues pudo acceder a los muchos manuscritos preciosos que le traían sus abades al volver de sus frecuentes viajes al continente y a Roma. La enseñanza y la fama de sus escritos le granjearon muchas amistades con las principales personalidades de su tiempo, que lo animaban a proseguir en su trabajo, del que tantos se beneficiaban. A pesar de enfermar, no dejó de trabajar, conservando siempre una alegría interior que se expresaba en la oración y en el canto. Concluyó su obra más importante, la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* con esta invocación: "Te ruego, oh buen Jesús, que benévolamente me has permitido acceder a las dulces palabras de tu sabiduría, concédeme, benigno, llegar un día hasta ti, fuente de toda sabiduría, y estar siempre ante tu rostro". La muerte le llegó el 26 de mayo del año 735: era el día de la Ascensión.

Las Sagradas Escrituras son la fuente constante de la reflexión teológica de san Beda. A partir de un cuidadoso estudio crítico del texto (nos ha llegado una copia del monumental *Codex Amiatinus* de la Vulgata, en el que trabajó san Beda), comenta la Biblia, leyéndola en clave cristológica, es decir, reúne dos cosas: por una parte, escucha lo que dice exactamente el texto —quiere realmente escuchar, comprender el texto mismo—; y, por otra, está convencido de que la clave para entender la Sagrada Escritura como única Palabra de Dios es Cristo y, con Cristo, a su luz, se entiende el Antiguo y el Nuevo Testamento como "una" Sagrada Escritura.

Las circunstancias del Antiguo y del Nuevo Testamento están unidas, son camino hacia Cristo, aunque estén expresadas con signos e instituciones diversas (lo que él llama concordia sacramentorum).

Por ejemplo, la tienda de la alianza que Moisés levantó en el desierto y el primer y segundo templo de Jerusalén son imágenes de la Iglesia, nuevo templo edificado sobre Cristo y los Apóstoles con piedras vivas, unidas por la caridad del Espíritu. Y del mismo modo que a la construcción del antiguo templo contribuyeron también los pueblos paganos, poniendo a disposición materiales preciosos y la experiencia técnica de sus maestros de obras, así a la edificación de la Iglesia contribuyen apóstoles y maestros procedentes no sólo de las antiguas estirpes judía, griega y latina, sino también de los nuevos pueblos, entre los cuales san Beda se complace en nombrar a los celtas irlandeses y los anglosajones. San Beda ve crecer la universalidad de la Iglesia, que no se limita a una cultura determinada, sino que se compone de todas las culturas del mundo, que deben abrirse a Cristo y encontrar en él su punto de llegada.

Otro tema recurrente en san Beda es la historia de la Iglesia. Tras haberse interesado por la época descrita en los Hechos de los Apóstoles, repasa la historia de los Padres y de los concilios, convencido de que la obra del Espíritu Santo continúa en la historia. En las *Chronica Maiora*, san Beda traza una cronología que se convertirá en la base del Calendario universal "ab incarnatione Domini". Por entonces se calculaba el tiempo desde la fundación de la ciudad de Roma. San Beda, viendo que el verdadero punto de referencia, el centro de la historia es el nacimiento de Cristo, nos dio este calendario que interpreta la historia partiendo de la encarnación del Señor. Registra los primeros seis concilios ecuménicos y su desarrollo, presentando fielmente la doctrina cristológica, mariológica y soteriológica, y denunciando las herejías monofisita, monotelita, iconoclasta y neo-pelagiana. Por último, escribió con rigor documental y pericia literaria la ya mencionada *Historia eclesiástica de los pueblos ingleses*, por la que se le ha reconocido como "el padre de la historiografía inglesa".

Las características de la Iglesia que san Beda puso de manifiesto son: a) la catolicidad como fidelidad a la tradición y al mismo tiempo apertura al desarrollo histórico, y como búsqueda de la unidad en la multiplicidad, en la diversidad de la historia y de las culturas, según las directrices que el Papa san Gregorio Magno había dado al apóstol de Inglaterra san Agustín de Canterbury; b) la apostolicidad y la romanidad: a este respecto, considera de primordial importancia convencer a todas las Iglesias irlandesas celtas y de los pictos a celebrar unitariamente la Pascua según el calendario romano. El *Cómputo* que

él elaboró científicamente para establecer la fecha exacta de la celebración pascual, y por tanto de todo el ciclo del año litúrgico, se ha convertido en el texto de referencia para toda la Iglesia católica.

San Beda fue también un insigne maestro de teología litúrgica. En las homilías sobre los evangelios dominicales y festivos desarrolló una verdadera mistagogia, educando a los fieles a celebrar gozosamente los misterios de la fe y a reproducirlos coherentemente en la vida, en espera de su plena manifestación al regreso de Cristo, cuando, con nuestros cuerpos glorificados, seremos admitidos en la procesión de las ofrendas en la liturgia eterna de Dios en el cielo. Siguiendo el "realismo" de las catequesis de san Cirilo, san Ambrosio y san Agustín, san Beda enseña que los sacramentos de la iniciación cristiana convierten a cada fiel "no sólo en cristiano sino en Cristo", pues cada vez que un alma fiel acoge y custodia con amor la Palabra de Dios, imitando a María, concibe y engendra nuevamente a Cristo. Y cada vez que un grupo de neófitos recibe los sacramentos pascales, la Iglesia se "auto-engendra", o con una expresión aún más audaz, la Iglesia se convierte en "madre de Dios", participando en la generación de sus hijos, por obra del Espíritu Santo.

Gracias a esta forma suya de hacer teología, mezclando Biblia, liturgia e historia, san Beda tiene un mensaje actual para los distintos "estados de vida": a) a los estudiosos (doctores ac doctrices) les recuerda dos tareas esenciales: escrutar las maravillas de la Palabra de Dios para presentarlas de forma atractiva a los fieles; y exponer las verdades dogmáticas evitando las complicaciones heréticas y ciñéndose a la "sencillez católica", con la actitud de los pequeños y humildes, a quienes Dios se complace en revelar los misterios del Reino; b) los pastores, por su parte, deben dar prioridad a la predicación, no sólo mediante el lenguaje verbal o hagiográfico, sino también valorando los iconos, las procesiones y las peregrinaciones. A estos san Beda les recomienda el uso de la lengua popular, como hace él mismo, explicando en northumbro el "Padre nuestro" y el "Credo", y prosiguiendo hasta el último día de su vida el comentario en lengua popular al Evangelio de san Juan; c) a las personas consagradas, que se dedican al Oficio divino, viviendo la alegría de la comunión fraterna y progresando en la vida espiritual mediante la ascesis y la contemplación, san Beda les recomienda cuidar el apostolado —nadie tiene el Evangelio sólo para sí mismo, sino que debe sentirlo como un don también para los demás-, sea colaborando con los obispos en las actividades pastorales de diverso tipo en favor de las jóvenes comunidades cristianas, sea estando disponibles para la misión evangelizadora entre los paganos, fuera del propio país, como "peregrini pro amore Dei".



San Beda, situándose en esta perspectiva, en el comentario al Cantar de los Cantares, presenta a la Sinagoga y a la Iglesia como colaboradoras en la difusión de la Palabra de Dios. Cristo Esposo quiere una Iglesia solícita, "bronceada por las fatigas de la evangelización" —aludiendo claramente a las palabras del Cantar de los Cantares (1, 5), donde la esposa dice: "Nigra sum sed formosa" ("Soy negra, pero hermosa")—, dedicada a labrar otros campos o viñas y establecer entre las nuevas poblaciones "no una tienda sino una morada estable", es decir, a insertar el Evangelio en el tejido social y en las instituciones culturales.

Desde esta perspectiva, el santo doctor exhorta a los fieles laicos a participar asiduamente en la instrucción religiosa, imitando a aquellas "insaciabiles multitudes evangélicas, que no dejaban a los apóstoles tiempo ni siquiera para tomar un bocado". Les enseña a orar continuamente, "reproduciendo en la vida lo que celebran en la liturgia", ofreciendo todos sus actos como sacrificio espiritual en unión con Cristo. A los padres de familia les explica que también ellos, en su pequeño ámbito doméstico, pueden ejercer "el oficio sacerdotal de pastores y guías", formando cristianamente a sus hijos, y afirma que conoce a muchos fieles —hombres y mujeres, casados o célibes— "capaces de una conducta irreprochable que, si se les acompaña oportunamente, podrían acercarse diariamente a la comunión eucarística" (Epist. ad Ecgberctum, ed. Plummer, p. 419).

La fama de santidad y sabiduría de que san Beda gozó ya en vida le llevó a recibir el título de "venerable". Así lo llamó también el Papa Sergio I, cuando, en el año 701, escribió a su abad pidiendo que lo hiciera venir temporalmente a Roma para consultarle cuestiones de interés universal. Después de su muerte, sus escritos se difundieron ampliamente en su patria y en el continente europeo. El gran misionero de Alemania, el obispo san Bonifacio († 754), pidió en muchas ocasiones al arzobispo de York y al abad de Wearmouth que hicieran transcribir algunas de sus obras y se las mandaran para que también él y sus compañeros pudieran gozar de la luz espiritual que emanaban.

Un siglo más tarde, Notkero Galbulo, abad de San Gallo († 912), reconociendo la extraordinaria influencia de san Beda, lo comparó con un nuevo sol que Dios había hecho surgir no desde Oriente, sino desde Occidente, para iluminar al mundo. Dejando aparte el énfasis retórico, es un hecho que, con sus obras, san Beda contribuyó eficazmente a la construcción de una Europa cristiana, en la que los diversos pueblos y culturas se amalgamaron entre sí, confiriéndole una fisonomía unitaria, inspirada en la fe cristiana.

Oremos para que también hoy haya personalidades de la categoría de san Beda, para mantener unido a todo el continente; oremos para que todos nosotros estemos dispuestos a redescubrir nuestras raíces comunes, para ser constructores de una Europa profundamente humana y auténticamente cristiana.

**(3) San Bonifacio** *Miércoles 11 de marzo de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

Hoy vamos a reflexionar sobre un gran misionero del siglo VIII, que difundió el cristianismo en Europa central, precisamente también en mi patria: san Bonifacio, que ha pasado a la historia como "el apóstol de los germanos". Poseemos muchas noticias sobre su vida gracias a la diligencia de sus biógrafos: nació en una familia anglosajona en Wessex alrededor del año 675 y fue bautizado con el nombre de Winfrido. Entró muy joven en un monasterio, atraído por el ideal monástico. Poseyendo notables capacidades intelectuales, parecía encaminado a una tranquila y brillante carrera de estudioso: fue profesor de gramática latina, escribió algunos tratados y compuso también varias poesías en latín.

Ordenado sacerdote cuando tenía cerca de treinta años, se sintió llamado al apostolado entre los paganos del continente. Gran Bretaña, su tierra, evangelizada apenas cien años antes por los benedictinos encabezados por san Agustín, mostraba una fe tan sólida y una caridad tan ardiente que enviaba misioneros a Europa central para anunciar allí el Evangelio. En el año 716, Winfrido, con algunos compañeros, se dirigió a Frisia (la actual Holanda), pero se encontró con la oposición del jefe local y el intento de evangelización fracasó. Volvió a su patria, pero no se desalentó: dos años después vino a Roma para hablar con el Papa Gregorio II y recibir directrices. El Papa, según el relato de un biógrafo, lo acogió "con el rostro sonriente y con la mirada llena de dulzura", y en los días siguientes mantuvo con él "coloquios importantes" (Willibaldo, *Vita S. Bonifatii*, ed. Levison, pp. 13-14) y, al final, tras haberle impuesto el nuevo nombre de Bonifacio, con cartas oficiales le encomendó la misión de predicar el Evangelio entre los pueblos de Alemania.

Confortado y sostenido por el apoyo del Papa, san Bonifacio se dedicó a la predicación del Evangelio en aquellas regiones, luchando contra los cultos paganos y reforzando las bases de la moralidad humana y cristiana. Con gran sentido del deber escribió en una de sus cartas: "Estamos firmes en la lucha en el día del Señor, porque han llegado días de aflicción y miseria... No somos perros mudos, ni observadores taciturnos, ni mercenarios que huyen ante los lobos. En cambio, somos pastores diligentes que velan por el rebaño de Cristo, que anuncian a las personas importantes y a las comunes, a los ricos y a los pobres, la voluntad de Dios... a tiempo y a destiempo" (*Epistulae*, 3, 352. 354: mgh).

Con su actividad incansable, con sus dotes organizadoras y con su carácter dúctil y amable, a pesar de su firmeza, san Bonifacio obtuvo grandes resultados. El Papa entonces "declaró que quería imponerle la dignidad episcopal, para que así pudiera corregir con mayor determinación y devolver al camino de la verdad a los equivocados, se sintiera apoyado por la mayor autoridad de la dignidad apostólica y fuera tanto más aceptado por todos en el oficio de la predicación cuanto más parecía que por este motivo había sido ordenado por el prelado apostólico" (Otloho, Vita S. Bonifatii, ed. Levison, lib. I, p. 127).

Fue el mismo Sumo Pontífice quien consagró "obispo regional" —es decir, para toda Alemania— a san Bonifacio, el cual retomó sus fatigas apostólicas en los territorios que se le confiaron y extendió su acción también a la Iglesia de la Galia: con gran prudencia restauró la disciplina eclesiástica, convocó varios sínodos para garantizar la autoridad de los sagrados cánones y reforzó la necesaria comunión con el Romano Pontífice: esta era una de sus principales preocupaciones. También los sucesores del Papa Gregorio II lo tuvieron en gran aprecio: Gregorio III lo nombró arzobispo de todas las tribus germánicas, le envió el palio y le dio facultad para organizar la jerarquía eclesiástica en aquellas regiones (cf. Epist. 28: S. Bonifatii Epistulae, ed. Tangl, Berolini 1916); el Papa Zacarías lo confirmó en su cargo y alabó su labor (cf. Epist. 51, 57, 58, 60, 68, 77, 80, 86, 87, 89: op. cit.); el Papa Esteban III, recién elegido, recibió de él una carta en la que le expresaba su adhesión filial (cf. Epist. 108: op. cit.).

El gran obispo, además de esta labor de evangelización y organización de la Iglesia mediante la fundación de diócesis y la celebración de sínodos, favoreció la fundación de varios monasterios, masculinos y femeninos, a fin de que fueran un faro para irradiar la fe y la cultura humana y cristiana en el territorio. De los cenobios benedictinos de su patria había llamado a monjes y monjas, que le prestaron una ayuda efficacísima y valiosa en la tarea de anunciar el Evangelio y de difundir las ciencias humanas y las artes entre las poblaciones.

En efecto, con razón consideraba que el trabajo por el Evangelio debía ser también trabajo en favor de una verdadera cultura humana. Sobre todo el monasterio de Fulda —fundado hacia el año 743— fue el corazón y el centro de irradiación de la espiritualidad y de la cultura religiosa: allí los monjes, en la oración, en el trabajo y en la penitencia, se esforzaban por tender a la santidad, se formaban en el estudio de las disciplinas sagradas y profanas, y se preparaban para el anuncio del Evangelio, para ser misioneros. Así pues, por mérito de san Bonifacio, de sus monjes y de sus monjas —también las mujeres desempeñaron un papel muy importante en esta obra de evangelización—

floreció asimismo la cultura humana que es inseparable de la fe y que revela su belleza.

San Bonifacio mismo nos ha dejado obras intelectuales significativas. Ante todo, su abundante epistolario, donde las cartas pastorales se alternan con las cartas oficiales y las de carácter privado, que revelan hechos sociales y sobre todo su rico temperamento humano y su profunda fe. También compuso un tratado de *Ars grammatica*, en el que explicaba las declinaciones, los verbos y la sintaxis del latín, pero que para él era también un instrumento para difundir la fe y la cultura. Además, le atribuyen una *Ars metrica*, es decir, una introducción a cómo hacer poesía, varias composiciones poéticas y, por último, una colección de 15 sermones.

Aunque ya era de edad avanzada —tenía alrededor de 80 años— se preparó para una nueva misión evangelizadora: con cerca de cincuenta monjes volvió a Frisia, donde había comenzado su obra. Casi como presagio de su muerte inminente, aludiendo al viaje de la vida, escribió al obispo Lullo, su discípulo y sucesor en la sede de Maguncia: "Deseo llevar a término el propósito de este viaje; de ningún modo puedo renunciar al deseo de partir. Está cerca el día de mi fin y se aproxima el tiempo de mi muerte; abandonando los despojos mortales, subiré al premio eterno. Pero tú, hijo queridísimo, exhorta sin cesar al pueblo a salir del laberinto del error, lleva a término la edificación de la basílica de Fulda, ya comenzada, y en ella sepulta mi cuerpo envejecido por largos años de vida" (Willibaldo, *Vita S. Bonifatii*, ed. cit., p. 46).

El 5 de junio del año 754, al comenzar la celebración de la misa en Dokkum (actualmente, en el norte de Holanda), fue asaltado por una banda de paganos. Avanzando con frente serena, «prohibió a los suyos que combatieran diciendo: "Cesad, hijos, de combatir, abandonad la guerra, porque el testimonio de la Escritura nos advierte que no devolvamos mal por mal, sino bien por mal. Este es el día deseado hace tiempo; ha llegado el tiempo de nuestro fin. ¡Ánimo en el Señor!"» (ib., pp. 49-50). Fueron sus últimas palabras antes de caer bajo los golpes de sus agresores. Los restos mortales del obispo mártir fueron llevados al monasterio de Fulda, donde recibieron digna sepultura. Ya uno de sus primeros biógrafos dio este juicio sobre él: "El santo obispo Bonifacio puede llamarse padre de todos los habitantes de Alemania, porque fue el primero en engendrarlos para Cristo con la palabra de su santa predicación, los confirmó con el ejemplo y, por último, dio la vida por ellos, y no puede haber caridad mayor que esta" (Otloho, *Vita S. Bonifatii*, ed. cit., lib. I, p. 158).

A distancia de siglos, ¿qué mensaje podemos recoger de la enseñanza y de la prodigiosa actividad de este gran misionero y mártir? Una primera evidencia se impone a quien se acerca a san Bonifacio: la centralidad de la Palabra de Dios, vivida e interpretada en la fe de la Iglesia, Palabra que él vivió, predicó, testimonió hasta el don supremo de sí mismo en el martirio. Era tan ardiente su celo por la Palabra de Dios que sentía la urgencia y el deber de llevarla a los demás, incluso con riesgo personal suyo. En ella apoyaba la fe a cuya difusión se había comprometido solemnemente en el momento de su consagración episcopal: "Profeso íntegramente la pureza de la santa fe católica y con la ayuda de Dios quiero permanecer en la unidad de esta fe, en la que sin duda alguna está toda la salvación de los cristianos" (Epist. 12, en S. Bonifatii Epistolae, ed. cit., p. 29).

La segunda evidencia, muy importante, que emerge de la vida de san Bonifacio es su fiel comunión con la Sede apostólica, que era un punto firme y central de su trabajo misionero; siempre conservó esta comunión como norma de su misión y la dejó casi como su testamento.

En una carta al Papa Zacarías afirma: "Yo no dejo nunca de invitar y de someter a la obediencia de la Sede apostólica a aquellos que quieren permanecer en la fe católica y en la unidad de la Iglesia romana, y a todos aquellos que en esta misión Dios me da como oyentes y discípulos" (Epist. 50: en ib. p. 81). Fruto de este empeño fue el firme espíritu de cohesión en torno al Sucesor de Pedro que san Bonifacio transmitió a las Iglesias en su territorio de misión, uniendo a Inglaterra, Alemania y Francia con Roma, y contribuyendo así de modo decisivo a poner las raíces cristianas de Europa que habrían de producir frutos fecundos en los siglos sucesivos.

San Bonifacio merece nuestra atención también por una tercera característica: promovió el encuentro entre la cultura romano-cristiana y la cultura germánica. En efecto, sabía que humanizar y evangelizar la cultura era parte integrante de su misión de obispo. Transmitiendo el antiguo patrimonio de valores cristianos, implantó en las poblaciones germánicas un nuevo estilo de vida más humano, gracias al cual se respetaban mejor los derechos inalienables de la persona. Como auténtico hijo de san Benito, supo unir oración y trabajo (manual e intelectual), pluma y arado.

El valiente testimonio de san Bonifacio es una invitación para todos a acoger en nuestra vida la Palabra de Dios como punto de referencia esencial, a amar apasionadamente a la Iglesia, a sentirnos corresponsables de su futuro, a buscar

la unidad en torno al Sucesor de Pedro. Al mismo tiempo, nos recuerda que el cristianismo, favoreciendo la difusión de la cultura, promueve el progreso del hombre. A nosotros nos corresponde ahora estar a la altura de un patrimonio tan prestigioso y hacerlo fructificar para bien de las futuras generaciones.

Me impresiona siempre su celo ardiente por el Evangelio: a los cuarenta años abandonó una vida monástica tranquila y fructífera, una vida de monje y profesor, para anunciar el Evangelio a los sencillos, a los bárbaros; a los ochenta años, una vez más, fue a una zona donde preveía su martirio. Comparando su fe ardiente, su celo por el Evangelio, con nuestra fe a menudo tan tibia y burocrática, vemos qué debemos hacer y cómo renovar nuestra fe, para dar como don a nuestro tiempo la perla preciosa del Evangelio.

**(4) Ambrosio Auperto** *Miércoles 22 de abril de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

La Iglesia vive en las personas, y quien quiere conocer a la Iglesia, comprender su misterio, debe considerar a las personas que han vivido y viven su mensaje, su misterio. Por ello, desde hace mucho tiempo, en las catequesis de los miércoles hablo de personas de las que podemos aprender lo que es la Iglesia. Comenzamos con los Apóstoles y los Padres de la Iglesia, y poco a poco hemos llegado hasta el siglo VIII, el período de Carlomagno. Hoy voy a hablar de Ambrosio Auperto, un autor más bien desconocido; en efecto, sus obras fueron atribuidas, en gran parte, a otros personajes más conocidos, desde san Ambrosio de Milán hasta san Ildefonso, para no hablar de las que los monjes de Montecassino creyeron que debían atribuir a la pluma de un abad suyo del mismo nombre, que vivió casi un siglo más tarde.

Prescindiendo de alguna breve alusión autobiográfica insertada en su gran comentario al Apocalipsis, tenemos pocas noticias ciertas sobre su vida. Sin embargo, la atenta lectura de las obras cuya paternidad la crítica ha ido reconociendo poco a poco, permite descubrir en su enseñanza un tesoro teológico y espiritual valioso también para nuestro tiempo.

Ambrosio Auperto, nacido en Provenza de una familia distinguida, según su tardío biógrafo Juan fue a la corte del rey franco Pipino el Breve donde, además del cargo de oficial, desarrolló de alguna forma también el de preceptor del futuro emperador Carlomagno.

Probablemente en el séquito del Papa Esteban II, que entre los años 753-754 acudió a la corte franca, Auperto llegó a Italia y visitó la famosa abadía benedictina de San Vicente, en las fuentes del Volturno, en el ducado de Benevento. Esa abadía, fundada a inicios de aquel siglo por los tres hermanos beneventanos Paldón, Tatón y Tasón, era conocida como oasis de cultura clásica y cristiana. Poco después de su visita, Ambrosio Auperto decidió abrazar la vida religiosa y entró en aquel monasterio, donde pudo formarse de modo adecuado, sobre todo en el campo de la teología y la espiritualidad, según la tradición de los Padres.

Hacia el año 761 fue ordenado sacerdote y el 4 de octubre del año 777 fue elegido abad con el apoyo de los monjes francos, mientras que le eran



contrarios los longobardos, favorables al longobardo Potón. La tensión, de trasfondo nacionalista, no se calmó en los meses sucesivos, con la consecuencia de que al año siguiente, el 778, Auperto pensó en dimitir y marcharse con algunos monjes francos a Spoleto, donde podía contar con la protección de Carlomagno. A pesar de ello, las disensiones en el monasterio de San Vicente no cesaron, y algunos años después, cuando a la muerte del abad que sucedió a Auperto fue elegido precisamente Potón (año 782), el conflicto volvió a encenderse y se llegó a la denuncia del nuevo abad ante Carlomagno. Este remitió a los contendientes al tribunal del Pontífice, el cual los convocó a Roma. Llamó también como testigo a Auperto que, sin embargo, durante el viaje murió repentinamente, quizá asesinado, el 30 de enero del año 784.

Ambrosio Auperto fue monje y abad en una época marcada por fuertes tensiones políticas, que repercutían también en la vida interna de los monasterios. De ello se hace eco frecuentemente y con preocupación en sus escritos. Por ejemplo, denuncia la contradicción entre la espléndida apariencia externa de los monasterios y la tibieza de los monjes: seguramente esta crítica se dirigía también a su propia abadía. Para ella escribió la *Vida de los tres fundadores*, con la clara intención de ofrecer a la nueva generación de monjes un punto de referencia con el cual confrontarse.

Una finalidad semejante tenía también el pequeño tratado ascético *Conflictus vitiorum et virtutum* ("Conflicto entre los vicios y las virtudes"), que obtuvo gran éxito en la Edad Media y se publicó en 1473 en Utrecht bajo el nombre de san Gregorio Magno y un año después en Estrasburgo bajo el nombre de san Agustín. En él Ambrosio Auperto pretendía enseñar a los monjes de modo concreto cómo afrontar el combate espiritual día a día. De modo significativo, no aplica la afirmación de 2 Tm 3,12: "Todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo Jesús, sufrirán persecuciones", a la persecución externa, sino al asalto que el cristiano debe sufrir en su interior por parte de las fuerzas del mal. Se presentan en una especie de disputa 24 parejas de combatientes: cada vicio trata de embaucar al alma con razonamientos sutiles, mientras que la virtud respectiva rebate esas insinuaciones utilizando sobre todo palabras de la Escritura.

En este tratado sobre el conflicto entre vicios y virtudes, Auperto contrapone a la cupiditas (la codicia) el contemptus mundi (el desprecio del mundo), que se convierte en una figura importante en la espiritualidad de los monjes. Este desprecio del mundo no es un desprecio de la creación, de la belleza y de la bondad de la creación y del Creador, sino un desprecio de la falsa visión del mundo que nos presenta e insinúa precisamente la codicia. Esta nos insinúa

que el "tener" sería el sumo valor de nuestro ser, de nuestro vivir en el mundo, para parecer importantes. Así falsifica la creación del mundo y destruye el mundo.

Aupertio observa también que el afán de ganancias de los ricos y los poderosos de la sociedad de su tiempo existe también en el interior de las almas de los monjes; por ello, escribió un tratado titulado *De cupiditate*, en el que, con el apóstol san Pablo, denuncia desde el inicio la codicia como la raíz de todos los males. Escribe: "Desde el suelo de la tierra diversas espinas agudas brotan de varias raíces; en el corazón del hombre, en cambio, los piquetes de todos los vicios proceden de una única raíz, la codicia" (*De cupiditate* 1: CCCM 27 b, p. 963). Este relieve revela toda su actualidad a la luz de la presente crisis económica mundial. Vemos que precisamente de esta raíz de la codicia ha nacido esta crisis. Ambrosio imagina la objeción que los ricos y los poderosos podrían aducir diciendo: nosotros no somos monjes; para nosotros no valen ciertas exigencias ascéticas. Y responde: "Es verdad lo que decís, pero también para vosotros vale el camino angosto y estrecho, según la manera de vuestro estado de vida y en la medida de vuestras fuerzas, porque el Señor sólo propuso dos puertas y dos caminos (es decir, la puerta estrecha y la ancha, el camino angosto y el cómodo); no indicó una tercera puerta o un tercer camino" (l.c., p. 978).

Ve claramente que los estilos de vida son muy distintos. Pero también para el hombre de este mundo, también para el rico vale el deber de combatir contra la codicia, contra el afán de poseer, de aparecer, contra el falso concepto de libertad como facultad de disponer de todo según el propio arbitrio. También el rico debe encontrar el auténtico camino de la verdad, del amor y, así, de la vida recta. Por eso, Aupertio, como prudente pastor de almas, al final de su predicación penitencial, sabe decir una palabra de consuelo: "No he hablado contra los codiciosos, sino contra la codicia, no contra la naturaleza, sino contra el vicio" (l.c., p. 981).

La obra más importante de Ambrosio Aupertio es seguramente su comentario en diez libros al Apocalipsis, que constituye, después de siglos, el primer comentario amplio en el mundo latino al último libro de la Sagrada Escritura. Esta obra fue fruto de un trabajo de muchos años, llevado a cabo en dos etapas entre los años 758 y 767, por tanto antes de su elección como abad. En el prólogo indica con precisión sus fuentes, lo cual no era normal en absoluto en la Edad Media. A través de su fuente quizás más significativa, el comentario del obispo Primasio Adrumetano, redactado hacia la mitad del siglo VI, Aupertio entra en contacto con la interpretación del Apocalipsis que había dejado el

africano Ticonio, el cual vivió una generación antes de san Agustín. No era católico: pertenecía a la Iglesia cismática donatista; sin embargo, era un gran teólogo. En este comentario vio reflejado, sobre todo en el Apocalipsis, el misterio de la Iglesia.

Ticonio había llegado a la convicción de que la Iglesia era un cuerpo compuesto de dos partes: una, dice él, pertenece a Cristo; pero la otra parte de la Iglesia pertenece al diablo. San Agustín leyó este comentario y lo aprovechó, pero subrayó fuertemente que la Iglesia está en las manos de Cristo, sigue siendo su Cuerpo, formando con él un solo sujeto, partícipe de la mediación de la gracia. Por eso, subraya que la Iglesia nunca puede separarse de Jesucristo.

En su lectura del Apocalipsis, semejante a la de Ticonio, Aupertio no se interesa tanto de la segunda venida de Cristo al final de los tiempos, cuanto de las consecuencias que se derivan para la Iglesia del presente de su primera venida, la encarnación en el seno de la Virgen María. Y nos dice unas palabras muy importantes: en realidad Cristo "debe nacer, morir y resucitar cada día en nosotros, que somos su Cuerpo" (In Apoc. III: CCCM 27, p. 205). En el contexto de la dimensión mística propia de todo cristiano, él contempla a María como modelo de la Iglesia, modelo para todos nosotros, porque también en nosotros y entre nosotros debe nacer Cristo. Siguiendo a los Padres que veían en la "mujer vestida de sol" de Ap 12,1 la imagen de la Iglesia, Aupertio argumenta: "La bienaventurada y piadosa Virgen.... diariamente da a luz nuevos pueblos, con los cuales se forma el Cuerpo general del Mediador.

Por tanto, no debe sorprender que ella, en cuyo bendito seno la Iglesia misma mereció ser unida a su Cabeza, represente la imagen de la Iglesia".

En este sentido Aupertio considera que la Virgen María desempeña un papel decisivo en la obra de la Redención (cf. también sus homilías In purificatione s. Mariae e In adsumptione s. Mariae). Su gran veneración y su profundo amor a la Madre de Dios le inspiran a veces formulaciones que de alguna forma anticipan las de san Bernardo y de la mística franciscana, pero sin desviarse hacia formas discutibles de sentimentalismo, porque él no separa nunca a María del misterio de la Iglesia. Por eso, con razón, Ambrosio Aupertio es considerado el primer gran mariólogo de Occidente.

Él cree que la piedad -que, según él, debe liberar al alma del apego a los placeres terrenos y transitorios- debe ir unida al profundo estudio de las

ciencias sagradas, sobre todo la meditación de las Sagradas Escrituras, que define "cielo profundo, abismo insondable" (In Apoc. IX). En la hermosa oración con la que concluye su comentario al Apocalipsis, subrayando la prioridad que en toda búsqueda teológica de la verdad corresponde al amor, se dirige a Dios con estas palabras: "Cuando te escrutamos intelectualmente, no te descubrimos como eres verdaderamente; en cambio, cuando te amamos, te alcanzamos".

Hoy podemos constatar que Ambrosio Aupertio vivió en un tiempo de fuerte manipulación política de la Iglesia, en la que el nacionalismo y el tribalismo habían desfigurado el rostro de la Iglesia. Pero él, en medio de todas esas dificultades, que experimentamos también nosotros, supo descubrir el verdadero rostro de la Iglesia en María, en los santos. De este modo, supo entender lo que significa ser católico, ser cristiano, vivir de la Palabra de Dios, entrar en este abismo y así vivir el misterio de la Madre de Dios: dar vida de nuevo a la Palabra de Dios, ofrecer a la Palabra de Dios la propia carne en el tiempo presente. Y con todo su conocimiento teológico, con toda la profundidad de su ciencia, Aupertio supo comprender que con la simple investigación teológica no se puede conocer a Dios tal como es en realidad.

Sólo el amor lo alcanza. Escuchemos este mensaje y oremos al Señor para que nos ayude a vivir el misterio de la Iglesia hoy, en nuestro tiempo.

**(5) San Germán de Constantinopla** *Miércoles 29 de abril de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

El patriarca san Germán de Constantinopla, del que quiero hablar hoy, no pertenece a las figuras más representativas del mundo cristiano oriental de lengua griega y, sin embargo, su nombre aparece con cierta solemnidad en la lista de los grandes defensores de las imágenes sagradas, redactada en el segundo concilio de Nicea, séptimo ecuménico (787). La Iglesia griega celebra su fiesta en la liturgia del 12 de mayo. San Germán desempeñó un papel significativo en la compleja historia de la lucha por las imágenes, durante la llamada crisis iconoclasta: supo resistir muy bien a las presiones de un emperador iconoclasta, es decir, adversario de las imágenes, como fue León III.

Durante el patriarcado de san Germán (715-730), la capital del imperio bizantino, Constantinopla, sufrió un peligrosísimo asedio por parte de los sarracenos. En aquella ocasión (717-718) se organizó una solemne procesión en la ciudad con la ostensión de la imagen de la Madre de Dios, la Theotokos, y de la reliquia de la santa cruz, para invocar de lo alto la defensa de la ciudad. De hecho, Constantinopla fue librada del asedio. Los adversarios decidieron desistir para siempre de la idea de establecer su capital en la ciudad símbolo del Imperio cristiano y el agradecimiento por la ayuda divina fue muy grande en el pueblo.

El patriarca san Germán, tras aquel acontecimiento, se convenció de que la intervención de Dios debía considerarse una aprobación evidente de la piedad mostrada por el pueblo hacia las santas imágenes. En cambio, fue de parecer completamente distinto el emperador León III, que precisamente ese año (717) fue entronizado como emperador indiscutido en la capital, en la que reinó hasta el año 741. Después de la liberación de Constantinopla y de una nueva serie de victorias, el emperador cristiano comenzó a manifestar cada vez más abiertamente la convicción de que la consolidación del Imperio debía comenzar precisamente por una reforma de las manifestaciones de la fe, con particular referencia al riesgo de idolatría al que, a su parecer, el pueblo estaba expuesto a causa del culto excesivo a las imágenes.

De nada valió que el patriarca san Germán recordara la tradición de la Iglesia y la eficacia efectiva de algunas imágenes, que eran reconocidas unánimemente como "milagrosas". El emperador se mantuvo siempre inamovible en la

aplicación de su proyecto restaurador, que preveía la eliminación de las imágenes. Y cuando el 7 de enero del año 730, en una reunión pública, tomó abiertamente postura contra el culto a las imágenes, san Germán no quiso en absoluto plegarse a la voluntad del emperador en cuestiones que él consideraba decisivas para la fe ortodoxa, a la cual según él pertenecía precisamente el culto, el amor a las imágenes.

Como consecuencia de eso, san Germán se vio forzado a dimitir como patriarca, auto-condenándose al exilio en un monasterio donde murió olvidado por todos. Su nombre volvió a aparecer precisamente en el segundo concilio de Nicea (787), cuando los padres ortodoxos decidieron a favor de las imágenes, reconociendo los méritos de san Germán.

El patriarca san Germán cuidaba con esmero las celebraciones litúrgicas y, durante cierto tiempo, fue considerado también el instaurador de la fiesta del Akátistos. Como es sabido, el Akátistos es un antiguo y famoso himno compuesto en ámbito bizantino y dedicado a la Theotokos, la Madre de Dios. A pesar de que desde el punto de vista teológico no se puede calificar a san Germán como un gran pensador, algunas de sus obras tuvieron cierta resonancia sobre todo por ciertas intuiciones suyas sobre la mariología.

De él se han conservado varias homilías de tema mariano, y algunas de ellas han marcado profundamente la piedad de enteras generaciones de fieles, tanto en Oriente como en Occidente. Sus espléndidas Homilías sobre la Presentación de María en el templo son testimonios aún vivos de la tradición no escrita de las Iglesias cristianas. Generaciones de monjas, de monjes y de miembros de numerosísimos institutos de vida consagrada siguen encontrando aún hoy en esos textos tesoros preciosísimos de espiritualidad.

Siguen suscitando admiración algunos textos mariológicos de san Germán que forman parte de las homilías pronunciadas In SS. Deiparae dormitionem, festividad correspondiente a nuestra fiesta de la Asunción. Entre estos textos el Papa Pío XII utilizó uno que engarzó como una perla en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* (1950), con la que declaró dogma de fe la Asunción de María. El Papa Pío XII citó este texto en esa constitución, presentándolo como uno de los argumentos en favor de la fe permanente de la Iglesia en la Asunción corporal de María al cielo.

San Germán escribe: "¿Podía suceder, santísima Madre de Dios, que el cielo y la tierra se sintieran honrados por tu presencia, y tú, con tu partida, dejaras a los hombres privados de tu protección? No. Es imposible pensar eso. De hecho, como cuando estabas en el mundo no te sentías extraña a las realidades del cielo, así tampoco después de haber emigrado de este mundo te has sentido alejada de la posibilidad de comunicar en espíritu con los hombres. (...) No has abandonado a aquellos a los que has garantizado la salvación, pues (...) tu espíritu vive eternamente, y tu carne no sufrió la corrupción del sepulcro. Tú, oh Madre, estás cerca de todos y a todos proteges y, aunque nuestros ojos no puedan verte, con todo sabemos, oh santísima, que tú vives en medio de todos nosotros y que te haces presente de las formas más diversas... Tú (María), como está escrito, apareces en belleza, y tu cuerpo virginal es todo santo, todo casto, todo casa de Dios, de forma que, también por esto, es preciso que sea inmune de resolverse en polvo. Es inmutable, pues lo que en él era humano fue asumido hasta convertirse en incorruptible; y debe permanecer vivo y gloriosísimo, incólume y dotado de la plenitud de la vida. De hecho era imposible que quedara encerrada en el sepulcro de los muertos aquella que se había convertido en vaso de Dios y templo vivo de la santísima divinidad del Unigénito. Por otra parte, nosotros creemos con certeza que tú sigues caminando con nosotros" (PG 98, col. 344 B 346 B, passim).

Se ha dicho que para los bizantinos el decoro de la forma retórica en la predicación, y más aún en los himnos o composiciones poéticas que llaman troparios, es tan importante en la celebración litúrgica como la belleza del edificio sagrado en el que esta tiene lugar. Según esa tradición, el patriarca san Germán es uno de los que han contribuido en mayor medida a tener viva esta convicción, es decir, que la belleza de la palabra, del lenguaje, debe coincidir con la belleza del edificio y de la música.

Para concluir, quiero citar las palabras inspiradas con las que san Germán califica a la Iglesia al inicio de esta pequeña obra de arte: "La Iglesia es templo de Dios, espacio sagrado, casa de oración, convocación de pueblo, cuerpo de Cristo. (...) Es el cielo en la tierra, donde Dios trascendente habita como en su casa y pasea por ella, pero es también imagen realizada (antitypos) de la crucifixión, de la tumba y de la resurrección. (...) La Iglesia es la casa de Dios en la que se celebra el sacrificio místico vivificante y, al mismo tiempo, la parte más íntima del santuario y gruta santa. Dentro de ella se encuentran el sepulcro y la mesa, alimentos para el alma y garantías de vida. En ella se encuentran, por último, las verdaderas perlas preciosas que son los dogmas divinos de la enseñanza impartida directamente por el Señor a sus discípulos" (PG 98, col. 384B385A).

Al final queda la pregunta: ¿qué nos dice hoy este santo, bastante distante de nosotros cronológica y también culturalmente? Creo que fundamentalmente tres cosas. La primera: en cierto modo Dios es visible en el mundo, en la Iglesia, y debemos aprender a percibirlo. Dios ha creado al hombre a su imagen, pero esta imagen ha sido cubierta de la gran suciedad del pecado, a consecuencia de la cual casi ya no se veía a Dios en ella. Así el Hijo de Dios se hizo verdadero hombre, imagen perfecta de Dios; así en Cristo podemos contemplar también el rostro de Dios y aprender a ser verdaderos hombres, verdaderas imágenes de Dios. Cristo nos invita a imitarlo, a ser semejantes a él, para que en cada hombre se refleje de nuevo el rostro de Dios, la imagen de Dios.

A decir verdad, en el Decálogo Dios había prohibido hacer imágenes de él, pero esto fue por las tentaciones de idolatría a las que el creyente podía estar expuesto en un contexto de paganismo. Sin embargo, desde que Dios se hizo visible en Cristo mediante la encarnación, es legítimo reproducir el rostro de Cristo. Las imágenes santas nos enseñan a ver a Dios en la figuración del rostro de Cristo. Por consiguiente, después de la encarnación del Hijo de Dios resulta posible ver a Dios en las imágenes de Cristo y también en el rostro de los santos, en el rostro de todos los hombres en los que resplandece la santidad de Dios.

La segunda es la belleza y la dignidad de la liturgia. Celebrar la liturgia conscientes de la presencia de Dios, con la dignidad y la belleza que permite ver en cierto modo su esplendor, es tarea de todo cristiano formado en su fe.

La tercera es amar a la Iglesia. Precisamente a propósito de la Iglesia, los hombres tendemos a ver sobre todo sus pecados, lo negativo; pero, con la ayuda de la fe, que nos hace capaces de ver de forma auténtica, podemos también redescubrir en ella, hoy y siempre, la belleza divina.

Dios se hace presente en la Iglesia; se nos ofrece en la sagrada Eucaristía y permanece presente para la adoración. En la Iglesia Dios habla con nosotros, en la Iglesia "Dios pasea con nosotros", como dice san Germán. En la Iglesia recibimos el perdón de Dios y aprendemos a perdonar.

Pidamos a Dios que nos enseñe a ver en la Iglesia su presencia, su belleza, a ver su presencia en el mundo, y que nos ayude a reflejar también nosotros su luz.



**(6) San Juan Damasceno** *Miércoles 6 de mayo de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

Hoy quiero hablar de san Juan Damasceno, un personaje destacado en la historia de la teología bizantina, un gran doctor en la historia de la Iglesia universal. Es, sobre todo, un testigo ocular del paso de la cultura griega y siriaca, compartida por la parte oriental del Imperio bizantino, a la cultura del islam, que se abrió espacio con sus conquistas militares en el territorio reconocido habitualmente como Oriente Medio o Próximo. Juan, nacido en una familia cristiana rica, aún joven asumió el cargo —quizá ocupado también por su padre— de responsable económico del califato. Sin embargo, muy pronto, insatisfecho de la vida de la corte, escogió la vocación monástica, entrando en el monasterio de San Sabas, situado cerca de Jerusalén. Era alrededor del año 700. Sin alejarse nunca del monasterio, se dedicó con todas sus fuerzas a la ascesis y a la actividad literaria, aunque no desdeñó la actividad pastoral, de la que dan testimonio sobre todo sus numerosas Homilías. Su memoria litúrgica se celebra el 4 de diciembre. El Papa León XIII lo proclamó doctor de la Iglesia universal en 1890.

En Oriente se recuerdan de él sobre todo los tres Discursos contra quienes calumnian las imágenes santas, que fueron condenados, después de su muerte, por el concilio iconoclasta de Hieria (754). Sin embargo, estos discursos fueron también el motivo principal de su rehabilitación y canonización por parte de los Padres ortodoxos convocados al segundo concilio de Nicea (787), séptimo ecuménico. En estos textos se pueden encontrar los primeros intentos teológicos importantes de legitimación de la veneración de las imágenes sagradas, uniéndolas al misterio de la encarnación del Hijo de Dios en el seno de la Virgen María.

San Juan Damasceno fue, además, uno de los primeros en distinguir, en el culto público y privado de los cristianos, entre la adoración (latreia) y la veneración (proskynesis): la primera sólo puede dirigirse a Dios, sumamente espiritual; la segunda, en cambio, puede utilizar una imagen para dirigirse a aquel que es representado en esa imagen. Obviamente, el santo no puede en ningún caso ser identificado con la materia de la que está compuesta la imagen. Esta distinción se reveló en seguida muy importante para responder de modo cristiano a aquellos que pretendían como universal y perenne la observancia de la severa prohibición del Antiguo Testamento de utilizar las imágenes en el

culto. Esta era la gran discusión también en el mundo islámico, que acepta esta tradición judía de la exclusión total de imágenes en el culto.

En cambio los cristianos, en este contexto, han discutido sobre el problema y han encontrado la justificación para la veneración de las imágenes.

San Juan Damasceno escribe: "En otros tiempos Dios no había sido representado nunca en una imagen, al ser incorpóreo y no tener rostro. Pero dado que ahora Dios ha sido visto en la carne y ha vivido entre los hombres, yo represento lo que es visible en Dios. Yo no venero la materia, sino al creador de la materia, que se hizo materia por mí y se dignó habitar en la materia y realizar mi salvación a través de la materia. Por ello, nunca cesaré de venerar la materia a través de la cual me ha llegado la salvación. Pero de ningún modo la venero como si fuera Dios. ¿Cómo podría ser Dios aquello que ha recibido la existencia a partir del no ser? (...) Yo venero y respeto también todo el resto de la materia que me ha procurado la salvación, en cuanto que está llena de energías y de gracias santas. ¿No es materia el madero de la cruz tres veces bendita? (...) ¿Y no son materia la tinta y el libro santísimo de los Evangelios? ¿No es materia el altar salvífico que nos proporciona el pan de vida? (...) Y antes que nada, ¿no son materia la carne y la sangre de mi Señor? O se debe suprimir el carácter sagrado de todo esto, o se debe conceder a la tradición de la Iglesia la veneración de las imágenes de Dios y la de los amigos de Dios que son santificados por el nombre que llevan, y que por esta razón habita en ellos la gracia del Espíritu Santo. Por tanto, no se ofenda a la materia, la cual no es despreciable, porque nada de lo que Dios ha hecho es despreciable" (*Contra imaginum calumniatores*, I, 16, ed. Kotter, pp. 89-90).

Vemos que, a causa de la encarnación, la materia aparece como divinizada, es considerada morada de Dios. Se trata de una nueva visión del mundo y de las realidades materiales. Dios se ha hecho carne y la carne se ha convertido realmente en morada de Dios, cuya gloria resplandece en el rostro humano de Cristo. Por consiguiente, las invitaciones del Doctor oriental siguen siendo de gran actualidad, teniendo en cuenta la grandísima dignidad que la materia recibió en la Encarnación, pues por la fe pudo convertirse en signo y sacramento eficaz del encuentro del hombre con Dios.

Así pues, san Juan Damasceno es testigo privilegiado del culto de las imágenes, que ha sido uno de los aspectos característicos de la teología y de la espiritualidad oriental hasta hoy. Sin embargo, es una forma de culto que pertenece simplemente a la fe cristiana, a la fe en el Dios que se hizo carne y

se hizo visible. La doctrina de san Juan Damasceno se inserta así en la tradición de la Iglesia universal, cuya doctrina sacramental prevé que elementos materiales tomados de la naturaleza puedan ser instrumentos de la gracia en virtud de la invocación (epiclesis) del Espíritu Santo, acompañada por la confesión de la fe verdadera.

En unión con estas ideas de fondo san Juan Damasceno pone también la veneración de las reliquias de los santos, basándose en la convicción de que los santos cristianos, al haber sido hechos partícipes de la resurrección de Cristo, no pueden ser considerados simplemente "muertos". Enumerando, por ejemplo, aquellos cuyas reliquias o imágenes son dignas de veneración, san Juan precisa en su tercer discurso en defensa de las imágenes: "Ante todo (veneramos) a aquellos en quienes ha habitado Dios, el único santo, que mora en los santos (cf. Is 57, 15), como la santa Madre de Dios y todos los santos. Estos son los que, en la medida de lo posible, se han hecho semejantes a Dios con su voluntad y por la inhabitación y la ayuda de Dios, son llamados realmente dioses (cf. Sal 82, 6), no por naturaleza, sino por contingencia, como el hierro al rojo vivo es llamado fuego, no por naturaleza sino por contingencia y por participación del fuego. De hecho dice: "Seréis santos, porque yo soy santo" (Lv 19, 2)" (III, 33, col. 1352A).

Por eso, después de una serie de referencias de este tipo, san Juan Damasceno, podía deducir serenamente: "Dios, que es bueno y superior a toda bondad, no se contentó con la contemplación de sí mismo, sino que quiso que hubiera seres beneficiados por él que pudieran llegar a ser partícipes de su bondad; por ello, creó de la nada todas las cosas, visibles e invisibles, incluido el hombre, realidad visible e invisible. Y lo creó pensándolo y realizándolo como un ser capaz de pensamiento (*ennoema ergon*) enriquecido por la palabra (*logos[i] sympleroumenon*) y orientado hacia el espíritu (*pneumati teleioumenon*)" (II, 2: PG 94, col. 865A). Y para aclarar aún más su pensamiento, añade: "Es necesario asombrarse (*thaumazein*) de todas las obras de la providencia (*tes pronoias erga*), alabarlas todas y aceptarlas todas, superando la tentación de señalar en ellas aspectos que a muchos parecen injustos o inicuos (*adika*); admitiendo, en cambio, que el proyecto de Dios (*pronoia*) va más allá de la capacidad de conocer y comprender (*agnoston kai akatalepton*) del hombre, mientras que, por el contrario, sólo él conoce nuestros pensamientos, nuestras acciones e incluso nuestro futuro" (II, 29: PG 94, col. 964C). Por lo demás, ya Platón decía que toda filosofía comienza con el asombro: también nuestra fe comienza con el asombro ante la creación, ante la belleza de Dios que se hace visible.

El optimismo de la contemplación natural (*physikè theoria*), de ver en la creación visible lo bueno, lo bello y lo verdadero, este optimismo cristiano no es un optimismo ingenuo: tiene en cuenta la herida infligida a la naturaleza humana por una libertad de elección querida por Dios y utilizada mal por el hombre, con todas las consecuencias de disonancia generalizada que han derivado de ella. De ahí la exigencia, percibida claramente por el teólogo de Damasco, de que la naturaleza en la que se refleja la bondad y la belleza de Dios, heridas por nuestra culpa, "fuese reforzada y renovada" por la venida del Hijo de Dios en la carne, después de que de muchas formas y en diversas ocasiones Dios mismo hubiera intentado demostrar que había creado al hombre no sólo para que tuviera el "ser", sino también el "bienestar" (cf. La fede ortodossa, II, 1: PG 94, col. 981).

Con asombro apasionado san Juan explica: "Era necesario que la naturaleza fuese reforzada y renovada, y que se indicara y enseñara concretamente el camino de la virtud (*didachthenai aretes hodòn*), que aleja de la corrupción y lleva a la vida eterna. (...) Así apareció en el horizonte de la historia el gran mar del amor de Dios por el hombre (*philanthropias pelagos*)". Es una hermosa afirmación. Vemos, por una parte, la belleza de la creación; y, por otra, la destrucción causada por la culpa humana. Pero vemos en el Hijo de Dios, que desciende para renovar la naturaleza, el mar del amor de Dios por el hombre. San Juan Damasceno prosigue: "Él mismo, el Creador y Señor, luchó por su criatura trasmitiéndole con el ejemplo su enseñanza. (...) Así, el Hijo de Dios, aun subsistiendo en la forma de Dios, descendió de los cielos y bajó (...) hasta sus siervos (...), realizando la cosa más nueva de todas, la única cosa verdaderamente nueva bajo el sol, a través de la cual se manifestó de hecho el poder infinito de Dios" (III, 1: PG 94, col. 981C984B).

Podemos imaginar el consuelo y la alegría que difundían en el corazón de los fieles estas palabras llenas de imágenes tan fascinantes. También nosotros las escuchamos hoy, compartiendo los mismos sentimientos de los cristianos de entonces: Dios quiere morar en nosotros, quiere renovar la naturaleza también a través de nuestra conversión, quiere hacernos partícipes de su divinidad. Que el Señor nos ayude a hacer que estas palabras sean sustancia de nuestra vida.

**(7) San Teodoro el Estudita** *Miércoles 27 de mayo de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

El santo del que voy a hablar hoy, san Teodoro el Estudita, nos hace remontarnos al centro del período medieval bizantino, un período más bien turbulento desde el punto de vista religioso y político. San Teodoro nació en el año 759 en una familia noble y piadosa: su madre, Teoctista, y uno de sus tíos, Platón, abad del monasterio de Sakkudion, en Bitinia, son venerados como santos. Fue precisamente su tío quien lo orientó hacia la vida monástica, que abrazó a la edad de 22 años. Fue ordenado sacerdote por el patriarca Tarasio, pero después rompió la comunión con él por la debilidad que mostró en el caso del matrimonio adúltero del emperador Constantino VI. La consecuencia fue el destierro de san Teodoro a Tesalónica, en el año 796. La reconciliación con la autoridad imperial se produjo en el año sucesivo bajo la emperatriz Irene, cuya benevolencia impulsó a san Teodoro y su tío Platón a trasladarse al monasterio urbano de Studios, junto con la mayor parte de la comunidad de los monjes de Sakkudion, para evitar las incursiones de los sarracenos. Así comenzó la importante "reforma estudita".

La vida personal de san Teodoro, sin embargo, siguió siendo muy agitada. Con su acostumbrada energía, se convirtió en jefe de la resistencia contra la iconoclasia de León V el Armenio, que se opuso nuevamente a la existencia de imágenes e iconos en la Iglesia. La procesión de iconos organizada por los monjes de Studios desencadenó la reacción de la policía. Entre los años 815 y 821, san Teodoro fue flagelado, encarcelado y desterrado a varios lugares de Asia Menor. Al final pudo regresar a Constantinopla, pero no a su monasterio. Entonces se estableció con sus monjes en la otra parte del Bósforo. Al parecer, murió en Prinkipo el 11 de noviembre del año 826, día en el que lo recuerda el calendario bizantino.

En la historia de la Iglesia san Teodoro se distinguió por ser uno de los grandes reformadores de la vida monástica y también como defensor de las imágenes sagradas durante la segunda fase de la iconoclasia, junto al patriarca de Constantinopla, san Nicéforo. San Teodoro había comprendido que la cuestión de la veneración de los iconos afectaba a la verdad misma de la Encarnación. En sus tres libros *Antirretikoi* (Refutaciones), san Teodoro compara las relaciones eternas en el seno de la Trinidad, en donde la existencia de cada Persona divina no destruye la unidad, con las relaciones entre las dos naturalezas en Cristo, que no comprometen en él la única Persona del Logos. Y argumenta: abolir la

veneración del icono de Cristo significaría cancelar su misma obra redentora, pues, al asumir la naturaleza humana, la Palabra eterna invisible se hizo visible en la carne humana y así santificó todo el cosmos visible. Los iconos, santificados por la bendición litúrgica y por las oraciones de los fieles, nos unen con la Persona de Cristo, con sus santos y, a través de ellos, con el Padre celestial, y testimonian la entrada de la realidad divina en nuestro cosmos visible y material.

San Teodoro y sus monjes, testigos de valentía en el tiempo de las persecuciones iconoclastas, están inseparablemente unidos a la reforma de la vida cenobítica en el mundo bizantino. Su importancia se impone incluso por una circunstancia exterior: el número. Mientras los monasterios de la época tenían al máximo treinta o cuarenta monjes, por la Vida de Teodoro sabemos que los monjes estuditas eran más de mil. San Teodoro mismo nos informa que en su monasterio había unos trescientos monjes; por tanto, se ve el entusiasmo de la fe que nació en el contexto de este hombre realmente informado y formado por la fe misma.

Ahora bien, más que el número, influyó sobre todo el nuevo espíritu que imprimió el fundador a la vida cenobítica. En sus escritos insiste en la urgencia de un regreso consciente a la enseñanza de los Padres, especialmente de san Basilio, primer legislador de la vida monástica, y de san Doroteo de Gaza, famoso padre espiritual del desierto palestino. La contribución característica de san Teodoro consiste en su insistencia en la necesidad del orden y de la sumisión por parte de los monjes. Durante las persecuciones, estos se habían dispersado, acostumbándose a vivir cada uno según su propio criterio. Cuando se pudo restablecer la vida común, resultó necesario esforzarse a fondo para hacer que el monasterio volviera a constituir una auténtica comunidad orgánica, una verdadera familia o, como dice él, un verdadero "Cuerpo de Cristo". En esa comunidad se realiza concretamente la realidad de la Iglesia en su conjunto.

Otra convicción de fondo de san Teodoro era que, con respecto a los seglares, los monjes asumen el compromiso de observar los deberes cristianos con mayor rigor e intensidad. Por eso pronuncian una profesión especial, que pertenece a los hagiasmata (consagraciones), y es casi un "nuevo bautismo", del que es símbolo la toma de hábito. A diferencia de los seglares, es característico de los monjes el compromiso de pobreza, castidad y obediencia.

Dirigiéndose a los monjes, san Teodoro habla de manera concreta, en ocasiones casi pintoresca, de la pobreza, pero en el seguimiento de Cristo la pobreza es desde los inicios un elemento esencial del monaquismo e indica también un camino para todos nosotros. La renuncia a la propiedad privada, estar desprendido de las cosas materiales, así como la sobriedad y la sencillez, sólo valen de forma radical para los monjes, pero el espíritu de esta renuncia es igual para todos.

No debemos depender de la propiedad material; debemos aprender la renuncia, la sencillez, la austeridad y la sobriedad. Sólo así puede crecer una sociedad solidaria y se puede superar el gran problema de la pobreza de este mundo. Por tanto, en este sentido, el signo radical de los monjes pobres también indica fundamentalmente un camino para todos nosotros. Cuando explica las tentaciones contra la castidad, san Teodoro no oculta sus propias experiencias y demuestra el camino de lucha interior para lograr el dominio de sí mismos y así el respeto del propio cuerpo y del cuerpo del otro como templo de Dios.

Pero las principales renunciaciones para él son las que exige la obediencia, pues cada uno de los monjes tiene su manera de vivir, y la integración en la gran comunidad de trescientos monjes implica realmente una nueva forma de vida, que él califica como el "martirio de la sumisión".

También en esto los monjes dan un ejemplo de cuán necesaria es la obediencia para nosotros mismos, pues tras el pecado original el hombre tiende a hacer su propia voluntad: el primer principio es la vida del mundo, y todo lo demás queda sometido a la propia voluntad. Pero de este modo, si cada quien sólo se sigue a sí mismo, el tejido social no puede funcionar.

Sólo aprendiendo a integrarse en la libertad común, compartiendo y sometiendo a ella, aprendiendo la legalidad, es decir, la sumisión y la obediencia a las reglas del bien común y de la vida común, puede sanar una sociedad, así como el yo mismo de la soberbia que quiere ocupar el centro del mundo. De este modo san Teodoro ayuda con aguda introspección a sus monjes, y en definitiva también a nosotros, a comprender la verdadera vida, a resistir a la tentación de poner la propia voluntad como regla suprema de vida y a conservar la verdadera identidad personal -que es siempre una identidad junto con los demás-, así como la paz del corazón.

Para san Teodoro el Estudita, junto a la obediencia y la humildad, una virtud importante es la *philergia*, es decir, el amor al trabajo, en el que ve un criterio para comprobar la calidad de la devoción personal: quien es fervoroso en los compromisos materiales, quien trabaja con asiduidad -argumenta-, lo es también en los espirituales. Por eso, no admite que bajo el pretexto de la oración y de la contemplación, el monje se dispense del trabajo, incluido el trabajo manual, que en realidad, según él y según toda la tradición monástica, es un medio para encontrar a Dios. San Teodoro no tiene miedo de hablar del trabajo como del "sacrificio del monje", de su "liturgia", incluso de una especie de misa por la que la vida monástica se convierte en vida angélica. Y precisamente así el mundo del trabajo se debe humanizar y el hombre, a través del trabajo, se hace más hombre, más cercano a Dios. Merece la pena destacar una consecuencia de esta singular concepción: precisamente por ser fruto de una forma de "liturgia", el dinero que se obtiene del trabajo común no debe servir para la comodidad de los monjes, sino que debe destinarse a ayudar a los pobres. Así todos podemos ver la necesidad de que el fruto del trabajo es un bien para todos.

Obviamente, el trabajo de los "estuditas" no era sólo manual: tuvieron gran importancia en el desarrollo religioso-cultural de la civilización bizantina como calígrafos, pintores, poetas, educadores de los jóvenes, maestros de escuelas y bibliotecarios.

Aunque llevó a cabo una vastísima actividad exterior, san Teodoro no se dejaba distraer de lo que consideraba íntimamente vinculado a su función de superior: ser el padre espiritual de sus monjes. Conocía el influjo decisivo que habían tenido en su vida tanto su buena madre como su santo tío, Platón, al que da el significativo título de "padre". Por ello, impartía a los monjes dirección espiritual. Cada día, refiere el biógrafo, tras la oración de la tarde, se ponía ante el iconostasio para escuchar a todos. También aconsejaba espiritualmente a muchas personas que no eran del monasterio. Su Testamento espiritual y sus Cartas subrayan su carácter abierto y afectuoso, y muestran cómo de su paternidad surgieron verdaderas amistades espirituales en el ámbito monástico y fuera de él.

La Regla, conocida con el nombre de *Hypotyposis*, codificada poco después de la muerte de san Teodoro, fue adoptada, con alguna modificación, en el Monte Athos, cuando en el año 962 san Atanasio Athonita fundó allí la Gran Lavra, y en la Rus' de Kiev, cuando al inicio del segundo milenio san Teodosio la introdujo en la Lavra de las Grutas. La Regla, comprendida en su significado genuino, es sumamente actual. Existen hoy numerosas corrientes que



amenazan la unidad de la fe común y llevan hacia una especie de peligroso individualismo espiritual y de soberbia espiritual. Es necesario esforzarse por defender y hacer que crezca la perfecta unidad del Cuerpo de Cristo, en la que pueden estar en armonía la paz del orden y las relaciones personales sinceras en el Espíritu.

Quizá conviene, al final, retomar algunos de los elementos principales de la doctrina espiritual de san Teodoro. Amor al Señor encarnado y a su visibilidad en la liturgia y en los iconos.

Fidelidad al bautismo y esfuerzo por vivir en la comunión del Cuerpo de Cristo, entendida también como comunión de los cristianos entre sí. Espíritu de pobreza, de sobriedad, de renuncia; castidad, dominio de sí, humildad y obediencia contra la primacía de la propia voluntad, que destruye el tejido social y la paz de las almas. Amor al trabajo material y espiritual. Amistad espiritual nacida en la purificación de la propia conciencia, de la propia alma, de la propia vida. Tratemos de seguir estas enseñanzas, que realmente nos muestran el camino de la verdadera vida.

**(8) Rabano Mauro** *Miércoles 3 de junio de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

Hoy voy a hablar de un personaje del Occidente latino verdaderamente extraordinario: el monje Rabano Mauro. Junto a hombres como san Isidoro de Sevilla, san Beda el Venerable y san Ambrosio Auperto, de los que ya he hablado en catequesis precedentes, durante los siglos de la alta Edad Media supo mantener el contacto con la gran cultura de los antiguos sabios y de los Padres cristianos.

Rabano Mauro, recordado con frecuencia como "praeceptor Germaniae", tuvo una fecundidad extraordinaria. Con su capacidad de trabajo totalmente excepcional fue quizá el que más contribuyó a mantener viva la cultura teológica, exegética y espiritual a la que recurrirían los siglos sucesivos. A él hacen referencia grandes personajes pertenecientes al mundo de los monjes, como san Pedro Damiano, san Pedro el Venerable y san Bernardo de Claraval, así como un número cada vez mayor de "clerici" del clero secular, que en los siglos XII y XIII promovieron uno de los florecimientos más hermosos y fecundos del pensamiento humano.

Rabano nació en Maguncia, alrededor del año 780; al entrar, muy joven, en el monasterio se le añadió el nombre de Mauro, precisamente en referencia al joven Mauro que, según el Libro segundo de los diálogos de san Gregorio Magno, siendo niño, lo habían entregado sus padres, nobles romanos, al abad Benito de Nursia. El ingreso precoz de Rabano como "puer oblati" en el mundo monástico benedictino, y los frutos que obtuvo para su crecimiento humano, cultural y espiritual, abrieron posibilidades interesantísimas no sólo para la vida de los monjes y de la Iglesia, sino también para toda la sociedad de su tiempo, tradicionalmente llamada "carolingia".

Hablando de ellos, o quizá de sí mismo, Rabano Mauro escribe: "Hay algunos que han tenido la suerte de haber sido introducidos en el conocimiento de las Escrituras desde su más tierna infancia ("a cunabulis suis") y se han alimentado tan bien de la comida que les ha ofrecido la santa Iglesia que pueden ser promovidos, con la educación adecuada, a las más altas órdenes sagradas" (PL 107, col 419 BC).

La extraordinaria cultura por la que se distinguía Rabano Mauro llamó muy pronto la atención de los grandes de su tiempo. Se convirtió en consejero de príncipes. Se esforzó por garantizar la unidad del Imperio y, en un nivel cultural más amplio, a quien le preguntaba nunca negó una respuesta ponderada, que se inspiraba preferentemente en la Biblia y en los textos de los santos Padres. A pesar de que fue elegido primero abad del famoso monasterio de Fulda y después arzobispo de su ciudad natal, Maguncia, prosiguió sus estudios, demostrando con el ejemplo de su vida que se puede estar al mismo tiempo a disposición de los demás, sin privarse por ello de un tiempo oportuno de reflexión, estudio y meditación.

Así, Rabano Mauro fue exegeta, filósofo, poeta, pastor y hombre de Dios. Las diócesis de Fulda, Maguncia, Limburgo y Breslavia lo veneran como santo o beato. Sus obras ocupan seis volúmenes de la Patrología Latina de Migne. Probablemente fue él quien compuso uno de los himnos más bellos y conocidos de la Iglesia latina, el "Veni Creator Spiritus", síntesis extraordinaria de pneumatología cristiana. El primer compromiso teológico de Rabano se expresó, de hecho, en forma de poesía y tuvo como tema el misterio de la santa cruz, en una obra titulada "De laudibus sanctae crucis", concebida para presentar no sólo contenidos conceptuales, sino también estímulos más exquisitamente artísticos, utilizando tanto la forma poética como la forma pictórica dentro del mismo códice manuscrito.

Por ejemplo, proponiendo iconográficamente entre las líneas de su escrito la imagen de Cristo crucificado, escribe: "Esta es la imagen del Salvador que, con la posición de sus miembros, hace sagrada para nosotros la salubérrima, dulcísima y amadísima forma de la cruz, para que creyendo en su nombre y obedeciendo sus mandamientos podamos obtener la vida eterna gracias a su Pasión. Por eso, cada vez que elevamos la mirada a la cruz, recordamos a Aquel que sufrió por nosotros para arrancarnos del poder de las tinieblas, aceptando la muerte para hacernos herederos de la vida eterna" (Lib. 1, Fig. 1:PL 107 col 151 C).

Este método de combinar todas las artes, la inteligencia, el corazón y los sentidos, que procedía de Oriente, sería desarrollado ampliamente en Occidente, consiguiendo metas inalcanzables en los códices miniados de la Biblia y en otras obras de fe y de arte, que florecieron en Europa hasta la invención de la imprenta e incluso después. En todo caso, demuestra que Rabano Mauro tenía una conciencia extraordinaria de la necesidad de involucrar en la experiencia de fe no sólo la mente y el corazón, sino también los sentidos a través de los otros aspectos del gusto estético y de la sensibilidad

humana que llevan al hombre a disfrutar de la verdad con todo su ser, "espíritu, alma y cuerpo".

Esto es importante: la fe no es sólo pensamiento, sino que implica a todo el ser. Dado que Dios se hizo hombre en carne y hueso, y entró en el mundo sensible, nosotros tenemos que tratar de encontrar a Dios con todas las dimensiones de nuestro ser. Así, la realidad de Dios, a través de la fe, penetra en nuestro ser y lo transforma. Por eso, Rabano Mauro concentró su atención sobre todo en la liturgia, como síntesis de todas las dimensiones de nuestra percepción de la realidad. Esta intuición de Rabano Mauro lo hace extraordinariamente actual.

Son famosos también sus "Carmina", propuestos para ser utilizados sobre todo en las celebraciones litúrgicas. De hecho, es lógico el interés de Rabano por la liturgia, teniendo en cuenta que era ante todo un monje. Sin embargo, no se dedicó al arte de la poesía como fin en sí misma, sino que utilizó el arte y cualquier otro tipo de conocimiento para profundizar en la Palabra de Dios. Por ello, con gran empeño y rigor trató de introducir a sus contemporáneos, sobre todo a los ministros (obispos, presbíteros y diáconos), en la comprensión del significado profundamente teológico y espiritual de todos los elementos de la celebración litúrgica.

Así, trató de comprender y presentar a los demás los significados teológicos escondidos en los ritos, recurriendo a la Biblia y a la tradición de los Padres. Por honradez y para dar mayor peso a sus explicaciones, no dudaba en citar las fuentes patrísticas a las que debía su saber. Se servía de ellas con libertad y discernimiento atento, continuando el desarrollo del pensamiento patrístico. Por ejemplo, al final de su "Epistola prima" dirigida a un corepíscopo de la diócesis de Maguncia, después de responder a las peticiones de aclaración sobre el comportamiento que se debe tener en el ejercicio de la responsabilidad pastoral, prosigue: "Te hemos escrito todo esto tal como lo hemos deducido de las Sagradas Escrituras y de los cánones de los Padres. Ahora bien, tú, santísimo hombre, toma tus decisiones como mejor te parezca, caso por caso, tratando de moderar tu evaluación de tal manera que se garantice en todo la discreción, pues esta es la madre de todas las virtudes" (Epistulae, I: PL 112, col. 1510 C).

Así se ve la continuidad de la fe cristiana, que tiene sus inicios en la Palabra de Dios, la cual siempre está viva, se desarrolla y se expresa de nuevas maneras, siempre en coherencia con toda la construcción, con todo el edificio de la fe.

Dado que la Palabra de Dios es parte integrante de la celebración litúrgica, Rabano Mauro se dedicó a ella con el máximo empeño durante toda su vida. Redactó explicaciones exegéticas apropiadas casi para todos los libros bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, con una finalidad claramente pastoral, que justificaba con palabras como estas: "He escrito esto (...) sintetizando explicaciones y propuestas de otros muchos para prestar un servicio al pobre lector que no puede tener a su disposición muchos libros, pero también para ayudar a quienes en muchos temas no logran profundizar en la comprensión de los significados descubiertos por los Padres" (*Commentariorum in Matthaeum praefatio*: PL 107, col. 727 D). De hecho, al comentar los textos bíblicos recurría ampliamente a los Padres antiguos, con predilección especial por san Jerónimo, san Ambrosio, san Agustín y san Gregorio Magno.

Su notable sensibilidad pastoral lo llevó después a afrontar uno de los problemas que más preocupaban a los fieles y a los ministros sagrados de su tiempo: el de la Penitencia. Compiló "Penitenciarios" —así los llamaba— en los que, según la sensibilidad de la época, se enumeraban los pecados y las penas correspondientes, utilizando en la medida de lo posible motivaciones tomadas de la Biblia, de las decisiones de los concilios, y de las Decretales de los Papas. De esos textos se sirvieron también los "carolingios" en su intento de reforma de la Iglesia y de la sociedad. Esta misma finalidad pastoral tenían obras como "De disciplina ecclesiastica" y "De institutione clericorum" en los que, recurriendo sobre todo a san Agustín, Rabano explicaba a personas sencillas y al clero de su diócesis los elementos fundamentales de la fe cristiana: eran una especie de pequeños catecismos.

Concluyo la presentación de este gran "hombre de Iglesia" citando algunas palabras suyas en las que se refleja su convicción de fondo: "Quien descuida la contemplación ("qui vacare Deo negligit"), se priva de la visión de la luz de Dios; quien se deja llevar de modo indiscreto por las preocupaciones y permite que sus pensamientos se vean arrollados por el tumulto de las cosas del mundo, se condena a la imposibilidad absoluta de penetrar en los secretos del Dios invisible" (Lib. I: PL 112, col. 1263 A).

Creo que Rabano Mauro nos dirige hoy estas palabras: en el trabajo, con sus ritmos frenéticos, y en los tiempos de vacaciones, debemos reservar momentos para Dios. Abrirle nuestra vida dirigiéndole un pensamiento, una reflexión, una breve oración; y, sobre todo, no debemos olvidar el domingo como el día del Señor, el día de la liturgia, para percibir en la belleza de nuestras iglesias, de la música sacra y de la Palabra de Dios, la belleza misma de Dios, dejándolo

entrar en nuestro ser. Sólo así nuestra vida se hace grande, se hace vida de verdad.

**(9) Juan Escoto Eriúgena** *Miércoles 10 de junio de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

Hoy voy a hablar de un pensador notable del Occidente cristiano: Juan Escoto Eriúgena, cuyos orígenes sin embargo son oscuros. Ciertamente, procedía de Irlanda, donde nació a inicios del siglo IX, pero no sabemos cuándo salió de su isla, atravesando el canal de la Mancha, para entrar a formar parte plenamente del mundo cultural que estaba renaciendo en torno a los carolingios y, de modo particular, en torno a Carlos el Calvo, en la Francia del siglo IX. Del mismo modo que no se conoce la fecha exacta de su nacimiento, también ignoramos el año de su muerte que, según los estudiosos, debería haber acaecido alrededor del año 870.

Juan Escoto Eriúgena tenía una cultura patristica, tanto griega como latina, de primera mano: conocía directamente los escritos de los Padres latinos y griegos. Conocía bien, entre otras, las obras de san Agustín, san Ambrosio, san Gregorio Magno, grandes Padres del Occidente cristiano, pero también conocía a fondo el pensamiento de Orígenes, san Gregorio de Nisa, san Juan Crisóstomo y los demás Padres cristianos de Oriente no menos grandes. Era un hombre excepcional, que dominaba en ese tiempo la lengua griega. Prestó atención muy especial a san Máximo el Confesor y, sobre todo, a Dionisio el Areopagita. Bajo este seudónimo se oculta un escritor eclesiástico del siglo V, de Siria, pero Juan Escoto Eriúgena, como todos en la Edad Media, estaba convencido de que este autor se identificaba con un discípulo directo de san Pablo, del que se habla en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 17, 34).

Escoto Eriúgena, convencido de esta apostolicidad de los escritos de Dionisio, lo definió "autor divino" por excelencia. Por eso, los escritos de Dionisio fueron una fuente eminente de su pensamiento. Juan Escoto tradujo al latín sus obras. Los grandes teólogos medievales, como san Buenaventura, conocieron las obras de Dionisio a través de esta traducción. Se dedicó durante toda su vida a profundizar y desarrollar su pensamiento, bebiendo en esos escritos, hasta el punto de que aún hoy alguna vez resulta difícil distinguir dónde se halla el pensamiento de Escoto Eriúgena y dónde en cambio no hace más que volver a presentar el pensamiento del Pseudo Dionisio.

En verdad, el trabajo teológico de Juan Escoto no tuvo mucha suerte. No sólo el final de la era carolingia hizo que se olvidaran sus obras, sino que, además,

una censura por parte de la autoridad eclesiástica ensombreció su figura. En realidad, Juan Escoto representa un platonismo radical, que a veces parece acercarse a una visión panteísta, aunque su intención personal subjetiva fue siempre ortodoxa.

De Juan Escoto Eriúgena se conservan varias obras, entre las cuales merece la pena recordar, en particular, el tratado "Sobre la división de la naturaleza" y las "Exposiciones sobre la jerarquía celeste de san Dionisio". En ellas desarrolla reflexiones teológicas y espirituales estimulantes, que podrían sugerir interesantes puntos de profundización incluso para los teólogos contemporáneos. Me refiero, por ejemplo, a lo que escribe sobre el deber de realizar un discernimiento adecuado sobre lo que se presenta como auctoritas vera, o sobre el compromiso de seguir buscando la verdad hasta que se alcance una experiencia de ella en la adoración silenciosa de Dios.

Nuestro autor dice: "Salus nostra ex fide inchoat", "Nuestra salvación comienza con la fe". Es decir, no podemos hablar de Dios partiendo de nuestras propias ocurrencias, sino de lo que dice Dios de sí mismo en las Sagradas Escrituras. Sin embargo, dado que Dios sólo dice la verdad, Escoto Eriúgena está convencido de que la autoridad y la razón nunca pueden oponerse; está convencido de que la verdadera religión y la verdadera filosofía coinciden.

Desde esta perspectiva escribe: "Cualquier tipo de autoridad que no sea confirmada por una verdadera razón debería considerarse débil... Porque no existe verdadera autoridad si no es la que coincide con la verdad descubierta en virtud de la razón, aunque se tratara de una autoridad recomendada y transmitida para utilidad de las futuras generaciones por los Santos Padres" (I, PL 122, col. 513 bc). Por consiguiente, advierte: "Ninguna autoridad te debe atemorizar o distraer de lo que te hace comprender la persuasión obtenida gracias a una recta contemplación racional. En efecto, la autoridad auténtica no contradice nunca la recta razón, ni esta puede contradecir una verdadera autoridad. Ambas proceden sin duda alguna de la misma fuente, que es la sabiduría divina" (I, PL 122, col. 511 b). Aquí vemos una valiente afirmación del valor de la razón, fundada en la certeza de que la verdadera autoridad es razonable, porque Dios es la razón creadora.

Según Escoto Eriúgena, también a la Escritura es necesario acercarse utilizando el mismo criterio de discernimiento, pues la Escritura —sostiene el teólogo irlandés, presentando una reflexión ya presente en san Juan Crisóstomo—, aunque procede de Dios, no sería necesaria si el hombre no hubiera pecado.



Por tanto, se debería deducir que Dios nos dio la Escritura con una finalidad pedagógica y por condescendencia, para que el hombre pudiera recordar todo lo que había sido grabado en su corazón desde el momento de su creación "a imagen y semejanza de Dios" (Gn 1, 26) y que la caída original le había hecho olvidar.

Juan Escoto escribe en las Expositioes: "No es que el hombre haya sido creado para la Escritura, de la cual no hubiera tenido necesidad si no hubiera pecado, sino que, más bien, es la Escritura, tejida de doctrina y de símbolos, la que ha sido dada para el hombre. Gracias a ella nuestra naturaleza racional puede ser introducida en los secretos de la auténtica y pura contemplación de Dios" (II, PL 122, col. 146 c). La palabra de la Sagrada Escritura purifica nuestra razón un poco ciega y nos ayuda a volver al recuerdo de lo que nosotros, como imagen de Dios, llevamos en nuestro corazón, lamentablemente herido por el pecado.

De aquí derivan algunas consecuencias hermenéuticas, sobre el modo de interpretar la Escritura, que pueden indicar también hoy el camino real para una lectura correcta de la Sagrada Escritura. Se trata de descubrir el sentido oculto en el texto sagrado y esto supone un ejercicio interior particular, gracias al cual la razón se abre al camino seguro que lleva a la verdad. Ese ejercicio consiste en cultivar una disponibilidad constante a la conversión. Para llegar a comprender en profundidad el texto es necesario progresar simultáneamente en la conversión del corazón y en el análisis conceptual de la página bíblica, sea de carácter cósmico, histórico o doctrinal. Porque sólo se puede llegar a una comprensión exacta gracias a la constante purificación tanto del ojo del corazón como del ojo de la mente.

Este camino arduo, exigente y entusiasmante, hecho de continuas conquistas y relativizaciones del saber humano, lleva a la criatura inteligente hasta el umbral del Misterio divino, donde todas las nociones muestran su debilidad e incapacidad, y por eso, con la sencilla fuerza libre y dulce de la verdad, obligan a ir continuamente más allá de todo lo conseguido. Así, el reconocimiento adorante y silencioso del Misterio, que desemboca en la comunión unificadora, se revela como el único camino de una relación con la verdad que sea a la vez la más íntima posible y la más escrupulosamente respetuosa de la alteridad.

Juan Escoto, utilizando también aquí un vocabulario arraigado en la tradición cristiana de lengua griega, llamó a esta experiencia, a la que tendemos, "theosis" o divinización, con afirmaciones tan atrevidas que en algunos

suscitaron sospechas de panteísmo heterodoxo. Por lo demás, se experimenta una fuerte emoción al leer textos como el siguiente, donde, recurriendo a la antigua metáfora de la fusión del hierro, escribe: "Por tanto, del mismo modo que todo el hierro candente se licúa hasta el punto de que parece haber sólo fuego, pero siguen siendo distintas las sustancias de uno y otro, así se debe aceptar que, después del fin de este mundo, toda la naturaleza, tanto la corpórea como la incorpórea, sólo manifiesta a Dios, aunque permanezca íntegra de tal modo que a Dios se le pueda comprender aunque siga siendo incomprendible y la criatura misma sea transformada, con maravilla inefable, en Dios" (V, PL 122, col. 451 b).

En realidad, todo el pensamiento teológico de Juan Escoto es la demostración más evidente del intento de expresar lo comprensible del Dios incomprendible, fundándose únicamente en el misterio del Verbo encarnado en Jesús de Nazaret. Las numerosas metáforas que utiliza para indicar esta realidad inefable demuestran que es consciente de que los términos con que hablamos de estas cosas son absolutamente inadecuados. Sin embargo, queda el encanto y el clima de auténtica experiencia mística que de vez en cuando se puede palpar en sus textos.

Baste citar, como confirmación, una página del *De divisione naturae* que toca a fondo incluso el corazón de nosotros, los creyentes del siglo XXI: "No se debe desear otra cosa —escribe— sino la alegría de la verdad, que es Cristo, ni evitar otra cosa sino el estar alejados de él, pues esto se debería considerar como causa única de tristeza total y eterna. Si me quitas a Cristo, no me quedará ningún bien, y nada me asustará como estar lejos de él. El mayor tormento de una criatura racional es estar privado de él o lejos de él" (V, PL 122, col. 989 a). Son palabras que podemos hacer nuestras, transformándolas en oración a Aquel que constituye también el anhelo de nuestro corazón.

**(10) San Cirilo y san Metodio** Miércoles 17 de junio de 2009

Queridos hermanos y hermanas:

Hoy quiero hablar de san Cirilo y san Metodio, hermanos en la sangre y en la fe, llamados apóstoles de los eslavos. San Cirilo nació en Tesalónica; era el más joven de los siete hijos de León, magistrado imperial en los años 826-827. De niño aprendió la lengua eslava. A los catorce años fue enviado a Constantinopla para educarse y fue compañero del joven emperador Miguel III. En aquellos años fue introducido en las diferentes materias universitarias, entre ellas la dialéctica, teniendo como maestro a Focio. Después de rechazar un matrimonio brillante, decidió recibir las órdenes sagradas y se convirtió en "bibliotecario" en el patriarcado. Más tarde, deseando retirarse a la soledad, se escondió en un monasterio, pero pronto fue descubierto y le encomendaron la enseñanza de las ciencias sagradas y profanas, tarea que desempeñó tan bien que se ganó el apelativo de "filósofo".

Mientras tanto, su hermano Miguel (nacido en torno al año 815), tras una carrera administrativa en Macedonia, hacia el año 850 abandonó el mundo para retirarse a la vida monástica en el monte Olimpo, en Bitinia, donde recibió el nombre de Metodio (el nombre monástico debía comenzar por la misma letra del de bautismo) y se convirtió en egúmeno (abad) del monasterio de Polychron.

También san Cirilo, atraído por el ejemplo de su hermano, decidió dejar la enseñanza para dedicarse a meditar y rezar en el monte Olimpo. Ahora bien, algunos años más tarde (en torno al 861), el gobierno imperial le encargó una misión entre los cázaros del mar de Azov, que pidieron que se les enviara un literato que supiera discutir con los judíos y los sarracenos. San Cirilo, acompañado por su hermano san Metodio, vivió largo tiempo en Crimea, donde aprendió el hebreo. Allí buscó también el cuerpo del Papa Clemente I, que había sido desterrado a ese lugar. Encontró su tumba y, cuando emprendió el regreso, juntamente con su hermano, llevó las preciosas reliquias. Al llegar a Constantinopla, los dos hermanos fueron enviados a Moravia por el emperador Miguel III, a quien el príncipe de Moravia, Ratislao, había hecho una petición precisa: "Nuestro pueblo —le había dicho—, desde que renunció al paganismo, observa la ley cristiana; pero no tenemos un maestro capaz de explicarnos la verdadera fe en nuestro idioma". La misión tuvo muy pronto un éxito insólito. Al traducir la liturgia a la lengua eslava, los dos hermanos se ganaron una gran simpatía entre el pueblo.

Esto, sin embargo, suscitó la hostilidad contra ellos por parte del clero franco, que había llegado precedentemente a Moravia y consideraba el territorio como perteneciente a su propia jurisdicción eclesial. Para justificarse, en el año 867 los dos hermanos viajaron a Roma.

Durante el viaje se detuvieron en Venecia, donde tuvo lugar una acalorada discusión con los que defendían la así llamada "herejía trilingüe": estos consideraban que había sólo tres idiomas en los que se podía alabar lícitamente a Dios: hebreo, griego y latín.

Obviamente los dos hermanos se opusieron a esto con fuerza. En Roma, san Cirilo y san Metodio fueron recibidos por el Papa Adriano II, que les salió al encuentro en procesión para acoger dignamente las reliquias de san Clemente. El Papa también había comprendido la gran importancia de su excepcional misión. De hecho, desde la mitad del primer milenio los eslavos se habían asentado en gran número en los territorios situados entre las dos partes del Imperio romano, la oriental y la occidental, que experimentaban tensiones entre sí. El Papa intuyó que los pueblos eslavos podían desempeñar el papel de puente, contribuyendo así a conservar la unión entre los cristianos de ambas partes del Imperio. Por eso, no dudó en aprobar la misión de los dos hermanos en la Gran Moravia, acogiendo y aprobando el uso de la lengua eslava en la liturgia. Los libros eslavos fueron colocados en el altar de Santa María de Phatmé (Santa María la Mayor) y se celebró la liturgia en lengua eslava en las basílicas de San Pedro, San Andrés y San Pablo.

Por desgracia, en Roma san Cirilo enfermó gravemente. Al sentir que se acercaba su muerte, quiso consagrarse totalmente a Dios como monje en uno de los monasterios griegos de la ciudad (probablemente en Santa Práxedes) y tomó el nombre monástico de Cirilo (su nombre de bautismo era Constantino). Luego pidió con insistencia a su hermano Metodio, que mientras tanto había sido consagrado obispo, que no abandonara la misión en Moravia y regresara a aquellas poblaciones. Y dirigió a Dios esta invocación: "Señor, Dios mío..., escucha mi oración y conserva fiel a ti el rebaño que me habías encomendado... Líbralos de la herejía de las tres lenguas, réúnelos a todos en la unidad, y haz que el pueblo que has elegido viva concorde en la auténtica fe y en la recta confesión". Falleció el 14 de febrero del año 869.

Fiel al compromiso asumido con su hermano, al año siguiente, 870, san Metodio regresó a Moravia y a Panonia (hoy Hungría), donde afrontó nuevamente la violenta animadversión de los misioneros francos, que lo

encarcelaron. No se desalentó y cuando, en el año 873, fue liberado se dedicó activamente a la organización de la Iglesia, cuidando la formación de un grupo de discípulos. Gracias a estos discípulos se superó la crisis que se había desencadenado tras la muerte de san Metodio, que tuvo lugar el 6 de abril del año 885: algunos de estos discípulos, perseguidos y encarcelados, fueron vendidos como esclavos y llevados a Venecia, donde fueron rescatados por un funcionario de Constantinopla, quien les permitió regresar a los países de los eslavos balcánicos. Acogidos en Bulgaria, pudieron continuar la misión comenzada por san Metodio, difundiendo el Evangelio en la "tierra de la Rus". Así, Dios, en su misteriosa providencia, se servía de la persecución para salvar la obra de los santos hermanos. De ella queda también la documentación literaria. Basta pensar en obras como el Evangelionario (perícopas litúrgicas del Nuevo Testamento), el Salterio, varios textos litúrgicos en lengua eslava, en los que trabajaron los dos hermanos. Tras la muerte de san Cirilo, se debe a san Metodio y a sus discípulos, entre otras cosas, la traducción de toda la Sagrada Escritura, el Nomocanon y el Libro de los Padres.

Resumiendo brevemente el perfil espiritual de los dos hermanos, hay que constatar ante todo la pasión con la que san Cirilo se acercó a los escritos de san Gregorio Nacianceno, aprendiendo de él el valor del idioma en la transmisión de la Revelación. San Gregorio había expresado el deseo de que Cristo hablara a través de él: "Soy servidor del Verbo, por eso me pongo al servicio de la Palabra". Queriendo imitar a san Gregorio en este servicio, san Cirilo pidió a Cristo que hablara en eslavo por medio de él. Introduce su obra de traducción con la invocación solemne: "Escuchad, eslavos todos, escuchad la Palabra que procede de Dios, la Palabra que alimenta las almas, la Palabra que lleva al conocimiento de Dios".

En realidad, ya algunos años antes de que el príncipe de Moravia pidiera al emperador Miguel III el envío de misioneros a su tierra, parece que san Cirilo y su hermano san Metodio, rodeados por un grupo de discípulos, estaban trabajando en el proyecto de recoger los dogmas cristianos en libros escritos en lengua eslava. Entonces se constató con claridad la necesidad de contar con nuevos signos gráficos, que fueran más adecuados a la lengua hablada: nació así el alfabeto glagolítico que, modificado posteriormente, fue designado con el nombre de "cirílico" en honor a su inspirador. Fue un hecho decisivo para el desarrollo de la civilización eslava en general. San Cirilo y san Metodio estaban convencidos de que los diferentes pueblos no podían considerar que habían recibido plenamente la Revelación hasta que no la hubieran escuchado en su propio idioma y leído en los caracteres propios de su alfabeto.

A san Metodio corresponde el mérito de haber permitido que la obra emprendida por su hermano no quedara bruscamente interrumpida. Mientras san Cirilo, el "filósofo", tendía a la contemplación, él se inclinaba más bien a la vida activa. Gracias a ello pudo poner los cimientos de la sucesiva afirmación de lo que podríamos llamar la "idea cirilo-metodiana", que acompañó en los diferentes períodos históricos a los pueblos eslavos, favoreciendo su desarrollo cultural, nacional y religioso. Lo reconoció ya el Papa Pío XI con la carta apostólica *Quod sanctum Cyrillum*, en la que definía a los dos hermanos: "hijos de Oriente, bizantinos de patria, griegos de origen, romanos por su misión, eslavos por los frutos apostólicos" (AAS 19 [1927] 93-96). Después, el papel histórico que desempeñaron fue proclamado oficialmente por el Papa Juan Pablo II, que, con la carta apostólica *Egregiae virtutis viri*, los declaró copatronos de Europa junto con san Benito (AAS 73 [1981] 258-262).

En efecto, san Cirilo y san Metodio constituyen un ejemplo clásico de lo que hoy se indica con el término "inculturación": cada pueblo debe hacer que penetre en su propia cultura el mensaje revelado y expresar la verdad salvífica con su lenguaje propio. Esto supone un trabajo de "traducción" muy arduo, pues exige encontrar términos adecuados para volver a proponer, sin traicionarla, la riqueza de la Palabra revelada. En este sentido, los dos santos hermanos han dejado un testimonio muy significativo, que la Iglesia sigue mirando también hoy para inspirarse y orientarse.

**(11) San Odón, abad de Cluny** *Miércoles 2 de septiembre de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

Tras una larga pausa, quiero reanudar la presentación de los grandes escritores de la Iglesia de Oriente y de Occidente de la época medieval, porque, como en un espejo, en sus vidas y en sus escritos vemos lo que significa ser cristianos. Os propongo hoy la figura luminosa de san Odón, abad de Cluny: se sitúa en el medievo monástico que vio la sorprendente difusión en Europa de la vida y de la espiritualidad inspiradas en la Regla de san Benito. Se produjo durante aquellos siglos una prodigiosa aparición y multiplicación de claustros que, ramificándose en el continente, difundieron en él ampliamente el espíritu y la sensibilidad cristianas. San Odón nos conduce, en particular, a un monasterio, Cluny, que durante la edad media fue uno de los más ilustres y famosos, y todavía hoy revela a través de sus ruinas majestuosas las huellas de un pasado glorioso por la entrega intensa a la ascesis, al estudio y, de modo especial, al culto divino, rodeado de dignidad y belleza.

Odón fue el segundo abad de Cluny. Había nacido hacia el 880, en los confines entre Maine y Turena, en Francia. Su padre lo consagró al santo obispo Martín de Tours, a cuya sombra benéfica y en cuya memoria Odón pasó toda su vida, concluyéndola al final cerca de su tumba. La elección de la consagración religiosa estuvo en él precedida por la experiencia de un momento de gracia especial, del que él mismo habló a otro monje, Juan el Italiano, que después fue su biógrafo. Odón era aún adolescente, de unos dieciséis años de edad, cuando, en una vigilia de Navidad, sintió cómo le salía espontáneamente de los labios esta oración a la Virgen: "Señora mía, Madre de misericordia, que en esta noche diste a luz al Salvador, ora por mí. Que tu parto glorioso y singular sea, oh piadosísima, mi refugio" (Vita sancti Odonis, I, 9: PL 133, 747). El apelativo "Madre de misericordia", con el que el joven Odón invocó entonces a la Virgen, será la forma que elegirá para dirigirse siempre a María, llamándola también "única esperanza del mundo... gracias a la cual se nos han abierto las puertas del paraíso" (In veneratione S. Mariae Magdalenae: PL 133, 721). En aquel tiempo empezó a profundizar en la Regla de san Benito y a observar algunas de sus indicaciones, "llevando, sin ser monje todavía, el yugo ligero de los monjes" (ib., I, 14: PL 133, 50). En uno de sus sermones Odón se refirió a san Benito como "faro que brilla en la tenebrosa etapa de esta vida" (De sancto Benedicto abbate: PL 133, 725), y lo calificó como "maestro de disciplina espiritual" (ib.: PL 133, 727). Con afecto destacó que la piedad cristiana "con más viva dulzura hace memoria" de él, consciente de que Dios lo ha elevado "entre los sumos y elegidos Padres de la santa Iglesia" (ib.: PL 133, 722).

Fascinado por el ideal benedictino, Odón dejó Tours y entró como monje en la abadía benedictina de Baume, para pasar después a la de Cluny, de la que se convirtió en abad en el año 927. Desde ese centro de vida espiritual pudo ejercer una amplia influencia en los monasterios del continente. De su guía y de su reforma se beneficiaron también en Italia distintos cenobios, entre ellos el de San Pablo extramuros. Odón visitó Roma más de una vez, llegando también a Subiaco, Montecassino y Salerno. Fue precisamente en Roma donde, en el verano del año 942, cayó enfermo. Sintiendo próximo a la muerte, quiso volver a toda costa junto a su san Martín, en Tours, donde murió durante el octavario del santo, el 18 de noviembre del 942. Su biógrafo, al subrayar en Odón la "virtud de la paciencia", ofrece un largo elenco de otras virtudes suyas, como el menosprecio del mundo, el celo por las almas, el compromiso por la paz de las Iglesias. Grandes aspiraciones del abad Odón eran la concordia entre reyes y príncipes, la observancia de los mandamientos, la atención a los pobres, la enmienda de los jóvenes, el respeto a las personas ancianas (cf. *Vita sancti Odonis*, I, 17: PL 133, 49). Amaba la celdita en la que residía, "alejado de los ojos de todos, preocupado por agradar sólo a Dios" (ib., I, 14: PL 133, 49). No dejaba, sin embargo, de ejercitar también, como "fuente sobreabundante", el ministerio de la palabra y del ejemplo, "llorando este mundo como inmensamente mísero" (ib., I, 17: PL 133, 51). En un solo monje, comenta su biógrafo, se hallaban reunidas las distintas virtudes existentes de forma dispersa en los otros monasterios: "Jesús, en su bondad, tomando en los diversos jardines de los monjes, formaba en un pequeño lugar un paraíso, para regar desde su fuente los corazones de los fieles" (ib., I, 14: PL 133, 49).

En un pasaje de un sermón en honor de María Magdalena, el abad de Cluny nos revela cómo concebía la vida monástica: "María que, sentada a los pies del Señor, con espíritu atento escuchaba su palabra, es el símbolo de la dulzura de la vida contemplativa, cuyo sabor, cuanto más se gusta, tanto más induce al alma a desasirse de las cosas visibles y de los tumultos de las preocupaciones del mundo" (In ven. S. Mariae Magd., PL 133, 717). Es una concepción que Odón confirma y desarrolla en otros escritos suyos, de los que se trasluce su amor por la interioridad, una visión del mundo como realidad frágil y precaria de la que hay que desarraigarse, una inclinación constante al desprendimiento de las cosas consideradas como fuente de inquietud, una aguda sensibilidad por la presencia del mal en las diferentes categorías de hombres, una íntima aspiración escatológica. Esta visión del mundo puede parecer bastante alejada de la nuestra, y sin embargo la de Odón es una concepción que, viendo la fragilidad del mundo, valora la vida interior abierta al otro, al amor por el prójimo, y precisamente así transforma la existencia y abre el mundo a la luz de Dios.



Merece particular mención la "devoción" al Cuerpo y a la Sangre de Cristo que Odón, frente a una difundida negligencia, que él deplora vivamente, cultivó siempre con convicción. En efecto, estaba firmemente convencido de la presencia real, bajo las especies eucarísticas, del Cuerpo y de la Sangre del Señor, en virtud de la conversión "sustancial" del pan y del vino.

Escribía: "Dios, el Creador de todo, tomó el pan, diciendo que era su Cuerpo y que lo habría ofrecido por el mundo, y distribuyó el vino, llamándolo su Sangre"; ahora bien, "es ley de naturaleza que tenga lugar la transformación según el mandato del Creador", y por tanto, he aquí que "inmediatamente la naturaleza cambia su condición habitual: sin tardar el pan se convierte en carne, y el vino se convierte en sangre"; a la orden del Señor "la sustancia se transforma" (Odonis Abb. Cluniac. occupatio, ed. A. Swoboda, Lipsia 1900, p. 121).

Desgraciadamente, anota nuestro abad, este "sacrosanto misterio del Cuerpo del Señor, en el que consiste toda la salvación del mundo" (Collationes, XXVIII: PL 133, 572), es celebrado con negligencia. "Los sacerdotes —advierte— que acceden al altar indignamente, manchan el pan, es decir, el Cuerpo de Cristo" (ib.: PL 133, 572-573). Sólo el que está unido espiritualmente a Cristo puede participar dignamente de su Cuerpo eucarístico: en caso contrario, comer su carne y beber su sangre no le sería de beneficio, sino de condena" (cf. ib., XXX, PL 133, 575). Todo esto nos invita a creer con nueva fuerza y profundidad la verdad de la presencia del Señor. La presencia del Creador entre nosotros, que se entrega en nuestras manos y nos transforma como transforma el pan y el vino, transforma así el mundo.

San Odón ha sido un verdadero guía espiritual tanto para los monjes como para los fieles de su tiempo. Ante el "gran número de vicios" difundidos en la sociedad, el remedio que él proponía con decisión era el de un cambio radical de vida, fundado en la humildad, la austeridad, el desapego de las cosas efímeras y la adhesión a las eternas (cf. Collationes, XXX, PL 133, 613). A pesar del realismo de su diagnóstico sobre la situación de su tiempo, Odón no se rinde al pesimismo: "No decimos esto —precisa— para precipitar en la desesperación los que quieran convertirse. La misericordia divina está siempre disponible; ella espera la hora de nuestra conversión" (ib.: PL 133, 563). Y exclama: "¡Oh inefables entrañas de la piedad divina! Dios persigue las culpas y sin embargo protege a los pecadores" (ib.: PL 133, 592). Sostenido por esta convicción, el abad de Cluny amaba detenerse en la contemplación de la misericordia de Cristo, el Salvador que él calificaba sugestivamente como "amante de los hombres": "amator hominum Christus" (ib., LIII: PL 133, 637).

Jesús tomó sobre sí los flagelos que nos correspondían a nosotros —observa— para salvar así a la criatura que es obra suya y a la que ama (cf. *ib.*: PL 133, 638).

Aparece aquí un rasgo del santo abad a primera vista casi escondido bajo el rigor de su austeridad de reformador: la profunda bondad de su alma. Era austero, pero sobre todo era bueno, un hombre de una gran bondad, una bondad que proviene del contacto con la bondad divina. Odón, como nos dicen sus contemporáneos, difundía a su alrededor la alegría de la que rebosaba. Su biógrafo atestigua que no había oído nunca salir de boca de hombre "tanta dulzura de palabra" (*ib.*, I 17: PL 133, 31). Acostumbraba, recuerda su biógrafo, invitar a cantar a los niños que encontraba por el camino para después hacerles algún pequeño regalo, y añade: "Sus palabras estaban llenas de gozo..., su hilaridad infundía en nuestro corazón una íntima alegría" (*ib.*, II, 5: PL 133, 63). De esta forma el vigoroso y al mismo tiempo amable abad medieval, apasionado por la reforma, con acción incisiva alimentaba en los monjes, como también en los fieles laicos de su tiempo, el propósito de progresar con paso diligente por el camino de la perfección cristiana.

Esperamos que su bondad, la alegría que nace de la fe, unidas a la austeridad y a la oposición a los vicios del mundo, toquen también nuestro corazón, a fin de que también nosotros podamos hallar la fuente de la alegría que brota de la bondad de Dios.

**(12) San Pedro Damiano** *Miércoles 9 de septiembre de 2009*

*Queridos hermanos y hermanas:*

Durante las catequesis de estos miércoles estoy tratando sobre algunas grandes figuras de la vida de la Iglesia desde sus orígenes. Hoy quiero hablar de una de las personalidades más significativas del siglo XI, san Pedro Damiano, monje, amante de la soledad y, al mismo tiempo, intrépido hombre de Iglesia, comprometido en primera persona en la obra de reforma puesta en marcha por los Papas de aquel tiempo. Nació en Ravena en el año 1007 de familia noble, pero pobre. Al quedarse huérfano de ambos progenitores, vivió una infancia llena de dificultades y sufrimientos, a pesar de que su hermana Rosalinda se esforzó por hacerle de madre, y su hermano mayor, Damiano, lo adoptó como hijo. Precisamente por eso se llamará después Pedro Damiano. La formación se le impartió primero en Faenza y luego en Parma, donde, ya a los 25 años, lo encontramos comprometido en la enseñanza.

Junto a una buena competencia en el campo del derecho, adquirió una pericia refinada en el arte de la redacción —el *ars scribendi*— y, gracias a su conocimiento de los grandes clásicos latinos, se convirtió en "uno de los mejores latinistas de su tiempo, uno de los más grandes escritores del medioevo latino" (J. Leclercq, *Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, Roma 1960, p. 172).

Se distinguió en los géneros literarios más diversos: cartas, sermones, hagiografías, oraciones, poemas, epigramas. Su sensibilidad por la belleza lo llevaba a la contemplación poética del mundo. Pedro Damiano concebía el universo como una inagotable "parábola" y un espacio lleno de símbolos, a partir de los cuales es posible interpretar la vida interior y la realidad divina y sobrenatural. Desde esta perspectiva, en torno al año 1034, la contemplación de lo absoluto de Dios lo impulsó a alejarse progresivamente del mundo y de sus realidades efímeras, para retirarse al monasterio de Fonte Avellana, fundado sólo pocas décadas antes, pero ya famoso por su austeridad. Para edificación de los monjes, escribió la *Vida* del fundador, san Romualdo de Ravena, y al mismo tiempo se esforzó por profundizar en su espiritualidad, exponiendo su ideal del monaquismo eremítico.

Hay que subrayar inmediatamente un detalle: el eremitorio de Fonte Avellana estaba dedicado a la Santa Cruz, y la cruz será el misterio cristiano que más

fascinó a Pedro Damiano. "No ama a Cristo quien no ama la cruz de Cristo", afirma (*Sermo XVIII*, 11, p. 117) y se define a sí mismo: "*Petrus crucis Christi servorum famulus*", "Pedro servidor de los servidores de la cruz de Cristo" (*Ep.* 9, 1). A la cruz Pedro Damiano dirige oraciones bellísimas, en las que revela una visión de este misterio que tiene dimensiones cósmicas, porque abraza toda la historia de la salvación: "Oh bendita cruz —exclama—, te veneran, te predicán y te honran la fe de los patriarcas, los vaticinios de los profetas, el senado juzgador de los Apóstoles, el ejército victorioso de los mártires y las multitudes de todos los santos" (*Sermo XLVIII*, 14, p. 304).

Queridos hermanos y hermanas, que el ejemplo de Pedro Damiano nos impulse también a nosotros a mirar siempre a la cruz como al acto supremo de amor de Dios hacia el hombre, que nos ha dado la salvación.

Para el desarrollo de la vida eremítica este gran monje escribió una Regla, en la que subraya fuertemente el "rigor del eremitorio": en el silencio del claustro el monje está llamado a llevar una vida de oración, diurna y nocturna, con ayunos prolongados y austeros; debe ejercitarse en una generosa caridad fraterna y en una obediencia al prior siempre pronta y disponible. En el estudio y en la meditación cotidiana de la Sagrada Escritura Pedro Damiano descubre los significados místicos de la Palabra de Dios, encontrando en ella alimento para su vida espiritual. En este sentido llama a la celda del eremitorio "locutorio donde Dios conversa con los hombres".

La vida eremítica es para él la cumbre de la vida cristiana, está "en el vértice de los estados de vida", porque el monje, ya libre de las ataduras del mundo y de su propio yo, recibe "las arras del Espíritu Santo y su alma se une feliz al Esposo celestial" (*Ep.* 18, 17; cf. *Ep.* 28, 43 ss).

Esto es importante también hoy para nosotros, aunque no seamos monjes: saber guardar silencio en nosotros para escuchar la voz de Dios, buscar, por decir así, un "locutorio" donde Dios hable con nosotros: Aprender la Palabra de Dios en la oración y en la meditación es la senda de la vida.

San Pedro Damiano, que fundamentalmente fue un hombre de oración, de meditación, de contemplación, fue también un fino teólogo: su reflexión sobre distintos temas doctrinales lo llevó a conclusiones importantes para la vida. Así, por ejemplo, expone con claridad y vivacidad la doctrina trinitaria utilizando ya, con la guía de textos bíblicos y patrísticos, los tres términos fundamentales,

que después han sido determinantes también para la filosofía de Occidente, *processio*, *relatio* y *persona* (cf. *Opusc. XXXVIII: PL CXLV, 633-642*; y *Opusc. II y III: ib.*, 41 ss y 58 ss). Sin embargo, dado que el análisis teológico del misterio lo lleva a contemplar la vida íntima de Dios y el diálogo de amor inefable entre las tres divinas Personas, saca de él conclusiones ascéticas para la vida en comunidad e incluso para las relaciones entre cristianos latinos y griegos, divididos en este tema.

También la meditación sobre la figura de Cristo tiene reflejos prácticos significativos, al estar toda la Escritura centrada en él. El mismo "pueblo de los judíos —anota san Pedro Damiano—, a través de las páginas de la Sagrada Escritura, en cierto modo ha llevado a Cristo sobre sus hombros" (*Sermo XLVI, 15*). Cristo, por tanto —añade—, debe estar en el centro de la vida del monje: "A Cristo se le debe oír en nuestra lengua, a Cristo se le debe ver en nuestra vida, se le debe percibir en nuestro corazón" (*Sermo VIII, 5*). La íntima unión con Cristo no sólo implica a los monjes, sino a todos los bautizados. Aquí encontramos una fuerte invitación, también para nosotros, a no dejarnos absorber totalmente por las actividades, por los problemas y por las preocupaciones de cada día, olvidándonos de que Jesús debe estar verdaderamente en el centro de nuestra vida.

La comunión con Cristo crea unidad de amor entre los cristianos. En la carta 28, que es un tratado genial de eclesiología, Pedro Damiano desarrolla una profunda teología de la Iglesia como comunión. "La Iglesia de Cristo —escribe— está unida por el vínculo de la caridad hasta el punto de que, como es una en muchos miembros, también está toda entera místicamente en cada miembro; de forma que toda la Iglesia universal se llama justamente única Esposa de Cristo en singular, y cada alma elegida, por el misterio sacramental, se considera plenamente Iglesia". Esto es importante: no sólo que toda la Iglesia universal está unida, sino que en cada uno de nosotros debería estar presente la Iglesia en su totalidad. Así el servicio del individuo se convierte en "expresión de la universalidad" (*Ep. 28, 9-23*).

Con todo, la imagen ideal de la "santa Iglesia" ilustrada por Pedro Damiano no corresponde —lo sabía bien— a la realidad de su tiempo. Por esto no temió denunciar la corrupción que existía en los monasterios y entre el clero, sobre todo debido a la praxis según la cual las autoridades laicas conferían la investidura de los cargos eclesiásticos: muchos obispos y abades se comportaban como gobernadores de sus propios súbditos más que como pastores de almas, y a veces su vida moral dejaba mucho que desear. Por eso, con gran dolor y tristeza, en 1057 Pedro Damiano dejó el monasterio y aceptó,

aunque con renuencia, el nombramiento de cardenal obispo de Ostia, entrando así plenamente en colaboración con los Papas en la difícil empresa de la reforma de la Iglesia. Vio que no era suficiente contemplar y tuvo que renunciar a la belleza de la contemplación para contribuir a la obra de renovación de la Iglesia. Renunció así a la belleza del eremitorio y con valor emprendió numerosos viajes y misiones.

Por su amor a la vida monástica, diez años después, en 1067, obtuvo permiso para volver a Fonte Avellana, renunciando a la diócesis de Ostia. Pero la anhelada tranquilidad duró poco: ya dos años después fue enviado a Frankfurt con el intento de evitar el divorcio de Enrique IV de su mujer Berta; y de nuevo dos años después, en 1071, fue a Montecassino para la consagración de la iglesia de la abadía, y a principios de 1072 se dirigió a Ravena para restablecer la paz con el arzobispo local, que había apoyado al antipapa, provocando el interdicto sobre la ciudad. Durante el viaje de regreso a su eremitorio, una repentina enfermedad lo obligó a detenerse en Faenza, en el monasterio benedictino de *Santa Maria Vecchia fuori porta*, y allí murió en la noche entre el 22 y el 23 de febrero de 1072.

Queridos hermanos y hermanas, es una gran gracia que en la vida de la Iglesia el Señor haya suscitado una personalidad tan exuberante, rica y compleja, como la de san Pedro Damiano, y no se encuentran con frecuencia obras de teología y de espiritualidad tan agudas y vivas como las del eremita de Fonte Avellana. Fue monje a fondo, con formas de austeridad que hoy podrían parecer incluso excesivas, pero así hizo de la vida monástica un testimonio elocuente del primado de Dios y una llamada a todos a caminar hacia la santidad, libres de toda componenda con el mal. Se consumió, con lúcida coherencia y gran severidad, por la reforma de la Iglesia de su tiempo. Consagró todas sus energías espirituales y físicas a Cristo y a la Iglesia, permaneciendo siempre, como le gustaba definirse, "*Petrus ultimus monachorum servus*", "Pedro, último siervo de los monjes".

**(13) Simeón el Nuevo Teólogo** *Miércoles 16 de septiembre de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

Hoy nos detenemos a reflexionar sobre la figura de un monje oriental, Simeón el Nuevo Teólogo, cuyos escritos han ejercido un notable influjo en la teología y la espiritualidad de Oriente, de modo especial en lo que atañe a la experiencia de la unión mística con Dios.

Simeón el Nuevo Teólogo nació en el año 949 en Galacia, en Paflagonia (Asia Menor), en el seno de una familia noble de provincia. Aún joven, se trasladó a Constantinopla para emprender los estudios y entrar al servicio del emperador. Pero se sintió poco atraído por la carrera civil que tenía en perspectiva y, bajo la influencia de iluminaciones interiores que experimentaba, se puso a buscar una persona que lo orientara en el momento lleno de dudas y perplejidades que estaba viviendo, y que lo ayudara a progresar en el camino de la unión con Dios. Encontró este guía espiritual en Simeón el Piadoso (Eulabes), un sencillo monje del monasterio de Studion, en Constantinopla, que le dio a leer el tratado *La ley espiritual* de Marcos el Monje. En este texto Simeón el Nuevo Teólogo encontró una enseñanza que le impresionó mucho: "Si buscas la curación espiritual —leyó en él— está atento a tu conciencia. Todo lo que ella te diga hazlo y encontrarás lo que te es útil". Desde ese momento —refiere él mismo— nunca se acostó sin preguntarse si la conciencia tenía algo que reprocharle.

Simeón entró en el monasterio de los Estuditas, donde, sin embargo, sus experiencias místicas y su extraordinaria devoción hacia el padre espiritual le causaron dificultades. Se trasladó al pequeño convento de San Mamés, también en Constantinopla, del cual, tres años después, llegó a ser abad, higúmeno. Allí realizó una intensa búsqueda de unión espiritual con Cristo, que le confirió gran autoridad. Es interesante notar que le dieron el apelativo de "Nuevo Teólogo", a pesar de que la tradición reservó el título de "Teólogo" a dos personalidades: al evangelista san Juan y a san Gregorio Nacianceno. Sufrió incomprendimientos y el destierro, pero fue rehabilitado por el patriarca de Constantinopla, Sergio II.

Simeón el Nuevo Teólogo pasó la última fase de su vida en el monasterio de Santa Macrina, donde escribió gran parte de sus obras, haciéndose cada vez

más célebre por sus enseñanzas y por sus milagros. Murió el 12 de marzo de 1022.

El más conocido de sus discípulos, Niceta Stetatos, que recopiló y copió nuevamente los escritos de Simeón, preparó una edición póstuma, redactando seguidamente su biografía. La obra de Simeón comprende nueve volúmenes, que se dividen en Capítulos teológicos, gnósticos y prácticos, tres volúmenes de Catequesis dirigidas a monjes, dos volúmenes de Tratados teológicos y éticos y un volumen de Himnos. No hay que olvidar tampoco sus numerosas Cartas. Todas estas obras han ocupado un lugar relevante en la tradición monástica oriental hasta nuestros días.

Simeón concentra su reflexión sobre la presencia del Espíritu Santo en los bautizados y sobre la conciencia que deben tener de esta realidad espiritual. La vida cristiana —subraya— es comunión íntima y personal con Dios; la gracia divina ilumina el corazón del creyente y lo conduce a la visión mística del Señor. En esta línea, Simeón el Nuevo Teólogo insiste en el hecho de que el verdadero conocimiento de Dios no viene de los libros, sino de la experiencia espiritual, de la vida espiritual. El conocimiento de Dios nace de un camino de purificación interior, que comienza con la conversión del corazón, gracias a la fuerza de la fe y del amor; pasa a través de un profundo arrepentimiento y dolor sincero de los propios pecados, para llegar a la unión con Cristo, fuente de alegría y de paz, invadidos por la luz de su presencia en nosotros. Para Simeón esa experiencia de la gracia divina no constituye un don excepcional para algunos místicos, sino que es fruto del Bautismo en la existencia de todo fiel seriamente comprometido.

Este es un punto sobre el que conviene reflexionar, queridos hermanos y hermanas. Este santo monje oriental nos invita a todos a prestar atención a la vida espiritual, a la presencia escondida de Dios en nosotros, a la sinceridad de la conciencia y a la purificación, a la conversión del corazón, para que el Espíritu Santo se haga realmente presente en nosotros y nos guíe. En efecto, si con razón nos preocupamos por cuidar nuestro crecimiento físico, humano e intelectual, es mucho más importante no descuidar el crecimiento interior, que consiste en el conocimiento de Dios, en el verdadero conocimiento, no sólo aprendido de los libros, sino interior, y en la comunión con Dios, para experimentar su ayuda en todo momento y en cada circunstancia.

En el fondo, esto es lo que Simeón describe cuando narra su propia experiencia mística. Ya de joven, antes de entrar en el monasterio, una noche, mientras



prolongaba sus oraciones en casa, invocando la ayuda de Dios para luchar contra las tentaciones, había visto la habitación llena de luz. Después, cuando entró en el monasterio, le ofrecieron libros espirituales para instruirse, pero su lectura no le proporcionaba la paz que buscaba. Se sentía —refiere él mismo— como un pobre pajarito sin alas. Aceptó con humildad esta situación sin rebelarse y entonces comenzaron a multiplicarse de nuevo las visiones de luz. Queriendo asegurarse de su autenticidad, Simeón le preguntó directamente a Cristo: "Señor, ¿estás de verdad tú mismo aquí?". Sintió resonar en su corazón la respuesta afirmativa y quedó sumamente consolado.

"Aquella fue, Señor —escribiré luego— la primera vez que me consideraste a mí, hijo pródigo, digno de escuchar tu voz".

Sin embargo, tampoco esta revelación lo dejó totalmente tranquilo. Más bien, se preguntaba si incluso aquella experiencia se debería considerar un espejismo. Un día, finalmente, sucedió un hecho fundamental para su experiencia mística. Comenzó a sentirse como "un pobre que ama a los hermanos" (*ptochós philádelphos*). Veía en torno a sí muchos enemigos que querían tenderle asechanzas y hacerle daño, pero a pesar de ello sintió en sí mismo un intenso transporte de amor por ellos. ¿Cómo explicarlo? Evidentemente ese amor no podía venir de él mismo, sino que debía brotar de otra fuente. Simeón entendió que procedía de Cristo presente en él y todo le resultó claro: tuvo la prueba segura de que la fuente del amor en él era la presencia de Cristo y que tener en sí un amor que va más allá de sus intenciones personales indica que la fuente del amor está en él mismo. Así, por una parte, podemos decir que, sin cierta apertura al amor, Cristo no entra en nosotros, pero, por otra, Cristo se convierte en fuente de amor y nos transforma.

Queridos amigos, esta experiencia es muy importante para nosotros, hoy, para encontrar los criterios que nos indiquen si estamos realmente cerca de Dios, si Dios está y vive en nosotros.

El amor de Dios crece en nosotros si permanecemos unidos a él con la oración y con la escucha de su palabra, con la apertura del corazón. Solamente el amor divino nos hace abrir el corazón a los demás y nos hace sensibles a sus necesidades, impulsándonos a considerar a todos como hermanos y hermanas, e invitándonos a responder al odio con el amor y a la ofensa con el perdón.

Reflexionando sobre esta figura de Simeón el Nuevo Teólogo, podemos descubrir otro elemento de su espiritualidad. En el camino de vida ascética propuesto y recorrido por él, la fuerte atención y concentración del monje en la experiencia interior confiere al padre espiritual del monasterio una importancia esencial. Como he recordado, Simeón, ya de joven había encontrado un director espiritual que le ayudó mucho y hacia el cual conservó una grandísima estima, hasta el punto de que tras su muerte le profesó una veneración también pública. Y quisiera decir que sigue siendo válida para todos —sacerdotes, personas consagradas y laicos, y especialmente para los jóvenes— la invitación a recurrir a los consejos de un buen padre espiritual, capaz de acompañar a cada uno en el conocimiento profundo de sí mismo, y conducirlo a la unión con el Señor, para que su existencia se conforme cada vez más al Evangelio. Para ir hacia el Señor necesitamos siempre un guía, un diálogo. No podemos hacerlo solamente con nuestras reflexiones. Y este es también el sentido de la eclesialidad de nuestra fe, de encontrar este guía.

Concluyendo, podemos sintetizar así la enseñanza y la experiencia mística de Simeón el Nuevo Teólogo: en su incesante búsqueda de Dios, incluso en las dificultades que encontró y en las críticas de que fue objeto, él, a fin de cuentas, se dejó guiar por el amor. Supo vivir él mismo y enseñar a sus monjes que lo esencial para todo discípulo de Jesús es crecer en el amor y así crecemos en el conocimiento de Cristo mismo, para poder afirmar con san Pablo: "Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (Ga 2, 20).

**(14) San Anselmo** *Miércoles 23 de septiembre de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

En Roma, en la colina del Aventino, se encuentra la abadía benedictina de San Anselmo.

Como sede de un Instituto de estudios superiores y del abad primado de los Benedictinos Confederados, es un lugar que aúna la oración, el estudio y el gobierno, precisamente las tres actividades que caracterizaron la vida del santo a quien está dedicada: Anselmo de Aosta, de cuya muerte se celebra este año el IX centenario. Las múltiples iniciativas, promovidas especialmente por la diócesis de Aosta con ocasión de este feliz aniversario, han puesto de manifiesto el interés que sigue suscitando este pensador medieval. También es conocido como Anselmo de Bec y Anselmo de Canterbury por las ciudades con las que tuvo relación.

¿Quién es este personaje al que tres localidades, lejanas entre sí y situadas en tres naciones distintas —Italia, Francia e Inglaterra—, se sienten particularmente vinculadas? Monje de intensa vida espiritual, excelente educador de jóvenes, teólogo con una extraordinaria capacidad especulativa, sabio hombre de gobierno e intransigente defensor de la *libertas Ecclesiae*, de la libertad de la Iglesia, san Anselmo es una de las personalidades eminentes de la Edad Media, que supo armonizar todas estas cualidades gracias a una profunda experiencia mística que guió siempre su pensamiento y su acción.

San Anselmo nació en 1033 (o a principios de 1034) en Aosta, primogénito de una familia noble. Su padre era un hombre rudo, dedicado a los placeres de la vida y dilapidador de sus bienes; su madre, en cambio, era mujer de elevadas costumbres y de profunda religiosidad (cf. Eadmero, *Vita S. Anselmi*: PL 159, col. 49). Fue ella quien cuidó de la primera formación humana y religiosa de su hijo, que encomendó después a los benedictinos de un priorato de Aosta. San Anselmo, que desde niño —como narra su biógrafo— imaginaba la morada de Dios entre las altas y nevadas cumbres de los Alpes, soñó una noche que era invitado a este palacio espléndido por Dios mismo, que se entretuvo largo tiempo y afablemente con él y al final le ofreció para comer "un pan blanquísimo" (ib., col. 51). Este sueño le dejó la convicción de ser llamado a cumplir una alta misión.

A la edad de quince años pidió ser admitido en la Orden benedictina, pero su padre se opuso con toda su autoridad y no cedió siquiera cuando su hijo, gravemente enfermo, sintiéndose cerca de la muerte, imploró el hábito religioso como supremo consuelo. Después de la curación y la muerte prematura de su madre, san Anselmo atravesó un período de disipación moral: descuidó los estudios y, arrastrado por las pasiones terrenas, se hizo sordo a la llamada de Dios. Se marchó de casa y comenzó a viajar por Francia en busca de nuevas experiencias.

Después de tres años, al llegar a Normandía, se dirigió a la abadía benedictina de Bec, atraído por la fama de Lanfranco de Pavía, prior del monasterio. Para él fue un encuentro providencial y decisivo para el resto de su vida. Bajo la guía de Lanfranco, san Anselmo retomó con vigor sus estudios y en poco tiempo se convirtió no sólo en el alumno predilecto, sino también en el confidente del maestro. Su vocación monástica se volvió a despertar y, tras una atenta valoración, a la edad de 27 años entró en la Orden monástica y fue ordenado sacerdote. La vida ascética y el estudio le abrieron nuevos horizontes, haciéndole encontrar de nuevo, en un grado mucho más alto, la familiaridad con Dios que había tenido de niño.

Cuando en 1063 Lanfranco se convirtió en abad de Caen, san Anselmo, que sólo llevaba tres años de vida monástica, fue nombrado prior del monasterio de Bec y maestro de la escuela claustral, mostrando dotes de refinado educador. No le gustaban los métodos autoritarios; comparaba a los jóvenes con plantitas que se desarrollan mejor si no se las encierra en un invernadero, y les concedía una "sana" libertad. Era muy exigente consigo mismo y con los demás en la observancia monástica, pero en lugar de imponer la disciplina se esforzaba por hacer que la siguieran con la persuasión.

A la muerte del abad Erluino, fundador de la abadía de Bec, san Anselmo fue elegido por unanimidad para sucederle: era el mes de febrero de 1079. Entretanto numerosos monjes habían sido llamados a Canterbury para llevar a los hermanos del otro lado del Canal de la Mancha la renovación que se estaba llevando a cabo en el continente. Su obra fue bien aceptada, hasta el punto de que Lanfranco de Pavía, abad de Caen, se convirtió en el nuevo arzobispo de Canterbury y pidió a san Anselmo que pasara cierto tiempo con él para instruir a los monjes y ayudarle en la difícil situación en que se encontraba su comunidad eclesial tras la invasión de los normandos. La permanencia de san Anselmo se reveló muy fructuosa; ganó simpatía y estima, hasta tal punto que, a la muerte de Lanfranco, fue elegido para sucederle en la sede arzobispal de Canterbury. Recibió la solemne consagración episcopal en diciembre de 1093.

San Anselmo se comprometió inmediatamente en una enérgica lucha por la libertad de la Iglesia, manteniendo con valentía la independencia del poder espiritual respecto del temporal.

Defendió a la Iglesia de las indebidas injerencias de las autoridades políticas, sobre todo de los reyes Guillermo el Rojo y Enrique I, encontrando ánimo y apoyo en el Romano Pontífice, al que san Anselmo mostró siempre una valiente y cordial adhesión. Esta fidelidad le costó, en 1103, incluso la amargura del destierro de su sede de Canterbury. Y sólo cuando, en 1106, el rey Enrique I renunció a la pretensión de conferir las investiduras eclesiásticas, así como a la recaudación de impuestos y a la confiscación de los bienes de la Iglesia, san Anselmo pudo volver a Inglaterra, donde fue acogido festivamente por el clero y por el pueblo. Así se concluyó felizmente la larga lucha que libró con las armas de la perseverancia, la valentía y la bondad.

Este santo arzobispo, que tanta admiración suscitaba a su alrededor, dondequiera que se dirigiera, dedicó los últimos años de su vida sobre todo a la formación moral del clero y a la investigación intelectual sobre temas teológicos. Murió el 21 de abril de 1109, acompañado por las palabras del Evangelio proclamado en la santa misa de ese día: "Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; yo, por mi parte, dispongo un reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino..." (Lc 22, 28-30). El sueño de aquel misterioso banquete, que había tenido desde pequeño precisamente al inicio de su camino espiritual, encontraba así su realización. Jesús, que lo había invitado a sentarse a su mesa, acogió a san Anselmo, a su muerte, en el reino eterno del Padre.

"Dios, te lo ruego, quiero conocerte, quiero amarte y poder gozar de ti. Y si en esta vida no soy capaz de ello plenamente, que al menos cada día progrese hasta que llegue a la plenitud" (Proslogion, cap. 14). Esta oración permite comprender el alma mística de este gran santo de la época medieval, fundador de la teología escolástica, al que la tradición cristiana ha dado el título de "doctor magnífico", porque cultivó un intenso deseo de profundizar en los misterios divinos, pero plenamente consciente de que el camino de búsqueda de Dios nunca se termina, al menos en esta tierra. La claridad y el rigor lógico de su pensamiento tuvieron siempre como objetivo "elevar la mente a la contemplación de Dios" (ib., Proemium). Afirma claramente que quien quiere hacer teología no puede contar sólo con su inteligencia, sino que debe cultivar al mismo tiempo una profunda experiencia de fe. La actividad del teólogo, según san Anselmo, se desarrolla así en tres fases: la fe, don gratuito de Dios que hay que acoger con humildad; la experiencia, que consiste en encarnar la

Palabra de Dios en la propia existencia cotidiana; y por último el verdadero conocimiento, que nunca es fruto de razonamientos asépticos, sino de una intuición contemplativa. Al respecto, para una sana investigación teológica y para quien quiera profundizar en las verdades de la fe, siguen siendo muy útiles también hoy sus célebres palabras: "No pretendo, Señor, penetrar en tu profundidad, porque no puedo ni siquiera de lejos confrontar con ella mi intelecto; pero deseo entender, al menos hasta cierto punto, tu verdad, que mi corazón cree y ama. No busco entender para creer, sino que creo para entender" (ib., 1).

Queridos hermanos y hermanas, que el amor a la verdad y la sed constante de Dios, que marcaron toda la vida de san Anselmo, sean un estímulo para todo cristiano a buscar sin desfallecer jamás una unión cada vez más íntima con Cristo, camino, verdad y vida. Además, que el celo lleno de valentía que caracterizó su acción pastoral, y que le procuró a veces incomprendimientos, amarguras e incluso el destierro, impulse a los pastores, a las personas consagradas y a todos los fieles a amar a la Iglesia de Cristo, a orar, a trabajar y a sufrir por ella, sin abandonarla nunca ni traicionarla. Que nos obtenga esta gracia la Virgen Madre de Dios, hacia quien san Anselmo alimentó una tierna y filial devoción. "María, a ti te quiere amar mi corazón —escribe san Anselmo—; a ti mi lengua te desea alabar ardientemente".

**(15) San Pedro el Venerable** *Miércoles 14 de octubre de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

La figura de Pedro el Venerable, que quiero presentar en la catequesis de hoy, nos lleva otra vez a la célebre abadía de Cluny, a su "decoro" (decor) y a su "esplendor" (nitor) —por utilizar términos recurrentes en los textos cluniacenses—, decoro y esplendor que se admiran sobre todo en la belleza de la liturgia, camino privilegiado para llegar a Dios. Sin embargo, más que estos aspectos, la personalidad de Pedro recuerda la santidad de los grandes abades cluniacenses: en Cluny "no hubo un solo abad que no fuera santo", afirmaba en 1080 el Papa Gregorio VII. Entre estos se sitúa Pedro el Venerable, que recoge en sí un poco todas las virtudes de sus predecesores, aunque ya con él Cluny, frente a las nuevas Órdenes como la del Císter, comienza a mostrar algún síntoma de crisis. Pedro es un ejemplo admirable de asceta riguroso consigo mismo y comprensivo con los demás.

Nacido alrededor del año 1094 en la región francesa de Alvernia, entró de niño en el monasterio de Sauxillanges, donde llegó a ser monje profeso y después prior. En 1122 fue elegido abad de Cluny y conservó este cargo hasta su muerte, que ocurrió en el día de Navidad de 1156, como él había deseado. "Amante de la paz —escribe su biógrafo Rodolfo— obtuvo la paz en la gloria de Dios el día de la paz" (Vita, i, 17:PL 189, 28).

Cuantos lo conocieron destacan su señorial mansedumbre, su sereno equilibrio, su dominio de sí, su rectitud, su lealtad, su lucidez y su especial aptitud para la meditación. "Mi propia naturaleza —escribía— me lleva a ser indulgente; a ello me incita mi costumbre de perdonar.

Estoy acostumbrado a soportar y a perdonar" (Ep. 192, en: *The Letters of Peter the Venerable*, Harvard University Press, 1967, p. 446). Decía también: "Con aquellos que odian la paz quisiéramos, en lo posible, ser siempre pacíficos" (Ep. 100: l.c., p. 261). Y escribía de sí mismo: "No soy de aquellos que no están contentos con su suerte..., cuyo espíritu está siempre en ansia o en duda, y que se lamentan porque todos los demás descansan y ellos son los únicos que trabajan" (Ep. 182: l.c., p. 425). De índole sensible y afectuosa, sabía conjugar el amor al Señor con la ternura hacia sus familiares, especialmente hacia su madre y hacia sus amigos. Cultivó la amistad, de modo especial hacia sus monjes, que habitualmente confiaban en él, seguros de ser

acogidos y comprendidos. Según el testimonio de su biógrafo, "no despreciaba y no rechazaba a nadie" (Vita, i, 3: PL 189, 19); "se mostraba amable con todos; en su bondad innata estaba abierto a todos" (ib., i, 1: PL, 189, 17).

Podríamos decir que este santo abad constituye un ejemplo también para los monjes y los cristianos de nuestro tiempo, marcado por un ritmo de vida frenético, donde no son raros los episodios de intolerancia y de incomunicación, las divisiones y los conflictos. Su testimonio nos invita a saber unir el amor a Dios con el amor al prójimo, y a no cansarnos de reanudar relaciones de fraternidad y de reconciliación. Así actuaba Pedro el Venerable, que tuvo que dirigir el monasterio de Cluny en años no muy tranquilos por razones externas e internas a la abadía, consiguiendo ser al mismo tiempo severo y dotado de profunda humanidad. Solía decir: "De un hombre se podrá obtener más tolerándolo que irritándolo con quejas" (Ep. 172: l.c., p. 409). Por razón de su cargo tuvo que afrontar frecuentes viajes a Italia, Inglaterra, Alemania y España. El abandono forzoso de la quietud contemplativa le costaba. Confesaba: "Voy de un lugar a otro, me afano, me inquieto, me atormento, arrastrado de un lado a otro; tengo la mente dirigida a veces a mis asuntos y a veces a los de los demás, no sin gran agitación de mi alma" (Ep. 91: l.c., p. 233). Aunque tuvo que actuar con astucia entre los poderes y señoríos del entorno de Cluny, gracias a su sentido de la medida, a su magnanimidad y a su realismo logró conservar una tranquilidad habitual. Una de las personalidades con las que entró en relación fue san Bernardo de Claraval, con el que mantuvo una relación de creciente amistad, a pesar de la diversidad de temperamentos y perspectivas. San Bernardo lo definía "hombre importante, ocupado en asuntos importantes" y lo tenía en gran estima (cf. Ep. 147, ed. Scriptorium Claravallense, Milán 1986, vi/1, pp. 658-660), mientras que Pedro el Venerable definía a san Bernardo "faro de la Iglesia" (Ep. 164: l.c., p. 396), "columna fuerte y espléndida de la Orden monástica y de toda la Iglesia" (Ep. 175: l.c., p. 418).

Con gran sentido eclesial, Pedro el Venerable afirmaba que los acontecimientos del pueblo cristiano deben sentirlos "en lo íntimo del corazón" quienes se cuentan entre "los miembros del Cuerpo de Cristo" (Ep. 164:l.c., p. 397). Y añadía: "No está alimentado por el espíritu de Cristo quien no siente las heridas del Cuerpo de Cristo", dondequiera que se produzcan (ib.).

También mostraba atención y solicitud por quienes estaban fuera de la Iglesia, en particular por los judíos y musulmanes: para favorecer el conocimiento de estos últimos hizo traducir el Corán. Al respecto, observa un historiador reciente: "En medio de la intransigencia de los hombres medievales —incluso



de los más notables— admiramos aquí un ejemplo sublime de la delicadeza a la que conduce la caridad cristiana" (J. Leclercq, *Pietro il Venerabile*, Jaca Book, 1991, p. 189).

Otros aspectos de la vida cristiana que le interesaban eran el amor a la Eucaristía y la devoción a la Virgen María. Sobre el Santísimo Sacramento nos dejó páginas que constituyen "una de las obras maestras de la literatura eucarística de todos los tiempos" (ib., p. 267), y sobre la Madre de Dios escribió reflexiones iluminadoras, contemplándola siempre en estrecha relación con Jesús Redentor y con su obra de salvación. Baste citar estas inspiradas palabras suyas: "Salve, Virgen bendita, que has puesto en fuga la maldición. Salve, madre del Altísimo, esposa del Cordero mansísimo. Tú has vencido a la serpiente, le has aplastado la cabeza, cuando el Dios engendrado por ti la aniquiló... Estrella resplandeciente de oriente, que pones en fuga las sombras de occidente. Aurora que precede al sol, día que ignora la noche... Reza al Dios que nació de ti, para que perdone nuestro pecado y, después del perdón, nos conceda la gracia y la gloria" (Carmina: PL 189, 1018-1019).

Pedro el Venerable sentía también predilección por la actividad literaria y tenía talento para ella. Anotaba sus reflexiones, persuadido de la importancia de usar la pluma casi como un arado para "esparcir en el papel la semilla del Verbo" (Ep. 20: l.c., p. 38). Aunque no fue un teólogo sistemático, fue un gran investigador del misterio de Dios. Su teología hunde sus raíces en la oración, especialmente en la litúrgica; y entre los misterios de Cristo prefería el de la Transfiguración, en el que ya se prefigura la Resurrección. Fue precisamente él quien introdujo en Cluny esta fiesta, componiendo un oficio especial, en el que se refleja la característica piedad teológica de Pedro y de la Orden cluniacense, dirigida totalmente a la contemplación del rostro glorioso (gloriosa facies) de Cristo, encontrando en él las razones de la ardiente alegría que caracterizaba su espíritu y que se irradiaba en la liturgia del monasterio.

Queridos hermanos y hermanas, este santo monje es ciertamente un gran ejemplo de santidad monástica, alimentada en las fuentes de la tradición benedictina. Para él el ideal del monje consiste en "adherirse tenazmente a Cristo" (Ep. 53: l.c., p. 161), en una vida claustral caracterizada por la "humildad monástica" (ib.) y por la laboriosidad (Ep. 77: l.c., p. 211), así como por un clima de contemplación silenciosa y de alabanza constante a Dios. La primera y más importante ocupación del monje, según Pedro de Cluny, es la celebración solemne del Oficio divino —"obra celestial y la más útil de todas" (Statuta, I, 1026)— acompañada con la lectura, la meditación, la oración personal y la penitencia observada con discreción (cf. Ep. 20: l.c., p. 40). De

esta forma toda la vida queda penetrada de amor profundo a Dios y de amor a los demás, un amor que se manifiesta en la apertura sincera al prójimo, en el perdón y en la búsqueda de la paz. Para concluir, podríamos decir que aunque este estilo de vida, unido al trabajo cotidiano, constituye para san Benito el ideal del monje, también nos concierne a todos nosotros; puede ser, en gran medida, el estilo de vida del cristiano que quiere ser auténtico discípulo de Cristo, caracterizado precisamente por la adhesión tenaz a él, la humildad, la laboriosidad y la capacidad de perdón y de paz.

**(16) San Bernardo de Claraval** *Miércoles 21 de octubre de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

Hoy quiero hablar sobre san Bernardo de Claraval, llamado el "último de los Padres" de la Iglesia, porque en el siglo XII, una vez más, renovó e hizo presente la gran teología de los Padres. No conocemos con detalles los años de su juventud, aunque sabemos que nació en el año 1090 en Fontaines, en Francia, en una familia numerosa y discretamente acomodada. De joven, se entregó al estudio de las llamadas artes liberales —especialmente de la gramática, la retórica y la dialéctica— en la escuela de los canónigos de la iglesia de Saint-Vorles, en Châtillon-sur-Seine, y maduró lentamente la decisión de entrar en la vida religiosa. Alrededor de los veinte años entró en el Císter, una fundación monástica nueva, más ágil respecto de los antiguos y venerables monasterios de entonces y, al mismo tiempo, más rigurosa en la práctica de los consejos evangélicos. Algunos años más tarde, en 1115, san Bernardo fue enviado por san Esteban Harding, tercer abad del Císter, a fundar el monasterio de Claraval (Clairvaux). Allí el joven abad, que tenía sólo 25 años, pudo afinar su propia concepción de la vida monástica, esforzándose por traducirla en la práctica. Mirando la disciplina de otros monasterios, san Bernardo reclamó con decisión la necesidad de una vida sobria y moderada, tanto en la mesa como en la indumentaria y en los edificios monásticos, recomendando la sustentación y la solicitud por los pobres. Entretanto la comunidad de Claraval crecía en número y multiplicaba sus fundaciones.

En esos mismos años, antes de 1130, san Bernardo inició una vasta correspondencia con muchas personas, tanto importantes como de modestas condiciones sociales. A las muchas Cartas de este período hay que añadir numerosos Sermones, así como Sentencias y Tratados.

También a esta época se remonta la gran amistad de Bernardo con Guillermo, abad de Saint-Thierry, y con Guillermo de Champeaux, personalidades muy importantes del siglo XII.

Desde 1130 en adelante empezó a ocuparse de no pocos y graves asuntos de la Santa Sede y de la Iglesia. Por este motivo tuvo que salir cada vez más a menudo de su monasterio, en ocasiones incluso fuera de Francia. Fundó también algunos monasterios femeninos, y fue protagonista de un notable epistolario con Pedro el Venerable, abad de Cluny, del que hablé el miércoles

pasado. Dirigió principalmente sus escritos polémicos contra Abelardo, un gran pensador que inició una nueva forma de hacer teología, introduciendo sobre todo el método dialéctico-filosófico en la construcción del pensamiento teológico.

Otro frente contra el que san Bernardo luchó fue la herejía de los cátaros, que despreciaban la materia y el cuerpo humano, despreciando, en consecuencia, al Creador. Él, en cambio, sintió el deber de defender a los judíos, condenando los rebrotes de antisemitismo cada vez más generalizados. Por este último aspecto de su acción apostólica, algunas decenas de años más tarde, Ephraim, rabino de Bonn, rindió a san Bernardo un vibrante homenaje. En ese mismo periodo el santo abad escribió sus obras más famosas, como los celeberrimos Sermones sobre el Cantar de los cantares. En los últimos años de su vida —su muerte sobrevino en 1153— san Bernardo tuvo que reducir los viajes, aunque sin interrumpirlos del todo. Aprovechó para revisar definitivamente el conjunto de las Cartas, de los Sermones y de los Tratados. Es digno de mención un libro bastante particular, que terminó precisamente en este período, en 1145, cuando un alumno suyo, Bernardo Pignatelli, fue elegido Papa con el nombre de Eugenio III.

En esta circunstancia, san Bernardo, en calidad de padre espiritual, escribió a este hijo espiritual suyo el texto *De Consideratione*, que contiene enseñanzas para poder ser un buen Papa. En este libro, que sigue siendo una lectura conveniente para los Papas de todos los tiempos, san Bernardo no sólo indica cómo ser un buen Papa, sino que también expresa una profunda visión del misterio de la Iglesia y del misterio de Cristo, que desemboca, al final, en la contemplación del misterio de Dios trino y uno: "Debería proseguir la búsqueda de este Dios, al que no se busca suficientemente —escribe el santo abad—, pero quizá se puede buscar mejor y encontrar más fácilmente con la oración que con la discusión. Pongamos, por tanto, aquí término al libro, pero no a la búsqueda" (XIV, 32: PL 182, 808), a estar en camino hacia Dios.

Ahora quiero detenerme sólo en dos aspectos centrales de la rica doctrina de san Bernardo: se refieren a Jesucristo y a María santísima, su Madre. Su solicitud por la íntima y vital participación del cristiano en el amor de Dios en Jesucristo no trae orientaciones nuevas en el estatuto científico de la teología. Pero, de forma más decidida que nunca, el abad de Claraval relaciona al teólogo con el contemplativo y el místico. Sólo Jesús —insiste san Bernardo ante los complejos razonamientos dialécticos de su tiempo—, sólo Jesús es "miel en la boca, cántico en el oído, júbilo en el corazón" (*mel in ore, in aure melos, in corde iubilum*)".

Precisamente de aquí proviene el título, que le atribuye la tradición, de Doctor mellifluus: de hecho, su alabanza de Jesucristo "fluye como la miel". En las intensas batallas entre nominalistas y realistas —dos corrientes filosóficas de la época— el abad de Claraval no se cansa de repetir que sólo hay un nombre que cuenta, el de Jesús Nazareno. "Árido es todo alimento del alma —confiesa— si no se lo rocía con este aceite; insípido, si no se lo sazona con esta sal. Lo que escribes no tiene sabor para mí, si no leo allí a Jesús". Y concluye: "Cuando discutes o hablas, nada tiene sabor para mí, si no siento resonar el nombre de Jesús" (Sermones in Cantica canticorum xv, 6: PL 183, 847). Para san Bernardo, de hecho, el verdadero conocimiento de Dios consiste en la experiencia personal, profunda, de Jesucristo y de su amor. Y esto, queridos hermanos y hermanas, vale para todo cristiano: la fe es ante todo encuentro personal íntimo con Jesús, es hacer experiencia de su cercanía, de su amistad, de su amor, y sólo así se aprende a conocerlo cada vez más, a amarlo y seguirlo cada vez más.

¡Que esto nos suceda a cada uno de nosotros!

En otro célebre Sermón en el domingo dentro de la octava de la Asunción, el santo abad describe en términos apasionados la íntima participación de María en el sacrificio redentor de su Hijo. "¡Oh santa Madre —exclama—, verdaderamente una espada ha traspasado tu alma!... Hasta tal punto la violencia del dolor ha traspasado tu alma, que con razón te podemos llamar más que mártir, porque en ti la participación en la pasión del Hijo superó con mucho en intensidad los sufrimientos físicos del martirio" (14: PL 183, 437-438). San Bernardo no tiene dudas: "*per Mariam ad Iesum*", a través de María somos llevados a Jesús. Él atestigua con claridad la subordinación de María a Jesús, según los fundamentos de la mariología tradicional. Pero el cuerpo del Sermón documenta también el lugar privilegiado de la Virgen en la economía de la salvación, dada su particularísima participación como Madre (*compassio*) en el sacrificio del Hijo. Por eso, un siglo y medio después de la muerte de san Bernardo, Dante Alighieri, en el último canto de la Divina Comedia, pondrá en los labios del Doctor melifluo la sublime oración a María: "Virgen Madre, hija de tu Hijo, / humilde y elevada más que cualquier criatura / término fijo de eterno consejo, ..." (Paraíso 33, vv. 1 ss).

Estas reflexiones, características de un enamorado de Jesús y de María como san Bernardo, siguen inspirando hoy de forma saludable no sólo a los teólogos, sino a todos los creyentes. A veces se pretende resolver las cuestiones fundamentales sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo únicamente con las fuerzas de la razón. San Bernardo, en cambio, sólidamente fundado en la

Biblia y en los Padres de la Iglesia, nos recuerda que sin una profunda fe en Dios, alimentada por la oración y por la contemplación, por una relación íntima con el Señor, nuestras reflexiones sobre los misterios divinos corren el riesgo de ser un vano ejercicio intelectual, y pierden su credibilidad. La teología remite a la "ciencia de los santos", a su intuición de los misterios del Dios vivo, a su sabiduría, don del Espíritu Santo, que son punto de referencia del pensamiento teológico. Junto con san Bernardo de Claraval, también nosotros debemos reconocer que el hombre busca mejor y encuentra más fácilmente a Dios "con la oración que con la discusión". Al final, la figura más verdadera del teólogo y de todo evangelizador sigue siendo la del apóstol san Juan, que reclinó su cabeza sobre el corazón del Maestro.

Quiero concluir estas reflexiones sobre san Bernardo con las invocaciones a María que leemos en una bella homilía suya: "En los peligros, en las angustias, en las incertidumbres —dice— piensa en María, invoca a María. Que Ella no se aparte nunca de tus labios, que no se aparte nunca de tu corazón; y para que obtengas la ayuda de su oración, no olvides nunca el ejemplo de su vida. Si la sigues, no puedes desviarte; si la invocas, no puedes desesperar; si piensas en ella, no puedes equivocarte. Si ella te sostiene, no caes; si ella te protege, no tienes que temer; si ella te guía, no te cansas; si ella te es propicia, llegarás a la meta..." (Hom. ii super "Missus est", 17: PL 183, 70-71).

**(17) Teología monástica y teología escolástica** *Miércoles 28 de octubre de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

Hoy me detengo en una interesante página de la historia, que atañe al florecimiento de la teología latina en el siglo XII, gracias a una serie providencial de coincidencias. En los países de Europa occidental reinaba por aquel entonces una paz relativa, que aseguraba a la sociedad el desarrollo económico y la consolidación de las estructuras políticas, y favorecía una intensa actividad cultural, entre otras causas gracias a los contactos con Oriente. En la Iglesia se advertían los beneficios de la vasta acción conocida como "reforma gregoriana", promovida vigorosamente en el siglo anterior, que había aportado una mayor pureza evangélica a la vida de la comunidad eclesial, sobre todo en el clero, y había restituido a la Iglesia y al Papado una auténtica libertad de acción. Además, se iba difundiendo una amplia renovación espiritual, sostenida por un fuerte crecimiento de la vida consagrada: nacían y se expandían nuevas Órdenes religiosas, mientras que las ya existentes vivían una prometedora recuperación.

La teología también volvió a florecer y adquirió una mayor conciencia de su naturaleza: afinó el método, afrontó problemas nuevos, avanzó en la contemplación de los misterios de Dios, produjo obras fundamentales, inspiró iniciativas importantes en la cultura, desde el arte hasta la literatura, y preparó las obras maestras del siglo sucesivo, el siglo de santo Tomás de Aquino y de san Buenaventura de Bagnoregio. Los ambientes en los que tuvo lugar esta intensa actividad teológica fueron dos: los monasterios y las escuelas de la ciudad, las *scholae*, algunas de las cuales muy pronto darían vida a las universidades, que constituyen uno de los típicos "inventos" de la Edad Media cristiana. Precisamente a partir de estos dos ambientes, los monasterios y las *scholae*, se puede hablar de dos modelos diferentes de teología: la "teología monástica" y la "teología escolástica". Los representantes de la teología monástica eran monjes, por lo general abades, dotados de sabiduría y de fervor evangélico, que se dedicaban esencialmente a suscitar y a alimentar el deseo amoroso de Dios. Los representantes de la teología escolástica eran hombres cultos, apasionados por la investigación; magistri deseosos de mostrar la razonabilidad y la autenticidad de los misterios de Dios y del hombre, en los que ciertamente se cree por la fe, pero que también se comprenden con la razón. La distinta finalidad explica la diferencia de su método y de su manera de hacer teología.

En los monasterios del siglo XII el método teológico estaba vinculado principalmente a la explicación de la Sagrada Escritura, de la página sagrada, como decían los autores de ese periodo; se practicaba especialmente la teología bíblica. Todos los monjes escuchaban y leían devotamente las Sagradas Escrituras, y una de sus principales ocupaciones consistía en la lectio divina, es decir, en la lectura orante de la Biblia. Para ellos la simple lectura del texto sagrado no era suficiente para percibir su sentido profundo, su unidad interior y su mensaje trascendente. Por tanto, era necesario practicar una "lectura espiritual", llevada a cabo en docilidad al Espíritu Santo. En la escuela de los Padres, la Biblia se interpretaba alegóricamente, para descubrir en cada página, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, lo que dice de Cristo y de su obra de salvación.

El Sínodo de los obispos del año pasado sobre la "Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia" recordó la importancia del enfoque espiritual de las Sagradas Escrituras. En este sentido, es útil tomar en consideración la herencia de la teología monástica, una ininterrumpida exégesis bíblica, como también las obras realizadas por sus representantes, valiosos comentarios ascéticos a los libros de la Biblia. A la preparación literaria la teología monástica unía la espiritual; es decir, era consciente de que no bastaba con una lectura puramente teórica y profana: para entrar en el corazón de la Sagrada Escritura, hay que leerla identificándose con el espíritu con el que fue escrita y creada. La preparación literaria era necesaria para conocer el significado exacto de las palabras y facilitar la comprensión del texto, afinando la sensibilidad gramatical y filológica. El estudioso benedictino del siglo pasado Jean Leclercq tituló así el ensayo con el que presenta las características de la teología monástica: *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (El amor por las palabras y el deseo de Dios). Efectivamente, el deseo de conocer y de amar a Dios, que nos sale al encuentro a través de su Palabra que debemos acoger, meditar y practicar, lleva a intentar profundizar los textos bíblicos en todas sus dimensiones.

Hay otra actitud en la que insisten quienes practican la teología monástica: una íntima actitud orante, que debe preceder, acompañar y completar el estudio de la Sagrada Escritura. Puesto que, en resumidas cuentas, la teología monástica es escucha de la Palabra de Dios, no se puede dejar de purificar el corazón para acogerla y, sobre todo, no se puede dejar de encenderlo de fervor para encontrar al Señor. Por consiguiente, la teología se convierte en meditación, oración y canto de alabanza, e incita a una sincera conversión. No pocos representantes de la teología monástica alcanzaron, por este camino, las más altas metas de la experiencia mística, y constituyen una invitación también para nosotros a alimentar nuestra existencia con la Palabra de Dios, por



ejemplo, mediante una escucha más atenta de las lecturas y del Evangelio, especialmente en la misa dominical. Es importante también reservar cada día cierto tiempo para la meditación de la Biblia, a fin de que la Palabra de Dios sea lámpara que ilumine nuestro camino cotidiano en la tierra.

La teología escolástica, en cambio —como decía—, se practicaba en las *scholae*, que surgieron junto a las grandes catedrales de la época, para la preparación del clero, o alrededor de un maestro de teología y de sus discípulos, para formar profesionales de la cultura, en una época en la que el saber era cada vez más apreciado. En el método de los escolásticos era central la *quaestio*, es decir, el problema que se plantea al lector a la hora de afrontar las palabras de la Escritura y de la Tradición. Ante el problema que estos textos autorizados plantean, surgen preguntas y nace el debate entre el maestro y los alumnos. En ese debate aparecen, por una parte, los temas de la autoridad; y, por otra, los de la razón, y el debate se orienta a encontrar, al final, una síntesis entre autoridad y razón para alcanzar una comprensión más profunda de la Palabra de Dios. San Buenaventura dice al respecto que la teología es "*per additionem*" (cf. *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, i, proem., q. 1, concl.), es decir, la teología añade la dimensión de la razón a la Palabra de Dios y de este modo crea una fe más profunda, más personal y, por tanto, también más concreta en la vida del hombre. En este sentido, se encontraban distintas soluciones y se formaban conclusiones que comenzaban a construir un sistema de teología. La organización de las *quaestiones* llevaba a la elaboración de síntesis cada vez más extensas, pues se componían las diversas *quaestiones* con las respuestas encontradas, creando así una síntesis, las denominadas *summae*, que eran en realidad amplios tratados teológico-dogmáticos nacidos de la confrontación entre la razón humana y la Palabra de Dios. La teología escolástica tenía como objetivo presentar la unidad y la armonía de la Revelación cristiana con un método, llamado precisamente "escolástico", de la escuela, que confía en la razón humana: la gramática y la filología están al servicio del saber teológico, pero con mayor motivo lo está la lógica, es decir, la disciplina que estudia el "funcionamiento" del razonamiento humano, de manera que resulte evidente la verdad de una proposición. Todavía hoy, leyendo las *summae* escolásticas sorprende el orden, la claridad, la concatenación lógica de los argumentos, y la profundidad de algunas intuiciones. Con lenguaje técnico se atribuye a cada palabra un significado preciso, y entre el creer y el comprender se establece un movimiento recíproco de clarificación.

Queridos hermanos y hermanas, retomando la invitación de la primera carta de san Pedro, la teología escolástica nos estimula a estar siempre dispuestos a dar

respuesta a todo el que nos pida razón de nuestra esperanza (cf. 1 P 3, 15). Sentir nuestras las preguntas y de ese modo ser capaces de dar también una respuesta. Nos recuerda que entre fe y razón existe una amistad natural, fundada en el orden mismo de la creación. El siervo de Dios Juan Pablo II, al comienzo de la encíclica *Fides et ratio* escribe: "La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad". La fe está abierta al esfuerzo de comprensión por parte de la razón; la razón, a su vez, reconoce que la fe no la mortifica, sino que la lanza hacia horizontes más amplios y elevados. Aquí se introduce la perenne lección de la teología monástica. Fe y razón, en diálogo recíproco, vibran de alegría cuando ambas están animadas por la búsqueda de la unión íntima con Dios. Cuando el amor vivifica la dimensión orante de la teología, el conocimiento que adquiere la razón se ensancha. La verdad se busca con humildad, se acoge con estupor y gratitud: en una palabra, el conocimiento sólo crece si ama la verdad. El amor se convierte en inteligencia y la teología en auténtica sabiduría del corazón, que orienta y sostiene la fe y la vida de los creyentes.

Oremos, pues, para que el camino del conocimiento y de la profundización de los misterios de Dios siempre esté iluminado por el amor divino.

**(18) Confrontación entre dos modelos teológicos: Bernardo y Abelardo**

*Miércoles 4 de noviembre de 2009*

Queridos hermanos y hermanas:

En la última catequesis presenté las características principales de la teología monástica y de la teología escolástica del siglo XII, que podríamos llamar, en cierto sentido, respectivamente, "teología del corazón" y "teología de la razón". Entre los representantes de esas dos corrientes teológicas tuvo lugar un amplio debate, a veces vehemente, simbólicamente representado por la controversia entre san Bernardo de Claraval y Abelardo.

Para comprender esta confrontación entre los dos grandes maestros, conviene recordar que la teología es la búsqueda de una comprensión racional, en la medida de lo posible, de los misterios de la Revelación cristiana, creídos por fe: *fides quaerens intellectum* —la fe busca la inteligibilidad—, por usar una definición tradicional, concisa y eficaz. Ahora bien, mientras que san Bernardo, típico representante de la teología monástica, pone el acento en la primera parte de la definición, es decir, en la *fides* —la fe—, Abelardo, que es un escolástico, insiste en la segunda parte, es decir, en el *intellectus*, en la comprensión por medio de la razón. Para san Bernardo la fe misma está dotada de una íntima certeza, fundada en el testimonio de la Escritura y en la enseñanza de los Padres de la Iglesia. La fe, además, se refuerza con el testimonio de los santos y con la inspiración del Espíritu Santo en el alma de cada creyente.

En los casos de duda y de ambigüedad, el ejercicio del magisterio eclesial protege e ilumina la fe. Así, a san Bernardo le cuesta ponerse de acuerdo con Abelardo, y más en general con aquellos que sometían las verdades de la fe al examen crítico de la razón; un examen que implicaba, en su opinión, un grave peligro: el intelectualismo, la relativización de la verdad, la puesta en tela de juicio de las verdades mismas de la fe.

En esa forma de proceder san Bernardo veía una audacia llevada hasta la falta de escrúpulos, fruto del orgullo de la inteligencia humana, que pretende "capturar" el misterio de Dios. En una de sus cartas, con tristeza, escribe así: "El ingenio humano se apodera de todo, sin dejar ya nada a la fe. Afronta lo que está por encima de él, escruta lo que le es superior, irrumpe en el mundo de Dios, altera los misterios de la fe, más que iluminarlos; lo que está cerrado y

sellado no lo abre, sino que lo erradica; y lo que le parece fuera de su alcance lo considera como inexistente, y se niega a creer en ello" (Epistola CLXXXVIII, 1: PL 182, I, 353).

Para san Bernardo la teología sólo tiene un fin: favorecer la experiencia viva e íntima de Dios.

La teología es, por tanto, una ayuda para amar cada vez más y mejor al Señor, como reza el título del tratado sobre el Deber de amar a Dios (*De diligendo Deo*). En este camino hay diversos grados, que san Bernardo describe detalladamente, hasta el culmen, cuando el alma del creyente se embriaga en las cumbres del amor. El alma humana puede alcanzar ya en la tierra esta unión mística con el Verbo divino, unión que el Doctor Mellifluus describe como "bodas espirituales". El Verbo divino la visita, elimina las últimas resistencias, la ilumina, la inflama y la transforma. En esa unión mística, el alma goza de una gran serenidad y dulzura, y canta a su Esposo un himno de alegría. Como recordé en la catequesis dedicada a la vida y a la doctrina de san Bernardo (cf. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 23 de octubre de 2009, p. 32), para él la teología no puede menos de alimentarse de la oración contemplativa, en otras palabras, de la unión afectiva del corazón y de la mente con Dios.

Abelardo, que por lo demás fue precisamente quien introdujo el término "teología" en el sentido en que lo entendemos hoy, se sitúa en cambio en una perspectiva diversa. Este famoso maestro del siglo XII, nacido en Bretaña (Francia), estaba dotado de una inteligencia vivísima y su vocación era el estudio. Se ocupó primero de filosofía y después aplicó los resultados alcanzados en esa disciplina a la teología, de la que fue maestro en la ciudad más culta de la época, París, y sucesivamente en los monasterios en los que vivió. Era un orador brillante: verdaderas multitudes de estudiantes seguían sus lecciones. De espíritu religioso pero de personalidad inquieta, su vida fue rica en golpes de efecto: rebatió a sus maestros, tuvo un hijo con una mujer culta e inteligente, Eloísa. Entró a menudo en polémica con otros teólogos, incluso sufrió condenas eclesíásticas, aunque murió en plena comunión con la Iglesia, a cuya autoridad se sometió con espíritu de fe.

Precisamente san Bernardo contribuyó a la condena de algunas doctrinas de Abelardo en el sínodo provincial de Sens del año 1140, y solicitó también la intervención del Papa Inocencio II. El abad de Claraval, como he recordado,

rechazaba el método demasiado intelectualista de Abelardo, que a su parecer reducía la fe a una simple opinión separada de la verdad revelada.

Los temores de Bernardo no eran infundados, sino que, por lo demás, los compartían otros grandes pensadores de su tiempo. Efectivamente, un uso excesivo de la filosofía hizo peligrosamente frágil la doctrina trinitaria de Abelardo y, así, su idea de Dios. En el campo moral su enseñanza no carecía de ambigüedad: insistía en considerar la intención del sujeto como única fuente para describir la bondad o la malicia de los actos morales, descuidando así el significado objetivo y el valor moral de las acciones: un subjetivismo peligroso. Como sabemos, este aspecto es muy actual en nuestra época, en la que la cultura a menudo está marcada por una tendencia creciente al relativismo ético: sólo el yo decide lo que es bueno para mí en este momento. Con todo, no hay que olvidar los grandes méritos de Abelardo, que tuvo muchos discípulos y contribuyó decididamente al desarrollo de la teología escolástica, destinada a expresarse de modo más maduro y fecundo en el siglo sucesivo. Tampoco se deben subestimar algunas de sus intuiciones, como por ejemplo cuando afirma que en las tradiciones religiosas no cristianas ya hay una preparación para la acogida de Cristo, Verbo divino.

¿Qué podemos aprender nosotros hoy de la confrontación, a menudo vehemente, entre san Bernardo y Abelardo, y en general entre la teología monástica y la escolástica? Ante todo creo que muestra la utilidad y la necesidad de un sano debate teológico en la Iglesia, sobre todo cuando las cuestiones debatidas no han sido definidas por el Magisterio, el cual, por lo demás, sigue siendo un punto de referencia ineludible. San Bernardo, pero también el propio Abelardo, reconocieron siempre sin vacilar su autoridad. Además, las condenas que sufrió este último nos recuerdan que en el campo teológico debe haber un equilibrio entre los que podríamos llamar los principios arquitectónicos que nos ha dado la Revelación y que por ello conservan siempre la importancia prioritaria, y los de interpretación sugeridos por la filosofía, es decir, por la razón, y que tienen una función importante, pero sólo instrumental. Cuando no existe este equilibrio entre la arquitectura y los instrumentos de interpretación, la reflexión teológica corre el riesgo de contaminarse con errores, y corresponde entonces al Magisterio el ejercicio del necesario servicio a la verdad que le es propio. Además, conviene subrayar que, entre las motivaciones que indujeron a san Bernardo a ponerse en contra de Abelardo y a solicitar la intervención del Magisterio, estaba también la preocupación de salvaguardar a los creyentes sencillos y humildes, a los que hay que defender cuando corren el peligro de ser confundidos o desviados por

opiniones demasiado personales y por argumentaciones teológicas atrevidas, que podrían poner en peligro su fe.

Quiero recordar, por último, que la confrontación teológica entre san Bernardo y Abelardo concluyó con una plena reconciliación entre ambos gracias a la mediación de un amigo común, el abad de Cluny Pedro el Venerable, del que hablé en una de las catequesis anteriores (cf. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 16 de octubre de 2009, p. 32).

Abelardo tuvo la humildad de reconocer sus errores y san Bernardo mostró gran benevolencia. En ambos prevaleció lo que debe estar verdaderamente en el corazón cuando nace una controversia teológica, es decir, salvaguardar la fe de la Iglesia y hacer que triunfe la verdad en la caridad. Que esta sea también hoy la actitud en las confrontaciones en la Iglesia, teniendo siempre como meta la búsqueda de la verdad.

**(19) La reforma cluniacense** *Miércoles 11 de noviembre de 2009*

*Queridos hermanos y hermanas:*

Esta mañana quiero hablaros de un movimiento monástico que revistió gran importancia en los siglos de la Edad Media, y al que ya me he referido en catequesis anteriores. Se trata de la Orden de Cluny, que, a comienzos del siglo XII, en el momento de su máxima expansión, contaba con cerca de mil doscientos monasterios: ¡una cifra verdaderamente impresionante!

En Cluny, hace mil cien años, en 910, gracias a la donación de Guillermo el Piadoso, duque de Aquitania, se fundó un monasterio que se encomendó al abad Bernón. En aquel tiempo el monaquismo occidental, que había florecido algunos siglos antes con san Benito, sufría una fuerte decadencia por diversas causas: las condiciones políticas y sociales inestables, debidas a las continuas invasiones y devastaciones de pueblos no integrados en el tejido europeo, la pobreza generalizada y, sobre todo, la dependencia de las abadías de los señores locales, que controlaban todo lo que pertenecía a los territorios de su competencia. En ese contexto, Cluny representó el alma de una profunda renovación de la vida monástica, a fin de reconducirla a su inspiración originaria.

En Cluny se restableció la observancia de la Regla de san Benito con algunas adaptaciones ya introducidas por otros reformadores. Sobre todo se quiso garantizar el papel central que debe ocupar la liturgia en la vida cristiana. Los monjes cluniacenses se dedicaban con amor y gran esmero a la celebración de las Horas litúrgicas, al canto de los Salmos, a procesiones tan devotas como solemnes y, sobre todo, a la celebración de la santa misa. Impulsaron la música sagrada; quisieron que la arquitectura y el arte contribuyeran a la belleza y solemnidad de los ritos; enriquecieron el calendario litúrgico con celebraciones especiales como, por ejemplo, a principios de noviembre, la Conmemoración de los fieles difuntos, que también nosotros acabamos de celebrar; incrementaron el culto a la Virgen María. Los monjes de Cluny otorgaban tanta importancia a la liturgia porque estaban convencidos de que era participación en la liturgia del cielo. Y se sentían responsables de interceder ante el altar de Dios por los vivos y los difuntos, puesto que muchísimos fieles les pedían con insistencia que los recordaran en la oración.

Por otro lado, esta era precisamente la finalidad con la que Guillermo el Piadoso había querido que naciera la abadía de Cluny. En el antiguo documento que atestigua su fundación, se lee: "Establezco con este don que en Cluny se construya un monasterio de regulares en honor de los Apóstoles san Pedro y san Pablo; que en él se congreguen monjes que vivan según la Regla de

san Benito (...); que allí sea frecuentado un venerable refugio de oración con votos y súplicas; que allí se busque y se aspire con todo deseo e íntimo ardor la vida celestial; y que asiduamente se dirijan allí al Señor oraciones, invocaciones y súplicas".

Para salvaguardar y alimentar este clima de oración, la regla cluniacense subrayó la importancia del silencio, a cuya disciplina los monjes se sometían de buena gana, convencidos de que la pureza de las virtudes, a la que aspiraban, requería un recogimiento íntimo y constante. No sorprende que muy pronto la fama de santidad envolviera al monasterio de Cluny, y que muchas otras comunidades monásticas decidieran seguir sus costumbres. Muchos príncipes y Papas pidieron a los abades de Cluny que difundieran su reforma, de manera que en poco tiempo se extendió una tupida red de monasterios vinculados a Cluny o por auténticos vínculos jurídicos o por una suerte de afiliación carismática. De este modo se iba delineando una Europa del espíritu en las diferentes regiones de Francia, en Italia, en España, en Alemania y en Hungría.

El éxito de Cluny se debió ante todo a la elevada espiritualidad que allí se cultivaba, pero asimismo a otras condiciones que favorecieron su desarrollo. A diferencia de lo que había sucedido hasta entonces, al monasterio de Cluny y a las comunidades que dependían de él se los eximió de la jurisdicción de los obispos locales y se los sometió directamente a la del Romano Pontífice. Esto conllevaba un vínculo especial con la sede de Pedro y, justamente gracias a la protección y el aliento de los Pontífices, los ideales de pureza y de fidelidad, que la reforma cluniacense quería buscar, pudieron difundirse rápidamente. Además, los abades eran elegidos sin ninguna injerencia de las autoridades civiles, a diferencia de lo que sucedía en otros lugares. Personas verdaderamente dignas se sucedieron en el gobierno de Cluny y de las numerosas comunidades monásticas dependientes: el abad Odón de Cluny, del que hablé en una catequesis hace dos meses, y otras grandes personalidades, como Emarco, Mayolo, Odilón y sobre todo Hugo el Grande, que desempeñaron su servicio durante largos periodos, asegurando estabilidad a la reforma emprendida y a su difusión. Además de Odón, se venera como santos a Mayolo, Odilón y Hugo.

La reforma cluniacense tuvo efectos positivos no sólo en la purificación y en un nuevo esplendor de la vida monástica, sino también en la vida de la Iglesia universal. La aspiración a la perfección evangélica representó un estímulo para luchar contra dos males graves que afectaban a la Iglesia de ese tiempo: la simonía, es decir, la adquisición de cargos pastorales comprándolos, y la inmoralidad del clero secular. Los abades de Cluny con su autoridad espiritual y los monjes cluniacenses que llegaron a obispos, algunos de ellos incluso a



Papas, fueron protagonistas de tan imponente acción de renovación espiritual. Y no faltaron los frutos: el celibato de los sacerdotes volvió a ser estimado y vivido, y en la asunción de los cargos eclesiásticos se introdujeron procedimientos más transparentes.

Asimismo, fueron significativos los beneficios que los monasterios inspirados en la reforma cluniacense aportaron a la sociedad. En una época en la que sólo las instituciones eclesiásticas prestaban ayuda a los indigentes, la caridad se practicó con empeño. En todas las casas el limosnero tenía la obligación de hospedar a los viandantes y los peregrinos necesitados, a los sacerdotes y los religiosos que estaban de viaje y, sobre todo, a los pobres que acudían para pedir comida y un techo durante algunos días. No menos importantes fueron otras dos instituciones, típicas de la civilización medieval, promovidas desde Cluny: las llamadas "treguas de Dios" y la "paz de Dios". En una época fuertemente marcada por la violencia y por el espíritu de venganza, con las "treguas de Dios" se aseguraban largos periodos sin beligerancia, con ocasión de determinadas fiestas religiosas y de algunos días de la semana.

Con "la paz de Dios" se pedía, bajo la pena de una censura canónica, que se respetara a las personas inermes y los lugares sagrados.

De este modo, en la conciencia de los pueblos de Europa se incrementaba el proceso de larga gestación que llevaría a reconocer, cada vez con más claridad, dos elementos fundamentales para la construcción de la sociedad, es decir, el valor de la persona humana y el bien primario de la paz. Además, como sucedía con las demás fundaciones monásticas, los monasterios cluniacenses disponían de amplias propiedades que hacían rendir diligentemente, contribuyendo así al desarrollo de la economía. Junto al trabajo manual, se llevaban a cabo también algunas actividades culturales típicas del monaquismo medieval como las escuelas para los niños, las bibliotecas y los *scriptoria* para la transcripción de libros.

De este modo, hace mil años, cuando estaba en pleno desarrollo el proceso de formación de la identidad europea, la experiencia cluniacense, difundida en amplias regiones del continente europeo, aportó su contribución importante y valiosa. Recordó la primacía de los bienes del espíritu; mantuvo viva la tensión hacia las cosas de Dios; inspiró y favoreció iniciativas e instituciones para la promoción de los valores humanos; educó en un espíritu de paz.

Queridos hermanos y hermanas, oremos para que todos los que se interesan por un humanismo auténtico y por el futuro de Europa sepan redescubrir, apreciar y defender el rico patrimonio cultural y religioso de estos siglos.

## **(20) La Catedral desde la arquitectura románica a la gótica, el trasfondo teológico** *Miércoles 18 de noviembre de 2009*

*Queridos hermanos y hermanas:*

En las catequesis de las semanas anteriores presenté algunos aspectos de la teología medieval.

Pero la fe cristiana, profundamente arraigada en los hombres y las mujeres de aquellos siglos, no dio origen solamente a obras maestras de la literatura teológica, del pensamiento y de la fe.

Inspiró también una de las creaciones artísticas más elevadas de la civilización universal: las catedrales, verdadera gloria del Medievo cristiano. Durante casi tres siglos, a partir de comienzos del siglo XI, en Europa se asistió a un fervor artístico extraordinario. Un antiguo cronista describe así el entusiasmo y la laboriosidad de aquellos tiempos: "Sucedió que en todo el mundo, pero especialmente en Italia y en las Galias, se comenzaron a reconstruir las iglesias, aunque muchas de ellas, que todavía estaban en buenas condiciones, no necesitaban esa restauración. Era como una competición entre un pueblo y otro; parecía que el mundo, liberándose de los viejos andrajos, por todas partes quisiera revestirse del blanco vestido de nuevas iglesias. En definitiva, los fieles de entonces restauraron casi todas las iglesias catedrales, un gran número de iglesias monásticas e incluso oratorios de pueblo" (Rodolfo el Glabro, *Historiarum* 3, 4).

Varios factores contribuyeron a este renacimiento de la arquitectura religiosa. Ante todo, condiciones históricas más favorables, como una mayor seguridad política, acompañada por un aumento constante de la población y por el desarrollo progresivo de las ciudades, de los intercambios y de la riqueza. Además, los arquitectos encontraban soluciones técnicas cada vez más elaboradas para aumentar las dimensiones de los edificios, asegurando al mismo tiempo su solidez y majestuosidad. Pero fue principalmente gracias al entusiasmo y al celo espiritual del monaquismo en plena expansión como se construyeron iglesias abaciales, en las que se podía celebrar la liturgia con dignidad y solemnidad, y los fieles podían permanecer en oración, atraídos por la veneración de las reliquias de los santos, meta de incesantes peregrinaciones.

Así nacieron las iglesias y las catedrales románicas, caracterizadas por el desarrollo longitudinal —a lo largo— de las naves para acoger a numerosos fieles; iglesias muy sólidas, con gruesos muros, bóvedas de piedra y líneas sencillas y esenciales. La introducción de las esculturas representa una

novedad. Al ser las iglesias románicas el lugar de la oración monástica y del culto de los fieles, los escultores, más que preocuparse de la perfección técnica, cuidaron sobre todo la finalidad educativa. Puesto que era preciso suscitar en las almas impresiones fuertes, sentimientos que pudieran incitar a huir del vicio, del mal, y a practicar la virtud, el bien, el tema recurrente era la representación de Cristo como juez universal, rodeado por los personajes del Apocalipsis. Por lo general esta representación se encuentra en los portales de las iglesias románicas, para subrayar que Cristo es la Puerta que lleva al cielo. Los fieles, al cruzar el umbral del edificio sagrado, entran en un tiempo y en un espacio distintos de los de la vida cotidiana. En la intención de los artistas, más allá del portal de la iglesia, los creyentes en Cristo, soberano, justo y misericordioso, podían saborear anticipadamente la felicidad eterna en la celebración de la liturgia y en los actos de piedad que tenían lugar dentro del edificio sagrado.

En los siglos XII y XIII, desde el norte de Francia se difundió otro tipo de arquitectura en la construcción de los edificios sagrados: la arquitectura gótica, con dos características nuevas respecto al románico, que eran el impulso vertical y la luminosidad. Las catedrales góticas mostraban una síntesis de fe y de arte expresada con armonía mediante el lenguaje universal y fascinante de la belleza, que todavía hoy suscita asombro. Gracias a la introducción de las bóvedas de arco ojival, que se apoyaban en robustos pilares, fue posible aumentar considerablemente la altura. El impulso hacia lo alto quería invitar a la oración y él mismo era una oración. De este modo, la catedral gótica quería traducir en sus líneas arquitectónicas el anhelo de las almas hacia Dios. Además, con las nuevas soluciones técnicas adoptadas, los muros perimétricos podían ser perforados y embellecidos con vidrieras polícromas. En otras palabras, las ventanas se convertían en grandes imágenes luminosas, muy adecuadas para instruir al pueblo en la fe. En ellas —escena tras escena— se narraba la vida de un santo, una parábola u otros acontecimientos bíblicos. Desde las vidrieras coloreadas se derramaba una cascada de luz sobre los fieles para narrarles la historia de la salvación e implicarlos en esa historia.

Otra cualidad de las catedrales góticas es que en su construcción y su decoración, de modo diferente pero coral, participaba toda la comunidad cristiana y civil; participaban los humildes y los poderosos, los analfabetos y los doctos, porque en esa casa común se instruía en la fe a todos los creyentes. La escultura gótica hizo de las catedrales una "Biblia de piedra", representando los episodios del Evangelio e ilustrando los contenidos del año litúrgico, desde la Navidad hasta la glorificación del Señor. En aquellos siglos, por otro lado, se difundía cada vez más la percepción de la humanidad del Señor, y los sufrimientos de su Pasión se representaban de modo realista: el Cristo sufriente (*Christus patiens*) se convirtió en una imagen amada por todos, que inspiraba

compasión y arrepentimiento de los pecados.

No faltaban los personajes del Antiguo Testamento, cuya historia llegó a ser familiar para los fieles que frecuentaban las catedrales, como parte de la única y común historia de salvación.

La escultura gótica del siglo XIII, con sus rostros llenos de belleza, de dulzura, de inteligencia, revela una piedad feliz y serena, que se complace en difundir una devoción sentida y filial hacia la Madre de Dios, vista a veces como una mujer joven, sonriente y materna, representada principalmente como la soberana del cielo y de la tierra, poderosa y misericordiosa. A los fieles que llenaban las catedrales góticas les gustaba encontrar en ellas expresiones artísticas que les recordaran a los santos, modelos de vida cristiana e intercesores ante Dios. Y no faltaron las manifestaciones "laicas" de la existencia: en muchas partes aparecían representaciones del trabajo en los campos, de las ciencias y de las artes. Todo estaba orientado y se ofrecía a Dios en el lugar donde se celebraba la liturgia. Podemos comprender mejor el sentido que se atribuía a una catedral gótica, considerando el texto de la inscripción grabada en el portal central de Saint-Denis, en París: "Visitante, que quieres alabar la belleza de estas puertas, no te dejes deslumbrar ni por el oro ni por la magnificencia, sino más bien por el fatigoso trabajo. Aquí brilla una obra famosa, pero quiera el cielo que esta obra famosa que brilla haga resplandecer los espíritus, a fin de que con las verdades luminosas se encaminen hacia la verdadera luz, donde Cristo es la verdadera puerta".

Queridos hermanos y hermanas, ahora quiero subrayar dos elementos del arte románico y gótico útiles también para nosotros. El primero: las obras maestras en el campo del arte nacidas en Europa en los siglos pasados son incomprensibles si no se tiene en cuenta el alma religiosa que las inspiró. Marc Chagall, un artista que siempre testimonió el encuentro entre estética y fe, escribió que "durante siglos los pintores mojaron su pincel en el alfabeto colorido que era la Biblia". Cuando la fe, especialmente celebrada en la liturgia, se encuentra con el arte, se crea una sintonía profunda, porque ambas pueden y quieren hablar de Dios, haciendo visible al Invisible. Quiero compartir esto en el encuentro con los artistas del 21 de noviembre, renovándoles la propuesta de amistad entre la espiritualidad cristiana y el arte, que ya promovieron mis venerados predecesores, en particular los siervos de Dios Pablo VI y Juan Pablo II.

El segundo elemento: la fuerza del estilo románico y el esplendor de las catedrales góticas nos recuerdan que la *via pulchritudinis*, el camino de la belleza, es una senda privilegiada y fascinante para acercarse al misterio de Dios. ¿Qué es la belleza, que escritores, poetas, músicos, artistas contemplan y

traducen en su lenguaje, sino el reflejo del resplandor del Verbo eterno hecho carne? Afirma san Agustín: "Pregunta a la belleza de la tierra, pregunta a la belleza del mar, pregunta a la belleza del aire dilatado y difuso, pregunta a la belleza del cielo, pregunta al ritmo ordenado de los astros; pregunta al sol, que ilumina el día con su fulgor; pregunta a la luna, que mitiga con su resplandor modera la oscuridad de la noche que sigue al día; pregunta a los animales que se mueven en el agua, que habitan la tierra y vuelan en el aire; a las almas ocultas, a los cuerpos manifiestos; a los seres visibles, que necesitan quien los gobierne, y a los invisibles, que los gobiernan. Pregúntales. Todos te responderán: "Contempla nuestra belleza". Su belleza es su confesión. ¿Quién hizo estas cosas bellas, aunque mudables, sino la Belleza inmutable?" (*Sermo CCXLI*, 2: p 138, 1134).

Queridos hermanos y hermanas, que el Señor nos ayude a redescubrir el camino de la belleza como uno de los itinerarios, quizá el más atractivo y fascinante, para llegar a encontrar y a amar a Dios.

**(21) Hugo y Ricardo de San Víctor** *Miércoles 25 de noviembre de 2009*

*Queridos hermanos y hermanas:*

En estas audiencias de los miércoles estoy presentando algunas figuras ejemplares de creyentes que se han esforzado por mostrar la concordia entre la razón y la fe y por testimoniar con su vida el anuncio del Evangelio. Hoy quiero hablaros de Hugo y Ricardo de San Víctor. Ambos se cuentan entre los filósofos y teólogos conocidos con el nombre de *Victorinos*, porque vivieron y enseñaron en la abadía de San Víctor, en París, fundada a principios del siglo XII por Guillermo de Champeaux. Este último fue un maestro famoso, que consiguió dar a su abadía una sólida identidad cultural. De hecho, en San Víctor se inauguró una escuela para la formación de los monjes, abierta también a estudiantes externos, donde se realizó una feliz síntesis entre las dos formas de hacer teología, de las que ya hablé en catequesis anteriores: es decir, la teología monástica, orientada más a la contemplación de los misterios de la fe en la Escritura, y la teología escolástica, que utilizaba la razón para tratar de escrutar esos misterios con métodos innovadores, de crear un sistema teológico.

De la vida de Hugo de San Víctor tenemos pocas noticias. Son inciertos la fecha y el lugar de su nacimiento: quizá en Sajonia o en Flandes. Se sabe que, llegado a París —la capital europea de la cultura de la época—, pasó el resto de sus años en la abadía de San Víctor, donde primero fue discípulo y después maestro. Ya antes de su muerte, acontecida en 1141, alcanzó gran notoriedad y estima, hasta el punto de ser llamado un "segundo san Agustín". En efecto, como san Agustín, meditó mucho sobre la relación entre fe y razón, entre ciencias profanas y teología. Según Hugo de San Víctor, todas las ciencias, además de ser útiles para la comprensión de las Escrituras, tienen un valor en sí mismas y deben cultivarse para aumentar el saber del hombre, como también para corresponder a su anhelo de conocer la verdad. Esta sana curiosidad intelectual lo indujo a recomendar a los estudiantes que no apagarán nunca el deseo de aprender, y en su tratado de metodología del saber y de pedagogía, titulado significativamente *Didascalicon (sobre la enseñanza)*, recomendaba: "Aprende gustoso de todos lo que no sabes. El más sabio de todos será quien haya querido aprender algo de todos. Quien recibe algo de todos, acaba por ser el más rico de todos" (*Eruditiones Didascalicae*, 3, 14: PL 176, 774).

La ciencia de la que se ocupan los filósofos y los teólogos llamados *Victorinos* es especialmente la teología, que requiere ante todo el estudio amoroso de la Sagrada Escritura.

Para conocer a Dios no se puede menos de partir de lo que Dios mismo ha

querido revelar de sí a través de las Escrituras. En este sentido, Hugo de San Víctor es un representante típico de la teología monástica, totalmente fundada en la exégesis bíblica. Para interpretar la Escritura propone la tradicional articulación patristico-medieval, es decir, ante todo el sentido histórico-literal; después, el alegórico y anagógico; y, por último, el moral. Se trata de cuatro dimensiones del sentido de la Escritura, que redescubrimos también hoy, por las cuales se ve que en el texto y en la narración ofrecida se esconde una indicación más profunda: el hilo de la fe, que nos conduce hacia lo alto y nos guía en esta tierra, enseñándonos cómo vivir. Con todo, aun respetando estas cuatro dimensiones del sentido de la Escritura, de modo original respecto a sus contemporáneos, insiste —y esto es una novedad— en la importancia del sentido histórico-literal.

En otras palabras, antes de descubrir el valor simbólico, las dimensiones más profundas del texto bíblico, es necesario conocer y profundizar el significado de la historia narrada en la Escritura: de lo contrario —advierte con una comparación eficaz— se corre el riesgo de ser como los estudiosos de gramática que ignoran el alfabeto. A quien conoce el sentido de la historia descrita en la Biblia, las vicisitudes humanas se presentan marcadas por la divina Providencia, según un designio bien ordenado. Así, para Hugo de San Víctor, la historia no es el resultado de un destino ciego o de una casualidad absurda, como podría parecer. Al contrario, en la historia humana actúa el Espíritu Santo, que suscita un maravilloso diálogo de los hombres con Dios, su amigo. Esta visión teológica de la historia pone de relieve la intervención sorprendente y salvífica de Dios, que realmente entra y actúa en la historia, casi se convierte en parte de nuestra historia, pero siempre salvaguardando y respetando la libertad y la responsabilidad del hombre.

Para nuestro autor, el estudio de la Sagrada Escritura y de su significado histórico-literal hace posible la teología verdadera, es decir, la explicación sistemática de las verdades, conocer su estructura, la explicación de los dogmas de la fe, que presenta en sólida síntesis en el tratado *De Sacramentis christianae fidei* (*Los sacramentos de la fe cristiana*), donde se encuentra, entre otras cosas, una definición de "sacramento" que, perfeccionada después por otros teólogos, contiene rasgos aún hoy muy interesantes. "El sacramento — escribe— es un elemento corpóreo o material propuesto de forma externa y sensible, que *representa* con su parecido una gracia invisible y espiritual, la *significa*, porque con este fin ha sido instituido, y la *contiene*, porque es capaz de santificar" (9, 2: PL 176, 317). Por una parte, la visibilidad en el símbolo, la "corporeidad" del don de Dios, en el que, sin embargo, por otra parte, se esconde la gracia divina que proviene de una historia: Jesucristo mismo creó los símbolos fundamentales. Tres son, por tanto, los elementos que concurren a

definir un sacramento, según Hugo de San Víctor: la institución por parte de Cristo, la comunicación de la gracia, y la analogía entre el elemento visible, material, y el elemento invisible, que son los dones divinos. Se trata de una visión muy cercana a la sensibilidad contemporánea, porque los sacramentos se presentan con un lenguaje lleno de símbolos e imágenes capaces de hablar inmediatamente al corazón de los hombres. Es importante también hoy que los animadores litúrgicos, y de modo especial los sacerdotes, valoren con sabiduría pastoral los signos propios de los ritos sacramentales —la visibilidad y tangibilidad de la Gracia— cuidando con esmero su catequesis, para que todos los fieles vivan cada celebración de los sacramentos con devoción, intensidad y alegría espiritual.

Un discípulo digno de Hugo de San Víctor es Ricardo, procedente de Escocia. Fue prior de la abadía de San Víctor de 1162 a 1173, año de su muerte. También Ricardo, naturalmente, asigna un papel fundamental al estudio de la Biblia pero, a diferencia de su maestro, privilegia el sentido alegórico, el significado simbólico de la Escritura con el que, por ejemplo, interpreta la figura veterotestamentaria de Benjamín, hijo de Jacob, como símbolo de la contemplación y cumbre de la vida espiritual. Ricardo trata este tema en dos textos, *Benjamín menor* y *Benjamín mayor*, en los que propone a los fieles un camino espiritual que invita ante todo a practicar las diversas virtudes, aprendiendo a disciplinar y a ordenar con la razón los sentimientos y los movimientos interiores afectivos y emotivos. Sólo cuando el hombre ha alcanzado equilibrio y madurez humana en este campo, está preparado para acceder a la contemplación, que Ricardo define como "una mirada profunda y pura del alma dirigida a las maravillas de la sabiduría, asociada a un sentido estático de asombro y de admiración" (*Benjamin Maior* 1, 4: PL 196, 67).

La contemplación es, por tanto, el punto de llegada, el resultado de un arduo camino, que implica el diálogo entre la fe y la razón, es decir —una vez más— un discurso teológico. La teología parte de las verdades que son objeto de la fe, pero trata de profundizar su conocimiento con el uso de la razón, apropiándose del don de la fe. Esta aplicación del razonamiento a la comprensión de la fe se practica de modo convincente en la obra maestra de Ricardo, uno de los grandes libros de la historia, el *De Trinitate (La Trinidad)*. En los seis libros que lo componen reflexiona con agudeza sobre el Misterio de Dios uno y trino. Según nuestro autor, dado que Dios es amor, la única sustancia divina conlleva comunicación, oblación y amor entre dos Personas, el Padre y el Hijo, que se encuentran entre sí con un intercambio eterno de amor. Pero la perfección de la felicidad y de la bondad no admite exclusivismos y cerrazones; al contrario, requiere la presencia eterna de una tercera Persona, el Espíritu Santo. El amor trinitario es participativo, concorde, y conlleva sobreabundancia de delicia, goce de alegría incesante. Es decir, Ricardo supone que Dios es amor, analiza



la esencia del amor, qué es lo que implica la realidad llamada amor, llegando así a la Trinidad de las Personas, que es realmente la expresión lógica del hecho de que Dios es amor.

Ricardo, sin embargo, es consciente de que el amor, aunque nos revela la esencia de Dios, aunque nos hace "comprender" el Misterio de la Trinidad, es sólo una analogía para hablar de un Misterio que supera la mente humana, y — al ser poeta y místico— recurre también a otras imágenes. Por ejemplo, compara la divinidad a un río, a una ola amorosa que brota del Padre, fluye y vuelve a fluir en el Hijo, para ser después felizmente derramada en el Espíritu Santo.

Queridos amigos, autores como Hugo y Ricardo de San Víctor elevan nuestra alma a la contemplación de las realidades divinas. Al mismo tiempo, la inmensa alegría que nos proporcionan el pensamiento, la admiración y la alabanza de la Santísima Trinidad, funda y sostiene el esfuerzo concreto por inspirarnos en ese modelo perfecto de comunión en el amor para construir nuestras relaciones humanas de cada día. La Trinidad es verdaderamente comunión perfecta. ¡Cómo cambiaría el mundo si en las familias, en las parroquias y en todas las demás comunidades las relaciones se vivieran siguiendo siempre el ejemplo de las tres Personas divinas, cada una de las cuales no sólo vive *con* la otra, sino también *para* la otra y *en* la otra! Lo recordé hace algunos meses en el Ángelus: "Sólo el amor nos hace felices, porque vivimos en relación, y vivimos para amar y ser amados" (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de junio de 2009, p. 11). El amor es lo que realiza este incesante milagro: como en la vida de la Santísima Trinidad, la pluralidad se recompone en unidad, donde todo es complacencia y alegría. Con san Agustín, al que los Victorinos apreciaban tanto, podemos exclamar también nosotros: "*Vides Trinitatem, si caritatem vides*", "Contemplas la Trinidad, si ves la caridad" (*De Trinitate* viii, 8, 12).

**(22) Guillermo de San Thierry** *Miércoles 2 de diciembre de 2009*

*Queridos hermanos y hermanas:*

En una catequesis anterior presenté la figura de san Bernardo de Claraval, el "doctor de la dulzura", gran protagonista del siglo XII. Su biógrafo —amigo y admirador— fue Guillermo de Saint-Thierry, sobre el que quiero reflexionar esta mañana.

Guillermo nació en Lieja entre los años 1075 y 1080. De familia noble, dotado de una inteligencia viva y de un innato amor al estudio, se formó en escuelas famosas de la época, como las de su ciudad natal y de Reims, en Francia. También entró en contacto personal con Abelardo, el maestro que aplicaba la filosofía a la teología de manera tan original que creaba desconcierto y oposición. El propio Guillermo manifestó sus dudas, solicitando a su amigo Bernardo que tomara posición respecto a Abelardo. Respondiendo a esa misteriosa e irresistible llamada de Dios que es la vocación a la vida consagrada, Guillermo entró en el monasterio benedictino de Saint-Nicaise de Reims en 1113, y algunos años después llegó a ser abad del monasterio de Saint-Thierry, en la diócesis de Reims.

En aquel tiempo estaba muy difundida la exigencia de purificar y renovar la vida monástica, para que fuera auténticamente evangélica. Guillermo actuó en este sentido dentro de su propio monasterio, y en la Orden benedictina en general. Sin embargo, encontró no pocas resistencias ante sus intentos de reforma; así, a pesar de que se lo desaconsejó su amigo Bernardo, en 1135 dejó la abadía benedictina, renunció al hábito negro y se puso el blanco, para unirse a los cistercienses de Signy. Desde ese momento hasta su muerte, acaecida en 1148, se dedicó a la contemplación orante de los misterios de Dios, desde siempre objeto de sus deseos más profundos, y a la composición de escritos de literatura espiritual, importantes en la historia de la teología monástica.

Una de sus primeras obras se titula *De natura et dignitate amoris* (*La naturaleza y la dignidad del amor*). En ella se expresa una de las ideas fundamentales de Guillermo, que vale también para nosotros. La energía principal que mueve al alma humana —dice— es el amor.

La naturaleza humana, en su esencia más profunda, consiste en amar. En definitiva, a cada ser humano se le encomienda una sola tarea: aprender a querer, a amar de modo sincero, auténtico y gratuito. Pero sólo en la escuela de Dios se realiza esta tarea y el hombre puede alcanzar el fin para el que ha sido creado. Escribe Guillermo: "El arte de las artes es el arte del amor... El amor es

suscitado por el Creador de la naturaleza. El amor es una fuerza del alma, que la conduce como por un peso natural al lugar y al fin que le es propio" (*La naturaleza y la dignidad del amor*, 1: PL 184, 379). Aprender a amar requiere un camino largo y arduo, que Guillermo articula en cuatro etapas, según las edades del hombre: la infancia, la juventud, la madurez y la vejez. En este itinerario la persona debe imponerse una ascesis eficaz, un fuerte dominio de sí mismo para eliminar todo afecto desordenado, toda concesión al egoísmo, y unificar su vida en Dios, fuente, meta y fuerza del amor, hasta alcanzar la cumbre de la vida espiritual, que Guillermo define como "sabiduría". Al final de este itinerario ascético se experimenta una gran serenidad y dulzura. Todas las facultades del hombre —inteligencia, voluntad y afectos— descansan en Dios, conocido y amado en Cristo.

También en otras obras Guillermo habla de esta vocación radical al amor a Dios, que constituye el secreto de una vida realizada y feliz, que él describe como un deseo incesante y creciente, inspirado por Dios mismo en el corazón del hombre. En una meditación dice que el objeto de este amor es el Amor con "A" mayúscula, es decir, Dios. Es él quien se derrama en el corazón de quien ama y lo capacita para recibirle. Se da hasta que el corazón queda saciado de tal modo que nunca disminuye el deseo de esta saciedad. Este impulso de amor es la plenitud del hombre" (*De contemplando Deo* 6, passim: SC 61 bis, pp. 79-83). Llama la atención el hecho de que Guillermo, al hablar del amor a Dios, atribuya notable importancia a la dimensión afectiva. En el fondo, queridos amigos, nuestro corazón está hecho de carne, y cuando amamos a Dios, que es el Amor mismo, ¿cómo no expresar en esta relación con el Señor también nuestros sentimientos más humanos, como la ternura, la sensibilidad y la delicadeza? ¡El Señor mismo, al hacerse hombre, quiso amarnos con un corazón de carne!

Según Guillermo, además, el amor tiene otra propiedad importante: ilumina la inteligencia y permite conocer mejor y de manera más profunda a Dios y, en Dios, a las personas y los acontecimientos. El conocimiento que procede de los sentidos y de la inteligencia reduce, pero no elimina, la distancia entre el sujeto y el objeto, entre el yo y el tú. El amor, en cambio, suscita atracción y comunión, hasta el punto de que se produce una transformación y una asimilación entre el sujeto que ama y el objeto amado. Esta reciprocidad de afecto y de simpatía permite un conocimiento mucho más profundo que el que se obtiene sólo con la razón. Así se explica una célebre expresión de Guillermo: "*Amor ipse intellectus est*", "El amor es en sí mismo principio de conocimiento". Queridos amigos, podemos preguntarnos: ¿no es precisamente esto lo que sucede en nuestra vida? ¿No es verdad que realmente sólo conocemos a quien y lo que amamos? Sin cierta simpatía no se conoce a nadie

ni nada. Y esto vale ante todo en el conocimiento de Dios y de sus misterios, que superan la capacidad de comprensión de nuestra inteligencia: ¡A Dios se lo conoce si se lo ama!

Una síntesis del pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry se encuentra en una larga carta dirigida a los cartujos de Mont-Dieu, a los que había visitado y quería alentar y consolar. El docto benedictino Jean Mabillon, ya en 1960 dio a esta carta un título significativo: *Epistola aurea* (*Carta de oro*). En efecto, las enseñanzas sobre la vida espiritual contenidas en ella son preciosas para todos los que desean crecer en la comunión con Dios, en la santidad. En este tratado Guillermo propone un itinerario en tres etapas. Es necesario —dice él— pasar del hombre "animal" al "racional" para llegar al "espiritual". ¿Qué quiere decir nuestro autor con estas tres expresiones? Al principio una persona acepta con un acto de obediencia y de confianza la visión de la vida inspirada por la fe. Después con un proceso de interiorización, en el que la razón y la voluntad desempeñan un papel muy importante, la fe en Cristo es acogida con profunda convicción y se experimenta una armoniosa correspondencia entre lo que se cree y se espera y las aspiraciones más secretas del alma, nuestra razón y nuestros afectos. Así se llega a la perfección de la vida espiritual, cuando las realidades de la fe son fuente de íntima alegría y de comunión real con Dios, que sacia. Se vive sólo en el amor y para el amor. Guillermo funda este itinerario en una sólida visión del hombre, inspirada en los antiguos Padres griegos —sobre todo en Orígenes—, los cuales, con un lenguaje audaz, habían enseñado que la vocación del hombre es llegar a ser como Dios, que lo creó a su imagen y semejanza. La imagen de Dios presente en el hombre lo impulsa hacia la semejanza, es decir hacia una identidad cada vez más plena entre su propia voluntad y la divina. A esta perfección, que Guillermo llama "unidad de espíritu", no se llega con el esfuerzo personal, aunque sea sincero y generoso, porque hace falta otra cosa. Esta perfección se alcanza por la acción del Espíritu Santo, que habita en el alma, y purifica, absorbe y transforma en caridad todo impulso y todo deseo de amor presente en el hombre. "Hay otra semejanza con Dios", leemos en la *Epistola aurea*, "que ya no se llama semejanza, sino unidad de espíritu, cuando el hombre llega a ser uno con Dios, un espíritu, no sólo por la unidad de un idéntico querer, sino por no ser capaz de querer otra cosa. De esa manera, el hombre merece llegar a ser no Dios, sino lo que Dios es: el hombre se convierte por gracia en lo que Dios es por naturaleza" (*Epistola aurea* 262-263: SC 223, pp. 353-355).

Queridos hermanos y hermanas, este autor, que podríamos definir como el "cantor del amor, de la caridad", nos enseña a realizar en nuestra vida la opción de fondo, que da sentido y valor a todas las demás opciones: amar a Dios y, por amor a él, amar a nuestro prójimo; sólo así podremos encontrar la verdadera alegría, anticipación de la felicidad eterna. Sigamos, por tanto, el

ejemplo de los santos para aprender a amar de manera auténtica y total, para entrar en este itinerario de nuestro ser. Con una joven santa, doctora de la Iglesia, Teresa del Niño Jesús, digamos también nosotros al Señor que queremos vivir de amor.

Concluyo propiamente con una oración de esta santa: "Yo te amo, y tú lo sabes, Jesús mío. Tu Espíritu de amor me abrasa con su fuego. Amándote yo a ti atraigo al Padre; mi débil corazón se entrega a él sin reserva. ¡Oh augusta Trinidad, eres la prisionera, la santa prisionera de mi amor. (...) Vivir de amor es darse sin medida, sin reclamar salario aquí en la tierra... Cuando se ama no se hacen cálculos. Yo lo he dado todo al Corazón divino, que rebosa ternura. Nada me queda ya... Corro ligera. Ya mi única riqueza es vivir de amor".

**(23) Ruperto di Deutz** *Miércoles 9 de diciembre de 2009*

*Queridos hermanos y hermanas:*

Hoy vamos a conocer a otro monje benedictino del siglo XII. Su nombre es Ruperto de Deutz, una ciudad cerca de Colonia, sede de un famoso monasterio. Ruperto mismo habla de su vida en una de sus obras más importantes, titulada *La gloria y el honor del Hijo del hombre*, que es un comentario parcial al Evangelio de san Mateo. Todavía niño, fue acogido como "oblato" en el monasterio benedictino de San Lorenzo en Lieja, según la costumbre de la época de confiar a uno de los hijos a la educación de los monjes, para hacer un don a Dios. A Ruperto siempre le gustó la vida monástica. Aprendió muy pronto el latín, para estudiar la Biblia y para disfrutar de las celebraciones litúrgicas. Se distinguió por una integérrima rectitud moral y por un fuerte apego a la Sede de san Pedro.

Sus tiempos estaban marcados por controversias entre el Papado y el Imperio, a causa de la denominada "lucha de las investiduras", con la que —como he apuntado en otras catequesis— el Papado quería impedir que el nombramiento de los obispos y el ejercicio de su jurisdicción dependieran de las autoridades civiles, que se guiaban sobre todo por motivaciones políticas y económicas, ciertamente no pastorales. El obispo de Lieja, Otberto, se resistía a aceptar las directrices del Papa y mandó al exilio a Berengario, abad del monasterio de San Lorenzo, precisamente por su fidelidad al Pontífice. En ese monasterio vivía Ruperto, que no dudó en seguir a su abad al exilio y sólo cuando el obispo Otberto volvió a entrar en comunión con el Papa regresó a Lieja y aceptó hacerse sacerdote. Hasta ese momento había evitado recibir la ordenación de un obispo que disentía del Papa. Ruperto nos enseña que cuando surgen controversias en la Iglesia, la referencia al ministerio petrino garantiza fidelidad a la sana doctrina y da serenidad y libertad interior. Después de la disputa con Otberto, tuvo que abandonar su monasterio otras dos veces. En 1116 sus adversarios incluso lo querían procesar. Si bien fue absuelto de toda acusación, Ruperto prefirió marcharse por un tiempo a Siegburg, pero, puesto que las polémicas todavía no habían cesado cuando regresó al monasterio de Lieja, decidió establecerse definitivamente en Alemania. Nombrado abad de Deutz en 1120, permaneció allí hasta 1129, año de su muerte. Sólo se alejó para una peregrinación a Roma, en 1124.

Escritor fecundo, Ruperto ha dejado numerosas obras, de gran interés todavía hoy, también porque participó activamente en varios e importantes debates teológicos del tiempo. Por ejemplo, intervino con determinación en la controversia eucarística, que en 1077 había llevado a la condena de Berengario de Tours. Este había dado una interpretación restrictiva de la presencia de Cristo

en el sacramento de la Eucaristía, definiéndola sólo simbólica. En el lenguaje de la Iglesia todavía no había entrado el término "transubstanciación", pero Ruperto, usando a veces expresiones audaces, sostuvo con determinación el realismo eucarístico y, sobre todo en una obra titulada *De divinis officiis* (Los oficios divinos), afirmó con decisión la continuidad entre el Cuerpo del Verbo encarnado de Cristo y el presente en las especies eucarísticas del pan y del vino.

Queridos hermanos y hermanas, me parece que llegados a este punto debemos pensar también en nuestro tiempo; también hoy existe el peligro de redimensionar el realismo eucarístico, es decir, considerar la Eucaristía casi sólo como un rito de comunión, de socialización, olvidando con demasiada facilidad que en la Eucaristía está presente realmente Cristo resucitado —con su cuerpo resucitado—, que se pone en nuestras manos para *sacarnos* de nosotros mismos, *incorporarnos* en su cuerpo inmortal y *guiarnos* así hacia la vida nueva.

Este gran misterio que el Señor está presente en toda su realidad en las especies eucarísticas es un misterio que es preciso adorar y amar siempre de nuevo. Quiero citar las palabras del *Catecismo de la Iglesia católica* que contienen el fruto de la meditación de la fe y de la reflexión teológica de dos mil años: "Jesucristo está presente en la Eucaristía de un modo único e incomparable. Está presente de un modo verdadero, real y substancial: con su Cuerpo y su Sangre, con su alma y su divinidad. Por consiguiente, de modo sacramental, es decir, bajo las especies eucarísticas del pan y del vino, está presente Cristo entero, Dios y hombre" (cf. *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 1374). También Ruperto contribuyó, con sus reflexiones, a esta precisa formulación.

Otra controversia, en la que el abad de Deutz se vio envuelto, concierne al problema de la conciliación de la bondad y de la omnipotencia de Dios con la existencia del mal. Si Dios es omnipotente y bueno, ¿cómo se explica la realidad del mal? Ruperto reaccionó a la posición asumida por los maestros de la escuela teológica de Laon, que con una serie de razonamientos filosóficos distinguían en la voluntad de Dios el "aprobar" y el "permitir", concluyendo que Dios permite el mal sin aprobarlo y, por consiguiente, sin quererlo. Ruperto, en cambio, renuncia al uso de la filosofía, que considera inadecuada ante un problema tan grande, y simplemente es fiel a la narración bíblica. Parte de la bondad de Dios, de la verdad según la cual Dios es sumamente bueno y no puede menos de querer el bien. De este modo, identifica el origen del mal en el hombre y en el uso equivocado de la libertad humana. Cuando Ruperto afronta este tema, escribe páginas llenas de fervor religioso para alabar la misericordia infinita del Padre, la paciencia y la benevolencia de Dios para con el hombre pecador.

Como otros teólogos de la Edad Media, también Ruperto se preguntaba: ¿Por qué el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, se hizo hombre? Algunos, muchos, respondían explicando la encarnación del Verbo con la urgencia de reparar el pecado del hombre. Ruperto, en cambio, con una visión cristocéntrica de la historia de la salvación, amplía la perspectiva, y en una de sus obras titulada *La glorificación de la Trinidad* sostiene la tesis de que la Encarnación, acontecimiento central de toda la historia, estaba prevista desde la eternidad, incluso independientemente del pecado del hombre, para que toda la creación pudiera alabar a Dios Padre y amarlo como una única familia reunida en torno a Cristo, el Hijo de Dios. En la mujer embarazada del Apocalipsis ve toda la historia de la humanidad, que está orientada hacia Cristo, al igual que la concepción está orientada al parto, una perspectiva que desarrollarán otros pensadores y que también valorizará la teología contemporánea, la cual afirma que toda la historia del mundo y de la humanidad es la concepción orientada al parto de Cristo. Cristo siempre está en el centro de las explicaciones exegéticas que Ruperto da en sus comentarios a los libros de la Biblia, a los que se dedicó con gran diligencia y pasión. Así, encuentra una unidad admirable en todos los acontecimientos de la historia de la salvación, desde la creación hasta la consumación final de los tiempos: "Toda la Escritura —afirma— es un solo libro, que tiende hacia el mismo fin (el Verbo divino); que viene de un solo Dios y que ha sido escrito por un solo Espíritu" (*De glorificatione Trinitatis et processione Sancti Spiritus* I, V: PL 169, 18).

En la interpretación de la Biblia, Ruperto no se limita a repetir las enseñanzas de los Padres, sino que muestra una originalidad suya. Por ejemplo, es el primer escritor que identificó la esposa del *Cantar de los cantares* con María santísima. Así su comentario a este libro de la Escritura resulta ser una especie de *summa* mariológica, en la que se presentan los privilegios y las excelentes virtudes de María. En uno de los pasajes más inspirados de su comentario Ruperto escribe: "O predilectísima entre las predilectas, Virgen de las vírgenes, ¿qué alaba en ti a tu Hijo amado, que exalta todo el coro de los ángeles? Se alaban la sencillez, la pureza, la inocencia, la doctrina, el pudor, la humildad, la integridad de la mente y de la carne, es decir, la virginidad incorrupta" (*In Canticum Canticorum* 4, 1-6: ccl 26, pp. 69-70). La interpretación mariana de Ruperto del *Cantar de los Cantares* es un ejemplo feliz de la sintonía entre liturgia y teología. De hecho, varios pasajes de este libro bíblico ya se usaban en las celebraciones litúrgicas de las fiestas marianas.

Ruperto, además, procura insertar su doctrina mariológica en la eclesiológica. En otras palabras, ve en María santísima la parte más santa de toda la Iglesia. De ahí que mi venerado predecesor, el Papa Pablo VI, en el discurso de clausura de la tercera sesión del concilio Vaticano II, al proclamar



solemnemente a María Madre de la Iglesia, citó precisamente una frase tomada de las obras de Ruperto, que define a María *portio maxima, portio optima*: la parte más excelsa, la mejor parte de la Iglesia (cf. *In Apocalypsem* 1.7: PL 169, 1043).

Queridos amigos, con este rápido esbozo nos damos cuenta de que Ruperto fue un teólogo fervoroso, dotado de gran profundidad. Como todos los representantes de la teología monástica, supo combinar el estudio racional de los misterios de la fe con la oración y con la contemplación, considerada la cumbre de todo conocimiento de Dios. Él mismo habla alguna vez de sus experiencias místicas, como cuando revela la inefable alegría de haber percibido la presencia del Señor: "En ese breve momento —afirma— experimenté la verdad de lo que dice él mismo: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón*" (*De gloria et honore Filii hominis. Super Matthaeum* 12: PL 168, 1601). También nosotros, cada uno a su manera, podemos encontrar al Señor Jesús, que incesantemente acompaña nuestro camino, se hace presente en el Pan eucarístico y en su Palabra para nuestra salvación.

**(24) Juan de Salisbury** *Miércoles 16 de diciembre de 2009*

*Queridos hermanos y hermanas:*

Hoy vamos a conocer la figura de Juan de Salisbury, que pertenecía a una de las escuelas filosóficas y teológicas más importantes del medioevo, la de la catedral de Chartres, en Francia. Como los teólogos de los que he hablado en las semanas pasadas, también él nos ayuda a comprender cómo la fe, en armonía con las justas aspiraciones de la razón, impulsa el pensamiento hacia la verdad revelada, en la que se encuentra el verdadero bien del hombre.

Juan nació en Inglaterra, en Salisbury, entre los años 1100 y 1120. Leyendo sus obras, y sobre todo su rico epistolario, podemos conocer los acontecimientos más importantes de su vida.

Durante doce años, de 1136 a 1148, se dedicó a los estudios, frecuentando las escuelas más cualificadas de la época, en las que escuchó las lecciones de maestros famosos. Se dirigió a París y después a Chartres, el ambiente que marcó más su formación y del que asimiló la gran apertura cultural, el interés por los problemas especulativos y el aprecio por la literatura.

Como sucedía a menudo en aquel tiempo, los estudiantes más brillantes eran requeridos por prelados y soberanos para ser sus estrechos colaboradores. Esto sucedió también a Juan de Salisbury, que fue presentado por un gran amigo suyo, [san Bernardo de Claraval](#), a Teobaldo, arzobispo de Canterbury —sede primada de Inglaterra—, el cual lo acogió de buen grado en su clero.

Durante once años, de 1150 a 1161, Juan fue secretario y capellán del anciano arzobispo. Con celo infatigable, mientras seguía dedicándose al estudio, llevó a cabo una intensa actividad diplomática, trasladándose en diez ocasiones a Italia, con el objetivo específico de cuidar las relaciones del Reino y de la Iglesia de Inglaterra con el Romano Pontífice. Por lo demás, en esos años el Papa era Adriano IV, un inglés que mantuvo con Juan de Salisbury una íntima amistad. En los años sucesivos a la muerte de Adriano IV, acaecida en 1159, en Inglaterra se creó una situación de grave tensión entre la Iglesia y el Reino. El rey Enrique II pretendía afirmar su autoridad sobre la vida interna de la Iglesia, limitando su libertad. Esta toma de posición suscitó las reacciones de Juan de Salisbury, y sobre todo la valiente resistencia del sucesor de Teobaldo en la cátedra episcopal de Canterbury, santo Tomás Becket, que por este motivo fue desterrado a Francia. Juan de Salisbury lo acompañó y permaneció a su servicio, trabajando siempre por la reconciliación. En 1170, cuando tanto Juan como santo Tomás Becket habían regresado ya a Inglaterra, este último fue atacado y asesinado dentro de su catedral. Murió mártir y el pueblo lo veneró

de inmediato como tal. Juan siguió sirviendo fielmente también al sucesor de santo Tomás, hasta que fue elegido obispo de Chartres, donde permaneció desde 1176 hasta 1180, año de su muerte.

De las obras de Juan de Salisbury quiero señalar dos, que se consideran sus obras maestras, designadas elegantemente con los títulos griegos de *Metalogicón* (*En defensa de la lógica*) y el *Polycráticus* (*El hombre de Gobierno*). En la primera obra él —con la fina ironía que caracteriza a muchos hombres cultos— rechaza la postura de aquellos que tenían una concepción restrictiva de la cultura, considerada como elocuencia vacía, palabras inútiles.

Juan, en cambio, elogia la cultura, la auténtica filosofía, es decir, el encuentro entre pensamiento fuerte y comunicación, palabra eficaz. Escribe: "De hecho, del mismo modo que no sólo es temeraria, sino también ciega la elocuencia que no está iluminada por la razón, así la sabiduría que no utiliza la palabra no sólo es débil, sino también en cierto sentido manca, pues aunque quizás una sabiduría sin palabra puede beneficiar de cara a la propia conciencia, beneficia raramente y poco a la sociedad" (*Metalogicón* 1, 1: PL 199, 327). Una enseñanza muy actual. Hoy, la que Juan definía "elocuencia", es decir, la posibilidad de comunicar con instrumentos cada vez más elaborados y difundidos, se ha multiplicado enormemente. Con todo, tanto más urgente sigue siendo la necesidad de comunicar mensajes dotados de "sabiduría", es decir, inspirados en la verdad, en la bondad, en la belleza. Esta es una gran responsabilidad, que interpela de modo especial a las personas que trabajan en el ámbito multiforme y complejo de la cultura, de la comunicación, de los medios de comunicación social. Y este es un espacio en el que se puede anunciar el Evangelio con vigor misionero.

En el *Metalogicón* Juan afronta los problemas de la lógica, en su tiempo objeto de gran interés, y se plantea una pregunta fundamental: ¿Qué puede conocer la razón humana? ¿Hasta qué punto puede corresponder a la aspiración que hay en todo hombre, es decir, a la búsqueda de la verdad? Juan de Salisbury adopta una posición moderada, basada en las enseñanzas de algunos tratados de Aristóteles y de Cicerón. Según él, ordinariamente la razón humana alcanza conocimientos que no son indiscutibles, sino probables y opinables. El conocimiento humano —esta es su conclusión— es imperfecto, porque está sujeto a la finitud, al límite del hombre. Sin embargo, el conocimiento crece y se perfecciona gracias a la experiencia y a la elaboración de razonamientos correctos y coherentes, capaces de establecer relaciones entre los conceptos y la realidad, gracias a la discusión, a la confrontación y al saber que se enriquece de generación en generación. Sólo en Dios hay una ciencia perfecta, que se comunica al hombre, al menos parcialmente, por medio de la Revelación acogida en la fe, por lo que la ciencia de la fe, la teología,

despliega las potencialidades de la razón y hace avanzar con humildad en el conocimiento de los misterios de Dios.

El creyente y el teólogo, que profundizan en el tesoro de la fe, se abren también a un saber práctico, que guía las acciones cotidianas a las leyes morales y al ejercicio de las virtudes.

Escribe Juan de Salisbury: "La clemencia de Dios nos ha concedido su ley, que establece qué cosas nos es útil conocer e indica cuánto nos es lícito saber de Dios y cuánto es justo investigar... De hecho, en esta ley se explicita y se hace manifiesta la voluntad de Dios, a fin de que cada uno de nosotros sepa lo que para él es necesario hacer" (*Metaloghición* 4, 41: PL 199, 944-945). Según Juan de Salisbury, existe también una verdad objetiva e inmutable, cuyo origen es Dios, accesible a la razón humana y que atañe a la actuación práctica y social.

Se trata de un derecho natural, en el que las leyes humanas y las autoridades políticas y religiosas deben inspirarse, para que puedan promover el bien común. Esta ley natural se caracteriza por una propiedad que Juan llama "equidad", es decir, la atribución a cada persona de sus derechos. De ella descienden preceptos que son legítimos para todos los pueblos, y que en ningún caso pueden ser abrogados. Esta es la tesis central del *Polycraticus*, el tratado de filosofía y de teología política, en el que Juan de Salisbury reflexiona sobre las condiciones que hacen justa y permitida la acción de los gobernantes.

Mientras otros argumentos afrontados en esta obra están vinculados a las circunstancias históricas en las que fue compuesta, el tema de la relación entre ley natural y ordenamiento jurídico-positivo, mediado por la equidad, hoy sigue siendo de gran importancia. En nuestro tiempo, sobre todo en algunos países, asistimos a una separación preocupante entre la razón, que tiene la tarea de descubrir los valores éticos unidos a la dignidad de la persona humana, y la libertad, que tiene la responsabilidad de acogerlos y promoverlos. Quizás Juan de Salisbury nos recordaría hoy que sólo son conformes a la equidad las leyes que tutelan la sacralidad de la vida humana y rechazan la licitud del aborto, de la eutanasia y de las experimentaciones genéticas irresponsables; las leyes que respetan la dignidad del matrimonio entre un hombre y una mujer, que se inspiran en una correcta laicidad del Estado — laicidad que conlleva siempre la salvaguarda de la libertad religiosa— y que persiguen la subsidiariedad y la solidaridad a nivel nacional e internacional. De lo contrario, acabaría por instaurarse lo que Juan de Salisbury define "tiranía del príncipe" o, como diríamos nosotros, "la dictadura del relativismo": un relativismo que, como recordé hace algunos años, "no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos" (*Homilía en la misa "pro eligendo Romano Pontifice"*: *L'Osservatore*

*Romano*, edición en lengua española, 22 de abril de 2005, p. 3).

En mi encíclica más reciente, *Caritas in veritate*, dirigiéndome a los hombres de buena voluntad que trabajan para que la acción social y política nunca se aleje de la verdad objetiva sobre el hombre y sobre su dignidad, escribí: "La verdad, y el amor que ella desvela, no se pueden producir, sólo se pueden acoger. Su fuente última no es, ni puede ser, el hombre, sino Dios, o sea Aquel que es Verdad y Amor. Este principio es muy importante para la sociedad y para el desarrollo, en cuanto que ni la verdad ni el amor pueden ser sólo productos humanos; la vocación misma al desarrollo de las personas y de los pueblos no se funda en una simple deliberación humana, sino que está inscrita en un plan que nos precede y que para todos nosotros es un deber que ha de ser acogido libremente" (n. 52). Este plan que nos precede —esta verdad del ser— debemos buscarlo y acogerlo, para que nazca la justicia, pero sólo podemos encontrarlo y acogerlo con un corazón, una voluntad, una razón purificados en la luz de Dios.

**(25) Pedro Lombardo** *Miércoles 30 de diciembre de 2009*

*Queridos hermanos y hermanas:*

En esta última audiencia del año quiero hablaros de Pedro Lombardo, un teólogo que vivió en el siglo XII y gozó de gran fama, porque una de sus obras, titulada *Sentencias*, fue adoptada como manual de teología durante muchos siglos.

¿Quién era, por tanto, Pedro Lombardo? Aunque las noticias sobre su vida son escasas, podemos reconstruir las líneas esenciales de su biografía. Nació entre los siglos XI y XII cerca de Novara, en el norte de Italia, en un territorio que en otro tiempo pertenecía a los Longobardos; precisamente por eso le pusieron el sobrenombre de "Lombardo". Pertenecía a una familia de escasos recursos, como podemos deducir de la carta de presentación que san Bernardo de Claraval escribió a Gilduino, superior de la abadía de san Víctor en París, para pedirle que hospedara gratis a Pedro, el cual quería ir a esa ciudad para estudiar allí. De hecho, incluso en la Edad Media, no sólo los nobles o los ricos podían estudiar y llegar a ocupar cargos importantes en la vida eclesial y social, sino también personas de origen humilde, como por ejemplo Gregorio VII, el Papa que se enfrentó al emperador Enrique IV, o Mauricio de Sully, el arzobispo de París que mandó construir Notre-Dame y que era hijo de un campesino pobre.

Pedro Lombardo inició sus estudios en Bolonia, luego se trasladó a Reims y, por último, a París. Desde 1140 enseñó en la prestigiosa escuela de Notre-Dame. Estimado y apreciado como teólogo, ocho años después el Papa Eugenio III le encargó que examinara las doctrinas de Gilberto Porretano, que suscitaban muchos debates, porque no parecían del todo ortodoxas.

Ordenado sacerdote, fue nombrado obispo de París en 1159, un año antes de su muerte, que aconteció en 1160.

Como todos los maestros de teología de su tiempo, también Pedro escribió discursos y textos en los que comentaba la Sagrada Escritura. Su obra maestra, sin embargo, son los cuatro libros de las *Sentencias*. Se trata de un texto que nació con vistas a la enseñanza. Según el método teológico utilizado en esos tiempos, era preciso ante todo conocer, estudiar y comentar el pensamiento de los Padres de la Iglesia y de otros escritores a los que se consideraba autorizados. Por eso, Pedro recogió una documentación muy amplia, constituida principalmente por las enseñanzas de los grandes Padres latinos, sobre todo de san Agustín, y abierta a la contribución de teólogos contemporáneos suyos. Utilizó también, entre otras, una obra enciclopédica de

teología griega que desde hacía poco tiempo se conocía en Occidente: *La fe ortodoxa*, compuesta por san Juan Damasceno. El gran mérito de Pedro Lombardo consiste en haber ordenado todo el material, que había recogido y seleccionado con esmero, en un cuadro sistemático y armonioso. De hecho, una de las características de la teología es organizar de modo unitario y ordenado el patrimonio de la fe. Por eso, él distribuyó las sentencias, es decir, las fuentes patrísticas sobre los distintos temas, en cuatro libros. En el primero se trata de Dios y del misterio trinitario; en el segundo, de la obra de la creación, del pecado y de la gracia; en el tercero, del misterio de la Encarnación y de la obra de la Redención, con una amplia exposición sobre las virtudes. El cuarto libro está dedicado a los sacramentos y a las realidades últimas, las de la vida eterna, llamadas *Novísimos*. La visión de conjunto que se obtiene incluye casi todas las verdades de la fe católica. Esta mirada sintética y la presentación clara, ordenada, esquemática y siempre coherente, explican el éxito extraordinario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que permitían a los alumnos un aprendizaje fiable y a los maestros, que las usaban en sus clases, profundizar ampliamente.

Un teólogo franciscano, Alejandro de Hales, que vivió una generación después de la de Pedro, introdujo en las *Sentencias* una subdivisión que hizo más fácil su consulta y su estudio.

Incluso los más grandes teólogos del siglo XIII, san Alberto Magno, san Buenaventura de Bagnoregio y santo Tomás de Aquino, iniciaron su actividad académica comentando los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, enriqueciéndolas con sus reflexiones. El texto de Lombardo fue el libro que se usó en todas las escuelas de teología hasta el siglo XVI.

Deseo destacar que la presentación orgánica de la fe es una exigencia irrenunciable. De hecho, las distintas verdades de la fe se iluminan recíprocamente y, en una visión total y unitaria, se aprecia la armonía del plan de salvación de Dios y la centralidad del misterio de Cristo. Invito a todos los teólogos y a los sacerdotes a tener siempre presente, a ejemplo de Pedro Lombardo, la visión completa de la doctrina cristiana, evitando los peligros actuales de fragmentación y devaluación de las diferentes verdades. El Catecismo de la Iglesia católica, así como el Compendio de dicho Catecismo, nos ofrecen precisamente este cuadro completo de la Revelación cristiana, que es necesario acoger con fe y gratitud. Por eso, quiero animar también a los fieles y a las comunidades cristianas a aprovechar estos instrumentos para conocer y profundizar en el contenido de nuestra fe. Así se nos presentará como una maravillosa sinfonía, que nos habla de Dios y de su amor, y que estimula nuestra firme adhesión y nuestra respuesta activa.

Para tener una idea del interés que sigue suscitando la lectura de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, propongo dos ejemplos. Inspirándose en el comentario de san Agustín al libro del Génesis, Pedro se pregunta el motivo por el cual la creación de la mujer se realizó a partir de la costilla de Adán y no de su cabeza o de sus pies. Y explica: "Dios no estaba formando una dominadora ni una esclava del hombre, sino una compañera suya" (*Sentencias* 3, 18, 3).

Luego, también apoyándose en la enseñanza patrística, añade: "En esta acción está representado el misterio de Cristo y de la Iglesia. En efecto, como la mujer fue formada de la costilla de Adán mientras este dormía, así la Iglesia nació de los sacramentos que comenzaron a fluir del costado de Cristo que dormía en la cruz, es decir, de la sangre y el agua, con que fuimos redimidos del castigo y purificados de la culpa" (*Sentencias* 3, 18, 4). Son reflexiones profundas, que siguen siendo válidas hoy que la teología y la espiritualidad del matrimonio cristiano han profundizado mucho en la analogía con la relación esponsal entre Cristo y su Iglesia.

En otro pasaje de su obra principal, Pedro Lombardo, tratando de los méritos de Cristo, se pregunta: "¿Por qué razón, entonces, [Cristo] quiso sufrir y morir, si sus virtudes eran ya suficientes para obtenerle todos los méritos?". Su respuesta es incisiva y eficaz: "Por ti, no por sí mismo". Luego prosigue con otra pregunta y otra respuesta, que parecen reproducir los debates que se mantenían durante las lecciones de los maestros de teología de la Edad Media: "Y ¿en qué sentido sufrió y murió por mí? Para que su pasión y muerte fueran para ti ejemplo y causa. Ejemplo de virtud y de humildad, causa de gloria y de libertad; ejemplo dado por Dios obediente hasta la muerte, causa de tu liberación y de tu felicidad" (*Sentencias* 3, 18, 5).

Entre las contribuciones más importantes de Pedro Lombardo a la historia de la teología, quisiera recordar su tratado sobre los sacramentos, de los que dio una definición que podría considerarse definitiva: "Se llama sacramento en sentido propio lo que es signo de la gracia de Dios y forma visible de la gracia invisible, de tal modo que lleva su imagen y es su causa" (4, 1, 4). Con esta definición, Pedro Lombardo capta la esencia de los sacramentos: son causa de la gracia, tienen la capacidad de comunicar realmente la vida divina. Los teólogos sucesivos no abandonarán ya esta visión y utilizarán también la distinción entre elemento material y elemento formal, introducida por el "Maestro de las Sentencias", como se solía llamar a Pedro Lombardo. El elemento material es la realidad sensible y visible; el formal son las palabras pronunciadas por el ministro. Ambos son esenciales para una celebración completa y válida de los sacramentos: la materia, la realidad con la cual el Señor nos toca visiblemente, y la palabra que da el significado espiritual. En el Bautismo, por ejemplo, el elemento material es el agua que se derrama sobre la



cabeza del niño, y el elemento formal son las palabras: "Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo".

Lombardo, además, aclaró que sólo los sacramentos transmiten objetivamente la gracia divina y que son siete: Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Unción de los enfermos, Orden y Matrimonio (cf. *Sentencias* 4, 2, 1).

Queridos hermanos y hermanas, es importante reconocer cuán preciosa e indispensable es para todo cristiano la vida sacramental, en la que el Señor, en la comunidad de la Iglesia, a través de esta materia nos toca y nos transforma. Como reza el Catecismo de la Iglesia católica, los sacramentos son "fuerzas que brotan del Cuerpo de Cristo, siempre vivo y vivificante, y como acciones del Espíritu Santo" (n. [1116](#)). En este [Año sacerdotal](#), que estamos celebrando, exhorto a los sacerdotes, sobre todo a los ministros que ejercen la cura de almas, a que ellos mismos sean los primeros en tener una intensa vida sacramental, para que luego ayuden a los fieles. La celebración de los sacramentos debe caracterizarse por la dignidad y el decoro, y favorecer el recogimiento personal y la participación comunitaria, el sentido de la presencia de Dios y el celo misionero. Los sacramentos son el gran tesoro de la Iglesia y a cada uno de nosotros corresponde la tarea de celebrarlos con fruto espiritual. En ellos toca nuestra vida un acontecimiento siempre sorprendente: Cristo, a través de signos visibles, sale a nuestro encuentro, nos purifica, nos transforma y nos hace partícipes de su amistad divina.

Queridos amigos, hemos llegado al final de este año y a las puertas del año nuevo. Os deseo que la amistad de nuestro Señor Jesucristo os acompañe cada día del año que está a punto de comenzar. Que esta amistad de Cristo sea nuestra luz y guía, ayudándonos a ser hombres de paz, de su paz.

¡Feliz año a todos!

**(26) Las Ordenes Mendicantes: Los Franciscanos y Los Dominicos** *Miércoles*  
*13 de enero de 2010*

*Queridos hermanos y hermanas:*

Al inicio del nuevo año miremos la historia del cristianismo, para ver cómo se desarrolla una historia y cómo puede renovarse. En ella podemos ver que los santos, guiados por la luz de Dios, son los auténticos reformadores de la vida de la Iglesia y de la sociedad. Maestros con la palabra y testigos con el ejemplo, saben promover una renovación eclesial estable y profunda, porque ellos mismos están profundamente renovados, están en contacto con la verdadera novedad: la presencia de Dios en el mundo. Esta consoladora realidad, o sea, que en cada generación nacen santos y traen la creatividad de la renovación, acompaña constantemente la historia de la Iglesia en medio de las tristezas y los aspectos negativos de su camino. De hecho, vemos cómo siglo a siglo nacen también las fuerzas de la reforma y de la renovación, porque la novedad de Dios es inexorable y da siempre nueva fuerza para seguir adelante. Así sucedió también en el siglo XIII con el nacimiento y el extraordinario desarrollo de las Órdenes Mendicantes: un modelo de gran renovación en una nueva época histórica. Se las llamó así por su característica de "mendigar", es decir, de recurrir humildemente al apoyo económico de la gente para vivir el voto de pobreza y cumplir su misión evangelizadora. De las Órdenes Mendicantes que surgieron en ese periodo las más conocidas e importantes son los Frailes Menores y los Frailes Predicadores, conocidos como Franciscanos y Dominicos.

Se les llama así por el nombre de sus fundadores, san Francisco de Asís y santo Domingo de Guzmán, respectivamente. Estos dos grandes santos tuvieron la capacidad de leer con inteligencia "los signos de los tiempos", intuyendo los desafíos que debía afrontar la Iglesia de su época.

Un primer desafío era la expansión de varios grupos y movimientos de fieles que, a pesar de estar impulsados por un legítimo deseo de auténtica vida cristiana, se situaban a menudo fuera de la comunión eclesial. Estaban en profunda oposición a la Iglesia rica y hermosa que se había desarrollado precisamente con el florecimiento del monaquismo. En recientes catequesis hablé de la comunidad monástica de Cluny, que había atraído a numerosos jóvenes y, por tanto, fuerzas vitales, como también bienes y riquezas. Así se había desarrollado, lógicamente, en un primer momento, una Iglesia rica en propiedades y también inmóvil.

Contra esta Iglesia se contrapuso la idea de que Cristo vino a la tierra pobre y que la verdadera Iglesia debería ser precisamente la Iglesia de los pobres; así el

deseo de una verdadera autenticidad cristiana se opuso a la realidad de la Iglesia empírica. Se trata de los movimientos llamados "pauperísticos" de la Edad Media, los cuales criticaban ásperamente el modo de vivir de los sacerdotes y de los monjes de aquel tiempo, acusados de haber traicionado el Evangelio y de no practicar la pobreza como los primeros cristianos, y estos movimientos contrapusieron al ministerio de los obispos una auténtica "jerarquía paralela".

Además, para justificar sus propias opciones, difundieron doctrinas incompatibles con la fe católica. Por ejemplo, el movimiento de los cátaros o albigenses volvió a proponer antiguas herejías, como la devaluación y el desprecio del mundo material -la oposición contra la riqueza se convierte rápidamente en oposición contra la realidad material en cuanto tal-, la negación de la voluntad libre y después el dualismo, la existencia de un segundo principio del mal equiparado a Dios. Estos movimientos tuvieron éxito, especialmente en Francia y en Italia, no sólo por su sólida organización, sino también porque denunciaban un desorden real en la Iglesia, causado por el comportamiento poco ejemplar de varios representantes del clero.

Los Franciscanos y los Dominicos, en la estela de sus fundadores, mostraron en cambio que era posible vivir la pobreza evangélica, la verdad del Evangelio como tal, sin separarse de la Iglesia; mostraron que la Iglesia sigue siendo el lugar verdadero, auténtico, del Evangelio y de la Escritura. Más aún, santo Domingo y san Francisco sacaron la fuerza de su testimonio precisamente de su íntima comunión con la Iglesia y con el Papado. Con una elección totalmente original en la historia de la vida consagrada, los miembros de estas Órdenes no sólo renunciaban a la posesión de bienes personales, como hacían los monjes desde la antigüedad, sino que ni siquiera querían que se pusieran a nombre de la comunidad terrenos y bienes inmuebles. Así pretendían dar testimonio de una vida extremadamente sobria, para ser solidarios con los pobres y confiar únicamente en la Providencia, vivir cada día de la Providencia, de la confianza de ponerse en las manos de Dios. Este estilo personal y comunitario de las Órdenes Mendicantes, unido a la total adhesión a las enseñanzas de la Iglesia y a su autoridad, fue muy apreciado por los Pontífices de la época, como Inocencio III y Honorio III, que apoyaron plenamente estas nuevas experiencias eclesiales, reconociendo en ellas la voz del Espíritu. Y no faltaron los frutos: los grupos "pauperísticos" que se habían separado de la Iglesia volvieron a la comunión eclesial o lentamente se redujeron hasta desaparecer. También hoy, a pesar de vivir en una sociedad en la que a menudo prevalece el "tener" sobre el "ser", la gente es muy sensible a los ejemplos de pobreza y solidaridad que dan los creyentes con opciones valientes. En nuestros días tampoco faltan iniciativas similares: los movimientos, que parten realmente de la novedad del Evangelio y lo viven con

radicalidad en la actualidad, poniéndose en las manos de Dios, para servir al prójimo. El mundo, como recordaba Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi*, escucha de buen grado a los maestros, cuando son también testigos. Esta es una lección que no hay que olvidar nunca en la obra de difusión del Evangelio: ser los primeros en vivir aquello que se anuncia, ser espejo de la caridad divina.

Franciscanos y Dominicos fueron testigos, pero también maestros. De hecho, otra exigencia generalizada en su época era la de la instrucción religiosa. No pocos fieles laicos, que vivían en las ciudades en vías de gran expansión, deseaban practicar una vida cristiana espiritualmente intensa. Por tanto, trataban de profundizar en el conocimiento de la fe y de ser guiados en el arduo pero entusiasmante camino de la santidad. Las Órdenes Mendicantes supieron felizmente salir al encuentro también de esta necesidad: el anuncio del Evangelio en la sencillez y en su profundidad y grandeza era un objetivo, quizás el objetivo principal, de este movimiento. En efecto, se dedicaron con gran celo a la predicación. Eran muy numerosos los fieles —a menudo auténticas multitudes— que se reunían en las iglesias y en lugares al aire libre para escuchar a los predicadores, como san Antonio, por ejemplo. Se trataban temas cercanos a la vida de la gente, sobre todo la práctica de las virtudes teologales y morales, con ejemplos concretos, fácilmente comprensibles. Además, se enseñaban formas para alimentar la vida de oración y la piedad. Por ejemplo, los Franciscanos difundieron mucho la devoción a la humanidad de Cristo, con el compromiso de imitar al Señor. No sorprende entonces que fueran numerosos los fieles, mujeres y hombres, que elegían ser acompañados en el camino cristiano por frailes Franciscanos y Dominicos, directores espirituales y confesores buscados y apreciados. Nacieron así asociaciones de fieles laicos que se inspiraban en la espiritualidad de san Francisco y santo Domingo, adaptada a su estado de vida. Se trata de la Orden Tercera, tanto franciscana como dominicana. En otras palabras, la propuesta de una "santidad laical" conquistó a muchas personas. Como recordó el concilio ecuménico Vaticano II, la llamada a la santidad no está reservada a algunos, sino que es universal (cf. *Lumen gentium*, 40). En todos los estados de vida, según las exigencias de cada uno de ellos, es posible vivir el Evangelio. También hoy cada cristiano debe tender a la "medida alta de la vida cristiana", sea cual sea el estado de vida al que pertenezca.

Así la importancia de las Órdenes Mendicantes creció tanto en la Edad Media que instituciones laicales como las organizaciones de trabajo, las antiguas corporaciones y las propias autoridades civiles, recurrían a menudo a la consulta espiritual de los miembros de estas Órdenes para la redacción de sus reglamentos y, a veces, para solucionar sus conflictos internos y externos. Los Franciscanos y los Dominicos se convirtieron en los animadores espirituales de la ciudad medieval. Con gran intuición, pusieron en marcha una estrategia

pastoral adaptada a las transformaciones de la sociedad. Dado que muchas personas se trasladaban del campo a las ciudades, ya no colocaron sus conventos en zonas rurales, sino en las urbanas. Además, para llevar a cabo su actividad en beneficio de las almas, era necesario trasladarse según las exigencias pastorales. Con otra decisión totalmente innovadora, las Órdenes Mendicantes abandonaron el principio de estabilidad, clásico del monaquismo antiguo, para elegir otra forma. Frailes Menores y Predicadores viajaban de un lugar a otro, con fervor misionero. En consecuencia, se dieron una organización distinta respecto a la de la mayor parte de las Órdenes monásticas. En lugar de la tradicional autonomía de la que gozaba cada monasterio, dieron mayor importancia a la Orden en cuanto tal y al superior general, como también a la estructura de las provincias. Así los mendicantes estaban más disponibles para las exigencias de la Iglesia universal. Esta flexibilidad hizo posible el envío de los frailes más adecuados para el desarrollo de misiones específicas, y las Órdenes Mendicantes llegaron al norte de África, a Oriente Medio y al norte de Europa. Con esta flexibilidad se renovó el dinamismo misionero.

Otro gran desafío eran las transformaciones culturales que estaban teniendo lugar en ese periodo. Nuevas cuestiones avivaban el debate en las universidades, que nacieron a finales del siglo XII. Frailes Menores y Predicadores no dudaron en asumir también esta tarea y, como estudiantes y profesores, entraron en las universidades más famosas de su tiempo, erigieron centros de estudio, produjeron textos de gran valor, dieron vida a auténticas escuelas de pensamiento, fueron protagonistas de la teología escolástica en su mejor período e influyeron significativamente en el desarrollo del pensamiento. Los más grandes pensadores, santo Tomás de Aquino y san Buenaventura, eran mendicantes, trabajando precisamente con este dinamismo de la nueva evangelización, que renovó también la valentía del pensamiento, del diálogo entre razón y fe. También hoy hay una "caridad de la verdad y en la verdad", una "caridad intelectual" que ejercer, para iluminar las inteligencias y conjugar la fe con la cultura. El empeño puesto por los Franciscanos y los Dominicos en las universidades medievales es una invitación, queridos fieles, a hacerse presentes en los lugares de elaboración del saber, para proponer, con respeto y convicción, la luz del Evangelio sobre las cuestiones fundamentales que afectan al hombre, su dignidad, su destino eterno. Pensando en el papel de los Franciscanos y de los Dominicos en la Edad Media, en la renovación espiritual que suscitaron, en el soplo de vida nueva que infundieron en el mundo, un monje dijo: "En aquel tiempo el mundo envejecía. Pero en la Iglesia surgieron dos Órdenes, que renovaron su juventud, como la de un águila" (Burchard d'Ursperg, *Chronicon*).

Queridos hermanos y hermanas, precisamente al inicio de este año invoquemos al Espíritu Santo, eterna juventud de la Iglesia: que él haga que cada uno sienta la urgencia de dar un testimonio coherente y valiente del Evangelio, para que nunca falten santos, que hagan resplandecer a la Iglesia como esposa siempre pura y bella, sin mancha y sin arruga, capaz de atraer irresistiblemente el mundo hacia Cristo, hacia su salvación.

**(27) San Francisco de Asís** *Miércoles 27 de enero de 2010*

*Queridos hermanos y hermanas:*

En una catequesis reciente ilustré ya el papel providencial que tuvieron la Orden de los Frailes Menores y la Orden de los Frailes Predicadores, fundadas respectivamente por san Francisco de Asís y por santo Domingo de Guzmán, en la renovación de la Iglesia de su tiempo. Hoy quiero presentaros la figura de san Francisco, un auténtico "gigante" de la santidad, que sigue fascinando a numerosísimas personas de todas las edades y religiones.

"Nacióle un sol al mundo". Con estas palabras, el sumo poeta italiano Dante Alighieri alude en la Divina Comedia (*Paraíso*, Canto XI) al nacimiento de Francisco, que tuvo lugar a finales de 1181 o a principios de 1182, en Asís. Francisco pertenecía a una familia rica —su padre era comerciante de telas— y vivió una adolescencia y una juventud despreocupadas, cultivando los ideales caballerescos de su tiempo. A los veinte años tomó parte en una campaña militar y lo hicieron prisionero. Enfermó y fue liberado. A su regreso a Asís, comenzó en él un lento proceso de conversión espiritual que lo llevó a abandonar gradualmente el estilo de vida mundano que había practicado hasta entonces. Se remontan a este período los célebres episodios del encuentro con el leproso, al cual Francisco, bajando de su caballo, dio el beso de la paz, y del mensaje del Crucifijo en la iglesita de San Damián.

Cristo en la cruz tomó vida en tres ocasiones y le dijo: "Ve, Francisco, y repara mi Iglesia en ruinas". Este simple acontecimiento de escuchar la Palabra del Señor en la iglesia de san Damián esconde un simbolismo profundo. En su sentido inmediato san Francisco es llamado a reparar esta iglesita, pero el estado ruinoso de este edificio es símbolo de la situación dramática e inquietante de la Iglesia en aquel tiempo, con una fe superficial que no conforma y no transforma la vida, con un clero poco celoso, con el enfriamiento del amor; una destrucción interior de la Iglesia que conlleva también una descomposición de la unidad, con el nacimiento de movimientos heréticos. Sin embargo, en el centro de esta Iglesia en ruinas está el Crucifijo y habla: llama a la renovación, llama a Francisco a un trabajo manual para reparar concretamente la iglesita de san Damián, símbolo de la llamada más profunda a renovar la Iglesia de Cristo, con su radicalidad de fe y con su entusiasmo de amor a Cristo.

Este acontecimiento, que probablemente tuvo lugar en 1205, recuerda otro acontecimiento parecido que sucedió en 1207: el sueño del Papa Inocencio III, quien en sueños ve que la basílica de San Juan de Letrán, la iglesia madre de todas las iglesias, se está derrumbando y un religioso pequeño e insignificante

sostiene con sus hombros la iglesia para que no se derrumbe. Es interesante observar, por una parte, que no es el Papa quien ayuda para que la iglesia no se derrumbe, sino un pequeño e insignificante religioso, que el Papa reconoce en Francisco cuando este lo visita. Inocencio III era un Papa poderoso, de gran cultura teológica y gran poder político; sin embargo, no es él quien renueva la Iglesia, sino el pequeño e insignificante religioso: es san Francisco, llamado por Dios. Pero, por otra parte, es importante observar que san Francisco no renueva la Iglesia sin el Papa o en contra de él, sino sólo en comunión con él. Las dos realidades van juntas: el Sucesor de Pedro, los obispos, la Iglesia fundada en la sucesión de los Apóstoles y el carisma nuevo que el Espíritu Santo crea en ese momento para renovar la Iglesia. En la unidad crece la verdadera renovación.

Volvamos a la vida de san Francisco. Puesto que su padre Bernardone le reprochaba su excesiva generosidad con los pobres, Francisco, ante el obispo de Asís, con un gesto simbólico se despojó de sus vestidos, indicando así que renunciaba a la herencia paterna: como en el momento de la creación, Francisco no tiene nada más que la vida que Dios le ha dado, a cuyas manos se entrega. Desde entonces vivió como un eremita, hasta que, en 1208, tuvo lugar otro acontecimiento fundamental en el itinerario de su conversión. Escuchando un pasaje del Evangelio de san Mateo —el discurso de Jesús a los Apóstoles enviados a la misión—, Francisco se sintió llamado a vivir en la pobreza y a dedicarse a la predicación.

Otros compañeros se asociaron a él y en 1209 fue a Roma, para someter al Papa Inocencio III el proyecto de una nueva forma de vida cristiana. Recibió una acogida paterna de aquel gran Pontífice, que, iluminado por el Señor, intuyó el origen divino del movimiento suscitado por Francisco. El "Poverello" de Asís había comprendido que todo carisma que da el Espíritu Santo hay que ponerlo al servicio del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia; por lo tanto, actuó siempre en plena comunión con la autoridad eclesiástica. En la vida de los santos no existe contraste entre carisma profético y carisma de gobierno y, si se crea alguna tensión, saben esperar con paciencia los tiempos del Espíritu Santo.

En realidad, en el siglo XIX y también en el siglo pasado algunos historiadores intentaron crear detrás del Francisco de la tradición, lo que llamaban un Francisco histórico, de la misma manera que detrás del Jesús de los Evangelios se intenta crear lo que llaman el Jesús histórico.

Ese Francisco histórico no habría sido un hombre de Iglesia, sino un hombre unido inmediatamente sólo a Cristo, un hombre que quería crear una renovación del pueblo de Dios, sin formas canónicas y sin jerarquía. La verdad es que san Francisco tuvo realmente una relación muy inmediata con Jesús y con la Palabra de Dios, que quería seguir *sine glossa*, tal como es, en toda su



radicalidad y verdad. También es verdad que inicialmente no tenía la intención de crear una Orden con las formas canónicas necesarias, sino que, simplemente, con la Palabra de Dios y la presencia del Señor, quería renovar el pueblo de Dios, convocarlo de nuevo a escuchar la Palabra y a obedecer a Cristo. Además, sabía que Cristo nunca es "mío", sino que siempre es "nuestro"; que a Cristo no puedo tenerlo "yo" y reconstruir "yo" contra la Iglesia, su voluntad y sus enseñanzas; sino que sólo en la comunión de la Iglesia construida sobre la sucesión de los Apóstoles se renueva también la obediencia a la Palabra de Dios.

También es verdad que no tenía intención de crear una nueva Orden, sino solamente renovar el pueblo de Dios para el Señor que viene. Pero entendió con sufrimiento y con dolor que todo debe tener su orden, que también el derecho de la Iglesia es necesario para dar forma a la renovación y así en realidad se insertó totalmente, con el corazón, en la comunión de la Iglesia, con el Papa y con los obispos. Sabía asimismo que el centro de la Iglesia es la Eucaristía, donde el Cuerpo de Cristo y su Sangre se hacen presentes. A través del Sacerdocio, la Eucaristía es la Iglesia. Donde sacerdocio y Cristo y comunión de la Iglesia van juntos, sólo aquí habita también la Palabra de Dios. El verdadero Francisco histórico es el Francisco de la Iglesia y precisamente de este modo habla también a los no creyentes, a los creyentes de otras confesiones y religiones.

Francisco y sus frailes, cada vez más numerosos, se establecieron en "la Porziuncola", o iglesia de Santa María de los Ángeles, lugar sagrado por excelencia de la espiritualidad franciscana. También Clara, una joven de Asís, de familia noble, se unió a la escuela de Francisco. Así nació la Segunda Orden franciscana, la de las clarisas, otra experiencia destinada a dar insignes frutos de santidad en la Iglesia.

También el sucesor de Inocencio III, el Papa Honorio III, con su bula *Cum dilecti* de 1218 sostuvo el desarrollo singular de los primeros Frailes Menores, que iban abriendo sus misiones en distintos países de Europa, incluso en Marruecos. En 1219 Francisco obtuvo permiso para ir a Egipto a hablar con el sultán musulmán Melek-el-Kâmel, para predicar también allí el Evangelio de Jesús. Deseo subrayar este episodio de la vida de san Francisco, que tiene una gran actualidad. En una época en la cual existía un enfrentamiento entre el cristianismo y el islam, Francisco, armado voluntariamente sólo de su fe y de su mansedumbre personal, recorrió con eficacia el camino del diálogo. Las crónicas nos narran que el sultán musulmán le brindó una acogida benévola y un recibimiento cordial. Es un modelo en el que también hoy deberían inspirarse las relaciones entre cristianos y musulmanes: promover un diálogo en la verdad, en el respeto recíproco y en la comprensión mutua (cf. *Nostra aetate*,

3). Parece ser que después, en 1220, Francisco visitó la Tierra Santa, plantando así una semilla que daría mucho fruto: en efecto, sus hijos espirituales hicieron de los Lugares donde vivió Jesús un ámbito privilegiado de su misión. Hoy pienso con gratitud en los grandes méritos de la Custodia franciscana de Tierra Santa.

A su regreso a Italia, Francisco encomendó el gobierno de la Orden a su vicario, fray Pietro Cattani, mientras que el Papa encomendó la Orden, que recogía cada vez más adhesiones, a la protección del cardenal Ugolino, el futuro Sumo Pontífice Gregorio IX. Por su parte, el Fundador, completamente dedicado a la predicación, que llevaba a cabo con gran éxito, redactó una *Regla*, que fue aprobada más tarde por el Papa.

En 1224, en el eremitorio de la Verna, Francisco ve el Crucifijo en la forma de un serafín y en el encuentro con el serafín crucificado recibe los estigmas; así llega a ser uno con Cristo crucificado: un don, por lo tanto, que expresa su íntima identificación con el Señor.

La muerte de Francisco —su *transitus*— aconteció la tarde del 3 de octubre de 1226, en "la Porziuncola". Después de bendecir a sus hijos espirituales, murió, recostado sobre la tierra desnuda. Dos años más tarde el Papa Gregorio IX lo inscribió en el catálogo de los santos.

Poco tiempo después, en Asís se construyó una gran basílica en su honor, que todavía hoy es meta de numerosísimos peregrinos, que pueden venerar la tumba del santo y gozar de la visión de los frescos de Giotto, el pintor que ilustró de modo magnífico la vida de Francisco.

Se ha dicho que Francisco representa un *alter Christus*, era verdaderamente un icono vivo de Cristo. También fue denominado "el hermano de Jesús". De hecho, este era su ideal: ser como Jesús; contemplar el Cristo del Evangelio, amarlo intensamente, imitar sus virtudes. En particular, quiso dar un valor fundamental a la pobreza interior y exterior, enseñándola también a sus hijos espirituales. La primera Bienaventuranza en el Sermón de la montaña — Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos (Mt 5, 3)— encontró una luminosa realización en la vida y en las palabras de san Francisco. Queridos amigos, los santos son realmente los mejores intérpretes de la Biblia; encarnando en su vida la Palabra de Dios, la hacen más atractiva que nunca, de manera que verdaderamente habla con nosotros. El testimonio de Francisco, que amó la pobreza para seguir a Cristo con entrega y libertad totales, sigue siendo también para nosotros una invitación a cultivar la pobreza interior para crecer en la confianza en Dios, uniendo asimismo un estilo de vida sobrio y un desprendimiento de los bienes materiales.

En Francisco el amor a Cristo se expresó de modo especial en la adoración del Santísimo Sacramento de la Eucaristía. En las *Fuentes franciscanas* se leen expresiones conmovedoras, como esta: "¡Tiemble el hombre todo entero, estremézcase el mundo todo y exulte el cielo cuando Cristo, el Hijo de Dios vivo, se encuentra sobre el altar en manos del sacerdote! ¡Oh celsitud admirable y condescendencia asombrosa! ¡Oh sublime humildad, oh humilde sublimidad: que el Señor del mundo universo, Dios e Hijo de Dios, se humilla hasta el punto de esconderse, para nuestra salvación, bajo una pequeña forma de pan!" (Francisco de Asís, *Escritos*, Editrici Francescane, Padua 2002, p. 401).

En este Año sacerdotal me complace recordar también una recomendación que Francisco dirigió a los sacerdotes: "Siempre que quieran celebrar la misa ofrezcan purificados, con pureza y reverencia, el verdadero sacrificio del santísimo Cuerpo y Sangre de nuestro Señor Jesucristo" (*ib.*, 399). Francisco siempre mostraba una gran deferencia hacia los sacerdotes, y recomendaba que se les respetara siempre, incluso en el caso de que personalmente fueran poco dignos. Como motivación de este profundo respeto señalaba el hecho de que han recibido el don de consagrar la Eucaristía. Queridos hermanos en el sacerdocio, no olvidemos nunca esta enseñanza: la santidad de la Eucaristía nos pide ser puros, vivir de modo coherente con el Misterio que celebramos.

Del amor a Cristo nace el amor hacia las personas y también hacia todas las criaturas de Dios.

Este es otro rasgo característico de la espiritualidad de Francisco: el sentido de la fraternidad universal y el amor a la creación, que le inspiró el célebre *Cántico de las criaturas*. Es un mensaje muy actual. Como recordé en mi reciente encíclica *Caritas in veritate*, sólo es sostenible un desarrollo que respete la creación y que no perjudique el medio ambiente (cf. nn. 48-52), y en el Mensaje para la Jornada mundial de la paz de este año subrayé que también la construcción de una paz sólida está vinculada al respeto de la creación. Francisco nos recuerda que en la creación se despliega la sabiduría y la benevolencia del Creador. Él entiende la naturaleza como un lenguaje en el que Dios habla con nosotros, en el que la realidad se vuelve transparente y podemos hablar *de* Dios y *con* Dios.

Querido amigos, Francisco fue un gran santo y un hombre alegre. Su sencillez, su humildad, su fe, su amor a Cristo, su bondad con todo hombre y toda mujer lo hicieron alegre en cualquier situación. En efecto, entre la santidad y la alegría existe una relación íntima e indisoluble. Un escritor francés dijo que en el mundo sólo existe una tristeza: la de no ser santos, es decir, no estar cerca de Dios. Mirando el testimonio de san Francisco, comprendemos que el secreto de la verdadera felicidad es precisamente: llegar a ser santos, cercanos a Dios.

Que la Virgen, a la que Francisco amó tiernamente, nos obtenga este don. Nos encomendamos a ella con las mismas palabras del "Poverello" de Asís: "Santa Virgen María, no ha nacido en el mundo entre las mujeres ninguna semejante a ti, hija y esclava del altísimo Rey sumo y Padre celestial, Madre de nuestro santísimo Señor Jesucristo, esposa del Espíritu Santo: ruega por nosotros... ante tu santísimo Hijo amado, Señor y maestro" (Francisco de Asís, *Escritos*, 163).

**(28) Santo Domingo de Guzmán** *Miércoles 3 de febrero de 2010*

*Queridos hermanos y hermanas:*

La semana pasada presenté la luminosa figura de [san Francisco de Asís](#). Hoy quiero hablaros de otro santo que, en la misma época, dio una contribución fundamental a la renovación de la Iglesia de su tiempo. Se trata de santo Domingo, el fundador de la Orden de Predicadores, conocidos también como Frailes Dominicos.

Su sucesor al frente de la Orden, el beato Jordán de Sajonia, ofrece un retrato completo de santo Domingo en el texto de una famosa oración: "Inflamado del celo de Dios y de ardor sobrenatural, por tu caridad sin límites y el fervor del espíritu vehemente te consagraste totalmente, con el voto de pobreza perpetua, a la observancia apostólica y a la predicación evangélica". Se subraya precisamente este rasgo fundamental del testimonio de Domingo: hablaba siempre *con Dios y de Dios*. En la vida de los santos van siempre juntos el amor al Señor y al prójimo, la búsqueda de la gloria de Dios y de la salvación de las almas.

Domingo nació en España, en Caleruega, en torno al año 1170. Pertenecía a una noble familia de Castilla la Vieja y, con el apoyo de un tío sacerdote, se formó en una célebre escuela de Palencia. Se distinguió en seguida por el interés en el estudio de la Sagrada Escritura y por el amor a los pobres, hasta el punto de vender los libros, que en su tiempo constituían un bien de gran valor, para socorrer, con lo obtenido, a las víctimas de una carestía.

Ordenado sacerdote, fue elegido canónigo del cabildo de la catedral en su diócesis de origen, Osma. Aunque este nombramiento podía representar para él cierto motivo de prestigio en la Iglesia y en la sociedad, no lo interpretó como un privilegio personal, ni como el inicio de una brillante carrera eclesiástica, sino como un servicio que debía prestar con entrega y humildad.

¿Acaso no existe la tentación de hacer carrera y tener poder, una tentación de la que no están inmunes ni siquiera aquellos que tienen un papel de animación y de gobierno en la Iglesia? Lo recordé hace algunos meses, durante la consagración de cinco obispos: "No buscamos poder, prestigio, estima para nosotros mismos. (...) Sabemos cómo las cosas en la sociedad civil, y no raramente también en la Iglesia, sufren por el hecho de que muchos de aquellos a quienes les ha sido conferida una responsabilidad trabajan para sí mismos y no para la comunidad" ([Homilía en la misa de ordenación episcopal de cinco preladados](#), 12 de septiembre de 2009: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 18 de septiembre de 2009, p. 7).

El obispo de Osma, que se llamaba Diego, un pastor auténtico y celoso, notó muy pronto las cualidades espirituales de Domingo, y quiso contar con su colaboración. Juntos se dirigieron al norte de Europa, para realizar misiones diplomáticas que les había encomendado el rey de Castilla. Durante el viaje, Domingo se dio cuenta de dos enormes desafíos que debía afrontar la Iglesia de su tiempo: la existencia de pueblos aún sin evangelizar, en los confines septentrionales del continente europeo, y la laceración religiosa que debilitaba la vida cristiana en el sur de Francia, donde la acción de algunos grupos herejes creaba desorden y alejamiento de la verdad de la fe. Así, la acción misionera hacia quienes no conocen la luz del Evangelio, y la obra de nueva evangelización de las comunidades cristianas se convirtieron en las metas apostólicas que Domingo se propuso conseguir. Fue el Papa, al que el obispo Diego y Domingo se dirigieron para pedir consejo, quien pidió a este último que se dedicara a la predicación a los albigenses, un grupo hereje que sostenía una concepción dualista de la realidad, es decir, con dos principios creadores igualmente poderosos, el Bien y el Mal. Este grupo, en consecuencia, despreciaba la materia como procedente del principio del mal, rechazando también el matrimonio, hasta negar la encarnación de Cristo, los sacramentos en los que el Señor nos "toca" a través de la materia, y la resurrección de los cuerpos. Los albigenses estimaban la vida pobre y austera —en este sentido eran incluso ejemplares— y criticaban la riqueza del clero de aquel tiempo. Domingo aceptó con entusiasmo esta misión, que llevó a cabo precisamente con el ejemplo de su vida pobre y austera, con la predicación del Evangelio y con debates públicos. A esta misión de predicar la Buena Nueva dedicó el resto de su vida. Sus hijos realizarían también los demás sueños de santo Domingo: la misión *ad gentes*, es decir, a aquellos que aún no conocían a Jesús, y la misión a quienes vivían en las ciudades, sobre todo las universitarias, donde las nuevas tendencias intelectuales eran un desafío para la fe de los cultos.

Este gran santo nos recuerda que en el corazón de la Iglesia debe arder siempre un fuego misionero, que impulsa incesantemente a llevar el primer anuncio del Evangelio y, donde sea necesario, a una nueva evangelización: de hecho, Cristo es el bien más precioso que los hombres y las mujeres de todo tiempo y de todo lugar tienen derecho a conocer y amar. Y es consolador ver cómo también en la Iglesia de hoy son tantos —pastores y fieles laicos, miembros de antiguas Órdenes religiosas y de nuevos movimientos eclesiales— los que con alegría entregan su vida por este ideal supremo: anunciar y dar testimonio del Evangelio.

A Domingo de Guzmán se asociaron después otros hombres, atraídos por la misma aspiración. De esta forma, progresivamente, desde la primera fundación en Tolosa, tuvo su origen la Orden de Predicadores. En efecto, Domingo, en plena obediencia a las directrices de los Papas de su tiempo, Inocencio III y

Honorio III, adoptó la antigua Regla de san Agustín, adaptándola a las exigencias de la vida apostólica, que lo llevaban a él y a sus compañeros a predicar trasladándose de un lugar a otro, pero volviendo después a sus propios conventos, lugares de estudio, oración y vida comunitaria. De modo especial, Domingo quiso dar relevancia a dos valores que consideraba indispensables para el éxito de la misión evangelizadora: la vida comunitaria en la pobreza y el estudio.

Ante todo, Domingo y los Frailes Predicadores se presentaban como mendicantes, es decir, sin grandes propiedades de terrenos que administrar. Este elemento los hacía más disponibles al estudio y a la predicación itinerante y constituía un testimonio concreto para la gente. El gobierno interno de los conventos y de las provincias dominicas se estructuró sobre el sistema de capítulos, que elegían a sus propios superiores, confirmados después por los superiores mayores; una organización, por tanto, que estimulaba la vida fraterna y la responsabilidad de todos los miembros de la comunidad, exigiendo fuertes convicciones personales. La elección de este sistema nació precisamente del hecho de que los dominicos, como predicadores de la verdad de Dios, debían ser coherentes con lo que anunciaban. La verdad estudiada y compartida en la caridad con los hermanos es el fundamento más profundo de la alegría. El beato Jordán de Sajonia dice de santo Domingo: "Acogía a cada hombre en el gran seno de la caridad y, como amaba a todos, todos lo amaban. Se había hecho una ley personal de alegrarse con las personas felices y de llorar con aquellos que lloraban" (*Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum autore Iordano de Saxonia*, ed. H.C. Scheeben, [*Monumenta Historica Sancti Patris Nostri Dominici*, Romae, 1935]).

En segundo lugar, Domingo, con un gesto valiente, quiso que sus seguidores adquirieran una sólida formación teológica, y no dudó en enviarlos a las universidades de la época, aunque no pocos eclesiásticos miraban con desconfianza a esas instituciones culturales. Las Constituciones de la Orden de Predicadores dan mucha importancia al estudio como preparación al apostolado. Domingo quiso que sus frailes se dedicasen a él sin reservas, con diligencia y piedad; un estudio fundado en el alma de cada saber teológico, es decir, en la Sagrada Escritura, y respetuoso de las preguntas planteadas por la razón. El desarrollo de la cultura exige que quienes desempeñan el ministerio de la Palabra, en los distintos niveles, estén bien preparados. Exhorto, por tanto, a todos, pastores y laicos, a cultivar esta "dimensión cultural" de la fe, para que la belleza de la verdad cristiana pueda ser comprendida mejor y la fe pueda ser verdaderamente alimentada, fortalecida y también defendida. En este Año sacerdotal, invito a los seminaristas y a los sacerdotes a estimar el valor espiritual del estudio. La calidad del ministerio sacerdotal depende también de la generosidad con que se aplica al estudio de las verdades reveladas.

Domingo, que quiso fundar una Orden religiosa de predicadores-teólogos, nos recuerda que la teología tiene una dimensión espiritual y pastoral, que enriquece el alma y la vida. Los sacerdotes, los consagrados y también todos los fieles pueden encontrar una profunda "alegría interior" al contemplar la belleza de la verdad que viene de Dios, verdad siempre actual y siempre viva. El lema de los Frailes Predicadores —*contemplata aliis tradere*— nos ayuda a descubrir, además, un anhelo pastoral en el estudio contemplativo de esa verdad, por la exigencia de comunicar a los demás el fruto de la propia contemplación.

Cuando Domingo murió, en 1221, en Bolonia, la ciudad que lo declaró su patrono, su obra ya había tenido gran éxito. La Orden de Predicadores, con el apoyo de la Santa Sede, se había difundido en muchos países de Europa en beneficio de toda la Iglesia. Domingo fue canonizado en 1234, y él mismo, con su santidad, nos indica dos medios indispensables para que la acción apostólica sea eficaz. Ante todo, la devoción mariana, que cultivó con ternura y que dejó como herencia preciosa a sus hijos espirituales, los cuales en la historia de la Iglesia han tenido el gran mérito de difundir la oración del santo rosario, tan arraigada en el pueblo cristiano y tan rica en valores evangélicos, una verdadera escuela de fe y de piedad. En segundo lugar, Domingo, que se hizo cargo de algunos monasterios femeninos en Francia y en Roma, creyó hasta el fondo en el valor de la oración de intercesión por el éxito del trabajo apostólico. Sólo en el cielo comprenderemos hasta qué punto la oración de las monjas de clausura acompaña eficazmente la acción apostólica. A cada una de ellas dirijo mi pensamiento agradecido y afectuoso.



**(29) San Antonio de Padua** *Miércoles 10 de febrero de 2010*

*Queridos hermanos y hermanas:*

Hace dos semanas [presenté la figura de san Francisco de Asís](#). Esta mañana quiero hablar de otro santo perteneciente a la primera generación de los Frailes Menores: san Antonio de Padua o, como también se le suele llamar, de Lisboa, refiriéndose a su ciudad natal. Se trata de uno de los santos más populares de toda la Iglesia católica, venerado no sólo en Padua, donde se erigió una basílica espléndida que recoge sus restos mortales, sino en todo el mundo.

Los fieles estiman las imágenes y las estatuas que lo representan con el lirio, símbolo de su pureza, o con el Niño Jesús en brazos, recordando una milagrosa aparición mencionada por algunas fuentes literarias. San Antonio contribuyó de modo significativo al desarrollo de la espiritualidad franciscana, con sus extraordinarias dotes de inteligencia, de equilibrio, de celo apostólico y, principalmente, de fervor místico.

Nació en Lisboa, en una familia noble, alrededor de 1195, y fue bautizado con el nombre de Fernando. Entró en los Canónigos que seguían la Regla monástica de san Agustín, primero en el monasterio de San Vicente en Lisboa y, sucesivamente, en el de la Santa Cruz en Coimbra, célebre centro cultural de Portugal. Se dedicó con interés y solicitud al estudio de la Biblia y de los Padres de la Iglesia, adquiriendo la ciencia teológica que utilizó en la actividad de enseñanza y de predicación. En Coimbra tuvo lugar el episodio que imprimió un viraje decisivo a su vida: allí, en 1220 se expusieron las reliquias de los primeros cinco misioneros franciscanos, que habían ido a Marruecos, donde habían sufrido el martirio. Su testimonio hizo nacer en el joven Fernando el deseo de imitarlos y de avanzar por el camino de la perfección cristiana: pidió dejar los Canónigos agustinos y hacerse Fraile Menor. Su petición fue acogida y, tomando el nombre de Antonio, también él partió hacia Marruecos, pero la Providencia divina dispuso las cosas de otro modo. A consecuencia de una enfermedad, se vio obligado a regresar a Italia y, en 1221, participó en el famoso "Capítulo de las esteras" en Asís, donde se encontró también con san Francisco. Luego vivió durante algún tiempo totalmente retirado en un convento de Forlì, en el norte de Italia, donde el Señor lo llamó a otra misión. Por circunstancias completamente casuales, fue invitado a predicar con ocasión de una ordenación sacerdotal, y demostró que estaba dotado de tanta ciencia y elocuencia, que los superiores lo destinaron a la predicación. Comenzó así, en Italia y en Francia, una actividad apostólica tan intensa y eficaz que indujo a volver a la Iglesia a no pocas personas que se habían alejado de ella. Asimismo, fue uno de los primeros maestros de teología de los Frailes Menores, si no incluso el primero. Comenzó su enseñanza en Bolonia, con la bendición de

san Francisco, el cual, reconociendo las virtudes de Antonio, le envió una breve carta que comenzaba con estas palabras: "Me agrada que enseñes teología a los frailes".

Antonio sentó las bases de la teología franciscana que, cultivada por otras insignes figuras de pensadores, alcanzaría su culmen con san Buenaventura de Bagnoregio y el beato Duns Scoto.

Elegido superior provincial de los Frailes Menores del norte de Italia, continuó el ministerio de la predicación, alternándolo con las funciones de gobierno. Cuando concluyó su cargo de provincial, se retiró cerca de Padua, donde ya había estado otras veces. Apenas un año después, el 13 de junio de 1231, murió a las puertas de la ciudad. Padua, que en vida lo había acogido con afecto y veneración, le tributó para siempre honor y devoción. El propio Papa Gregorio IX, que después de haberlo escuchado predicar lo había definido "Arca del Testamento", lo canonizó apenas un año después de su muerte, en 1232, también a consecuencia de los milagros acontecidos por su intercesión.

En el último periodo de su vida, san Antonio puso por escrito dos ciclos de "Sermones", titulados respectivamente "Sermones dominicales" y "Sermones sobre los santos", destinados a los predicadores y a los profesores de los estudios teológicos de la Orden franciscana. En ellos comenta los textos de la Escritura presentados por la liturgia, utilizando la interpretación patrístico-medieval de los cuatro sentidos: el literal o histórico, el alegórico o cristológico, el tropológico o moral y el anagógico, que orienta hacia la vida eterna. Hoy se redescubre que estos sentidos son dimensiones del único sentido de la Sagrada Escritura y que la Sagrada Escritura se ha de interpretar buscando las cuatro dimensiones de su palabra. Estos sermones de san Antonio son textos teológico-homiléticos, que evocan la predicación viva, en la que san Antonio propone un verdadero itinerario de vida cristiana. La riqueza de enseñanzas espirituales contenida en los "Sermones" es tan grande, que el venerable Papa Pío XII, en 1946, proclamó a san Antonio Doctor de la Iglesia, atribuyéndole el título de "Doctor evangélico", porque en dichos escritos se pone de manifiesto la lozanía y la belleza del Evangelio; todavía hoy podemos leerlos con gran provecho espiritual.

En estos sermones, san Antonio habla de la oración como de una relación de amor, que impulsa al hombre a conversar dulcemente con el Señor, creando una alegría inefable, que suavemente envuelve al alma en oración. San Antonio nos recuerda que la oración necesita un clima de silencio que no consiste en aislarse del ruido exterior, sino que es una experiencia interior, que busca liberarse de las distracciones provocadas por las preocupaciones del alma, creando el silencio en el alma misma. Según las enseñanzas de este insigne

Doctor franciscano, la oración se articula en cuatro actitudes indispensables que, en el latín de san Antonio, se definen: *obsecratio*, *oratio*, *postulatio*, *gratiarum actio*. Podríamos traducirlas así: abrir confiadamente el propio corazón a Dios; este es el primer paso del orar, no simplemente captar una palabra, sino también abrir el corazón a la presencia de Dios; luego, conversar afectuosamente con él, viéndolo presente conmigo; y después, algo muy natural, presentarle nuestras necesidades; por último, alabarlo y darle gracias.

En esta enseñanza de san Antonio sobre la oración observamos uno de los rasgos específicos de la teología franciscana, de la que fue el iniciador, a saber, el papel asignado al amor divino, que entra en la esfera de los afectos, de la voluntad, del corazón, y que también es la fuente de la que brota un conocimiento espiritual que sobrepasa todo conocimiento. De hecho, amando conocemos.

Escribe también san Antonio: "La caridad es el alma de la fe, hace que esté viva; sin el amor, la fe muere" (*Sermones Dominicales et Festivi* II, Messaggero, Padua 1979, p. 37).

Sólo un alma que reza puede avanzar en la vida espiritual: este es el objeto privilegiado de la predicación de san Antonio. Conoce bien los defectos de la naturaleza humana, nuestra tendencia a caer en el pecado; por eso exhorta continuamente a luchar contra la inclinación a la avaricia, al orgullo, a la impureza y, en cambio, a practicar las virtudes de la pobreza, la generosidad, la humildad, la obediencia, la castidad y la pureza. A principios del siglo XIII, en el contexto del renacimiento de las ciudades y del florecimiento del comercio, crecía el número de personas insensibles a las necesidades de los pobres. Por ese motivo, san Antonio invita repetidamente a los fieles a pensar en la verdadera riqueza, la del corazón, que haciéndonos ser buenos y misericordiosos nos hace acumular tesoros para el cielo. "Oh ricos —así los exhorta— haced amigos... a los pobres, acogedlos en vuestras casas: luego serán ellos, los pobres, quienes os acogerán en los tabernáculos eternos, donde existe la belleza de la paz, la confianza de la seguridad, y la opulenta serenidad de la saciedad eterna" (*ib.*, p. 29).

¿Acaso esta enseñanza, queridos amigos, no es muy importante también hoy, cuando la crisis financiera y los graves desequilibrios económicos empobrecen a no pocas personas, y crean condiciones de miseria? En mi encíclica *Caritas in veritate* recuerdo: "La economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento; no de una ética cualquiera, sino de una ética amiga de la persona" (n. 45).

San Antonio, siguiendo la escuela de san Francisco, pone siempre a Cristo en el

centro de la vida y del pensamiento, de la acción y de la predicación. Este es otro rasgo típico de la teología franciscana: el cristocentrismo. Contempla de buen grado, e invita a contemplar, los misterios de la humanidad del Señor, el hombre Jesús, de modo particular el misterio de la Natividad, Dios que se ha hecho Niño, que se ha puesto en nuestras manos: un misterio que suscita sentimientos de amor y de gratitud hacia la bondad divina.

Por una parte, la Natividad, un punto central del amor de Cristo por la humanidad, pero también la visión del Crucificado le inspira pensamientos de reconocimiento hacia Dios y de estima por la dignidad de la persona humana, para que todos, creyentes y no creyentes, puedan encontrar en el Crucificado y en su imagen un significado que enriquezca la vida.

Escribe san Antonio: "Cristo, que es tu vida, está colgado delante de ti, para que tú mires en la cruz como en un espejo. Allí podrás conocer cuán mortales fueron tus heridas, que ninguna medicina habría podido curar, a no ser la de la sangre del Hijo de Dios. Si miras bien, podrás darte cuenta de cuán grandes son tu dignidad humana y tu valor... En ningún otro lugar el hombre puede comprender mejor lo que vale que mirándose en el espejo de la cruz" (*Sermones Dominicales et Festivi* III, pp. 213-214).

Meditando estas palabras podemos comprender mejor la importancia de la imagen del Crucifijo para nuestra cultura, para nuestro humanismo nacido de la fe cristiana. Precisamente contemplando el Crucifijo vemos, como dice san Antonio, cuán grande es la dignidad humana y el valor del hombre. En ningún otro punto se puede comprender cuánto vale el hombre, precisamente porque Dios nos hace tan importantes, nos ve así tan importantes, que para él somos dignos de su sufrimiento; así toda la dignidad humana aparece en el espejo del Crucifijo y contemplarlo es siempre fuente del reconocimiento de la dignidad humana.

Queridos amigos, que Antonio de Padua, tan venerado por los fieles, interceda por toda la Iglesia, y de modo especial por quienes se dedican a la predicación; pidamos al Señor que nos ayude a aprender un poco de este arte de san Antonio. Que los predicadores, inspirándose en su ejemplo, traten de unir una sólida y sana doctrina, una piedad sincera y fervorosa, y la eficacia en la comunicación. En este [Año sacerdotal](#) pidamos para que los sacerdotes y los diáconos desempeñen con solicitud este ministerio de anuncio y actualización de la Palabra de Dios a los fieles, sobre todo mediante las homilías litúrgicas. Que estas sean una presentación eficaz de la eterna belleza de Cristo, precisamente como san Antonio recomendaba: "Si predicas a Jesús, él ablanda los corazones duros; si lo invocas, endulzas las tentaciones amargas; si piensas en él, te ilumina el corazón; si lo lees, te sacia la mente" (*Sermones*

*Dominicales et Festivi III, p. 59).*

**(30) San Buenaventura (I)** *Miércoles 3 de marzo de 2010*

*Queridos hermanos y hermanas:*

Hoy quiero hablar de san Buenaventura de Bagnoregio. Os confieso que, al proponeros este tema, siento cierta nostalgia, porque pienso en los trabajos de investigación que, como joven estudioso, realicé precisamente sobre este autor, especialmente importante para mí. Su conocimiento incidió notablemente en mi formación. Con gran gozo, hace algunos meses hice una peregrinación a su lugar natal, Bagnoregio, una pequeña ciudad italiana del Lacio, que custodia su memoria con veneración.

Nació probablemente en 1217 y murió en 1274; vivió en el siglo XIII, una época en la que la fe cristiana, que había penetrado profundamente en la cultura y en la sociedad de Europa, inspiró obras imperecederas en el campo de la literatura, de las artes visuales, de la filosofía y de la teología. Entre las grandes figuras cristianas que contribuyeron a la composición de esta armonía entre fe y cultura destaca Buenaventura, hombre de acción y de contemplación, de profunda piedad y de prudencia en el gobierno.

Se llamaba Giovanni da Fidanza. Un episodio que sucedió cuando todavía era un muchacho marcó profundamente su vida, como él mismo relata. Se veía afectado por una grave enfermedad y ni siquiera su padre, que era médico, esperaba ya salvarlo de la muerte.

Entonces, su madre recurrió a la intercesión de san Francisco de Asís, canonizado hacía poco.

Y Giovanni se curó.

La figura del "Poverello" de Asís llegó a ser todavía más familiar para él algunos años más tarde, cuando se encontraba en París, donde estudiaba. Había obtenido el diploma de maestro de Artes, que podríamos comparar con el de un prestigioso instituto de nuestros tiempos. En ese momento, al igual que muchos jóvenes del pasado y también de hoy, Giovanni se planteó una pregunta crucial: "¿Qué debo hacer con mi vida?". Fascinado por el testimonio de fervor y radicalidad evangélica de los Frailes Menores, que habían llegado a París en 1219, Giovanni llamó a las puertas del convento franciscano de esa ciudad, y pidió ser acogido en la gran familia de los discípulos de Francisco. Muchos años después, explicó las razones de su elección: en san Francisco y en el movimiento que él inició reconocía la acción de Cristo. En una carta dirigida a otro fraile escribía lo siguiente: "Confieso ante Dios que la razón que me llevó a amar más la vida del beato Francisco es que esta se parece a los

comienzos y al crecimiento de la Iglesia. La Iglesia comenzó con simples pescadores, y después se enriqueció de doctores muy ilustres y sabios; la religión del beato Francisco no fue establecida por la prudencia de los hombres, sino por Cristo" (*Epistula de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, en *Opere di San Bonaventura. Introduzione generale*, Roma 1990, p. 29).

Por lo tanto, alrededor del año 1243 Giovanni vistió el sayal franciscano y asumió el nombre de Buenaventura. En seguida fue destinado a los estudios, y se matriculó en la Facultad de teología de la Universidad de París, donde siguió un conjunto de cursos muy arduos. Obtuvo varios títulos requeridos por la carrera académica, los de "bachiller bíblico" y de "bachiller sentenciario". Así Buenaventura estudió a fondo la Sagrada Escritura; las Sentencias de Pedro Lombardo, el manual de teología de aquel tiempo; y los autores de teología más importantes y, en contacto con los maestros y los estudiantes que afluían a París desde toda Europa, maduró su propia reflexión personal y una sensibilidad espiritual de gran valor que, a lo largo de los años sucesivos, supo infundir en sus obras y en sus sermones, convirtiéndose así en uno de los teólogos más importantes de la historia de la Iglesia. Es significativo recordar el título de la tesis que defendió para ser habilitado a la enseñanza de la teología, la *licentia ubique docendi*, como se decía entonces. Su disertación llevaba por título: *Cuestiones sobre el conocimiento de Cristo*. Este tema muestra el papel central que Cristo tuvo siempre en la vida y en las enseñanzas de Buenaventura. Sin duda podemos decir que todo su pensamiento fue profundamente cristocéntrico.

En aquellos años en París, la ciudad de adopción de Buenaventura, estalla una violenta polémica contra los Frailes Menores de san Francisco de Asís y los Frailes Predicadores de santo Domingo de Guzmán. Se contestaba su derecho a enseñar en la universidad, e incluso se ponía en duda la autenticidad de su vida consagrada. Ciertamente, los cambios introducidos por las Órdenes Mendicantes en el modo de entender la vida religiosa, de los que he hablado en mis catequesis anteriores, eran tan innovadores que no todos llegaban a comprenderlos. Se añadían también, como alguna vez sucede incluso entre personas sinceramente religiosas, motivos de debilidad humana, como la envidia y los celos. Buenaventura, aunque rodeado por la oposición de los demás maestros universitarios, había comenzado a enseñar en la cátedra de teología de los Franciscanos y, para responder a quien criticaba a las Órdenes Mendicantes, compuso un escrito titulado *La perfección evangélica*; en el que demuestra como las Órdenes Mendicantes, especialmente los Frailes Menores, practicando los votos de pobreza, de castidad y de obediencia, seguían los consejos del Evangelio. Más allá de estas circunstancias históricas, la



enseñanza de Buenaventura en esta obra y en su vida sigue siendo actual: la Iglesia es más luminosa y bella gracias a la fidelidad a la vocación de estos hijos suyos y de aquellas hijas suyas que no sólo ponen en práctica los preceptos evangélicos, sino que por gracia de Dios, están llamados a guardar los consejos y así testimonian, con su estilo de vida pobre, casto y obediente, que el Evangelio es fuente de gozo y de perfección.

El conflicto se apaciguó, por lo menos durante algún tiempo, y, por intervención personal del Papa Alejandro IV, en 1257, Buenaventura fue oficialmente reconocido como doctor y maestro de la universidad parisina. Sin embargo, tuvo que renunciar a este prestigioso cargo, porque en ese mismo año el capítulo general de la Orden lo eligió ministro general.

Desempeñó ese cargo durante diecisiete años con sabiduría y entrega, visitando las provincias, escribiendo a los hermanos, interviniendo alguna vez con una cierta severidad para eliminar abusos. Cuando Buenaventura inició este servicio, la Orden de los Frailes Menores se había desarrollado de modo prodigioso: los frailes esparcidos por todo Occidente eran más de 30.000, con presencias misioneras en el norte de África, en Oriente Medio, e incluso en Pekín. Era necesario consolidar esta expansión y, sobre todo, conferirle unidad de acción y de espíritu, guardando plena fidelidad al carisma de Francisco. De hecho, entre los seguidores del santo de Asís había distintos modos de interpretar el mensaje, existía realmente el riesgo de una fractura interna. Para evitar este peligro, en 1260, el capítulo general de la Orden en Narbona aceptó y ratificó un texto propuesto por Buenaventura, en el que se recogían y se unificaban las normas que regulaban la vida diaria de los Frailes Menores.

Buenaventura intuía, sin embargo, que las disposiciones legislativas, si bien se inspiraban en la sabiduría y la moderación, no eran suficientes para asegurar la comunión del espíritu y de los corazones. Era necesario que se compartieran los mismos ideales y las mismas motivaciones. Por esta razón, Buenaventura quiso presentar el auténtico carisma de Francisco, su vida y su enseñanza. Por eso recogió con gran celo documentos relativos al "Poverello" y escuchó con atención los recuerdos de quienes habían conocido directamente a Francisco.

Nació así una biografía del santo de Asís bien fundada históricamente, titulada *Legenda Maior*, redactada también de forma más sucinta, y llamada por eso *Legenda minor*. La palabra latina, a diferencia de la italiana, no indica un fruto de la fantasía, sino, al contrario, "*Legenda*" significa un texto autorizado, "para leer" oficialmente. En efecto, el capítulo general de los Frailes Menores de 1263, reunido en Pisa, reconoció en la biografía de san Buenaventura el retrato más fiel del fundador y se convirtió en la biografía oficial del santo.



Cuál es la imagen de san Francisco que brota del corazón y de la pluma de su hijo devoto y sucesor, san Buenaventura? El punto esencial: Francisco es un *alter Christus*, un hombre que buscó apasionadamente a Cristo. En el amor que impulsa a la imitación, se conformó totalmente a él. Buenaventura señalaba este ideal vivo a todos los seguidores de Francisco.

Este ideal, válido para todo cristiano, ayer, hoy y siempre, fue indicado como programa también para la Iglesia del tercer milenio por mi Predecesor, el venerable Juan Pablo II. Ese programa, escribía en su carta *Novo Millennio ineunte*, se centra "en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste" (n. 29).

En 1273 la vida de san Buenaventura conoció otro cambio. El Papa Gregorio X lo quiso consagrar obispo y nombrar cardenal. Le pidió también que preparara un importantísimo acontecimiento eclesial: el II concilio ecuménico de Lyon, que tenía como objetivo restablecer la comunión entre la Iglesia latina y la griega. Se dedicó a esta tarea con diligencia, pero no logró ver la conclusión de esa asamblea ecuménica, porque murió durante su celebración. Un notario pontificio anónimo compuso un elogio de Buenaventura, que nos da un retrato conclusivo de este gran santo y excelente teólogo: "Hombre bueno, afable, piadoso y misericordioso, lleno de virtudes, amado por Dios y por los hombres... De hecho, Dios le había concedido una gracia tan grande, que todos los que lo veían quedaban invadidos por un amor que el corazón no podía ocultar" (cf. J.G. Bougerol, *Bonaventura*, en A. Vauchez (a cura), *Storia dei santi e della santità cristiana*. Vol. vi. *L'epoca del rinnovamento evangelico*, Milano 1991, p. 91).

Recojamos la herencia de este santo doctor de la Iglesia, que nos recuerda el sentido de nuestra vida con las siguientes palabras: "En la tierra... podemos contemplar la inmensidad divina mediante el razonamiento y la admiración; en la patria celestial, en cambio, mediante la visión, cuando seremos hechos semejantes a Dios, y mediante el éxtasis... entraremos en el gozo de Dios" (*La conoscenza di Cristo*, q. 6, *conclusione*, en *Opere di San Bonaventura. Opuscoli Teologici /1*, Roma 1993, p. 187).

**(31) San Buenaventura (II)** *Miércoles 10 de marzo de 2010*

*Basílica vaticana*

***Saludo a la peregrinación de la Fundación don Carlos Gnocchi***

*Queridos hermanos y hermanas:*

Me alegra acogeros en esta basílica y daros mi cordial bienvenida a cada uno. Saludo a la peregrinación promovida por la *Fundación don Carlos Gnocchi* después de la reciente beatificación de esta luminosa figura del clero milanés. Queridos amigos, tengo muy presente la extraordinaria actividad que lleváis a cabo a favor de los niños con dificultades, de los discapacitados, de los ancianos, de los enfermos terminales y en el vasto ámbito asistencial y sanitario. Mediante vuestros proyectos de solidaridad, os esforzáis por proseguir la benemérita obra que comenzó el beato Carlos Gnocchi, apóstol de los tiempos modernos y genio de la caridad cristiana, que, afrontando los desafíos de su tiempo, se dedicó con gran solicitud a los pequeños mutilados, víctimas de la guerra, en quienes veía el rostro de Dios.

Sacerdote dinámico y entusiasta, y agudo educador, vivió íntegramente el Evangelio en los diferentes contextos de vida, en los que trabajó con incesante celo y con incansable ardor apostólico. En este Año sacerdotal la Iglesia lo mira una vez más como un modelo a imitar.

Que su ejemplo resplandeciente sostenga el compromiso de cuantos se dedican al servicio de los más débiles y suscite en los sacerdotes el vivo deseo de redescubrir y reforzar la conciencia del extraordinario don de gracia que el ministerio ordenado representa para quien lo ha recibido, para toda la Iglesia y para el mundo.

Concluamos este breve encuentro cantando la oración del *Pater Noster*.

*Sala Pablo VI*

***San Buenaventura (II)***

*Queridos hermanos y hermanas:*

La semana pasada hablé de la vida y de la personalidad de san Buenaventura de Bagnoregio.

Esta mañana quiero proseguir su presentación, deteniéndome sobre una parte

de su obra literaria y de su doctrina.

Como ya dije, uno de los varios méritos de san Buenaventura fue interpretar de forma auténtica y fiel la figura de san Francisco de Asís, a quien veneró y estudió con gran amor. En tiempos de san Buenaventura una corriente de Frailes Menores, llamados "espirituales", sostenía en particular que con san Francisco se había inaugurado una fase totalmente nueva de la historia, en la que aparecería el "Evangelio eterno", del que habla el Apocalipsis, sustituyendo al Nuevo Testamento. Este grupo afirmaba que la Iglesia ya había agotado su papel histórico, y una comunidad carismática de hombres libres guiados interiormente por el Espíritu —es decir, los "Franciscanos espirituales"— pasaba a ocupar su lugar. Las ideas de este grupo se basaban en los escritos de un abad cisterciense, Gioacchino da Fiore, fallecido en 1202. En sus obras, afirmaba un ritmo trinitario de la historia. Consideraba el Antiguo Testamento como la edad del Padre, seguida del tiempo del Hijo, el tiempo de la Iglesia.

Había que esperar aún la tercera edad, la del Espíritu Santo. Así, toda la historia se debía interpretar como una historia de progreso: desde la severidad del Antiguo Testamento a la relativa libertad del tiempo del Hijo, en la Iglesia, hasta la plena libertad de los hijos de Dios, en el período del Espíritu Santo, que iba a ser, por fin, el tiempo de la paz entre los hombres, de la reconciliación de los pueblos y de las religiones. Gioacchino da Fiore había suscitado la esperanza de que el comienzo del nuevo tiempo vendría de un nuevo monaquismo. Por eso, es comprensible que un grupo de franciscanos creyera reconocer en san Francisco de Asís al iniciador del tiempo nuevo y en su Orden a la comunidad del periodo nuevo: la comunidad del tiempo del Espíritu Santo, que dejaba atrás a la Iglesia jerárquica, para iniciar la nueva Iglesia del Espíritu, desvinculada ya de las viejas estructuras.

Por consiguiente, se corría el riesgo de una gravísima tergiversación del mensaje de san Francisco, de su humilde fidelidad al Evangelio y a la Iglesia, y ese equívoco conllevaba una visión errónea del cristianismo en su conjunto.

San Buenaventura, que en 1257 se convirtió en ministro general de la Orden franciscana, se encontró ante una grave tensión dentro de su misma Orden precisamente a causa de quienes sostenían la mencionada corriente de los "Franciscanos espirituales", que se remontaba a Gioacchino da Fiore. Para responder a este grupo y restablecer la unidad en la Orden, san Buenaventura estudió atentamente los escritos auténticos de Gioacchino da Fiore y los que se le atribuían y, teniendo en cuenta la necesidad de presentar fielmente la figura y el mensaje de su amado san Francisco, quiso exponer una visión correcta de la teología de la historia. San Buenaventura afrontó el problema precisamente en su última obra, una recopilación de conferencias a los monjes del Estudio

parisino, que quedó incompleta y nos ha llegado a través de las transcripciones de los oyentes, titulada *Hexaëmeron*, es decir, una explicación alegórica de los seis días de la creación. Los Padres de la Iglesia consideraban los seis o siete días del relato sobre la creación como profecía de la historia del mundo, de la humanidad. Los siete días representaban para ellos siete periodos de la historia, más tarde interpretados también como siete milenios. Con Cristo se entraba en el último, es decir, el sexto periodo de la historia, al que seguiría después el gran sábado de Dios. San Buenaventura supone esta interpretación histórica de la narración de los días de la creación, pero de un modo muy libre e innovador. Según él, dos fenómenos de su tiempo hacen necesaria una nueva interpretación del curso de la historia:

El primero es la figura de san Francisco, el hombre totalmente unido a Cristo hasta la comunión de los estigmas, casi un *alter Christus*, y con san Francisco la nueva comunidad creada por él, distinta del monaquismo conocido hasta entonces. Este fenómeno exigía una nueva interpretación, como novedad de Dios aparecida en aquel momento.

El segundo es la posición de Gioacchino da Fiore, que anunciaba un nuevo monaquismo; y un período totalmente nuevo de la historia, que iba más allá de la revelación del Nuevo Testamento, exigía una respuesta.

Como ministro general de la Orden de los Franciscanos, san Buenaventura vio en seguida que con la concepción espiritualista, inspirada en Gioacchino da Fiore, la Orden no era gobernable, sino que iba lógicamente hacia la anarquía. A su parecer, las consecuencias eran dos:

La primera: la necesidad práctica de estructuras y de inserción en la realidad de la Iglesia jerárquica, de la Iglesia real, requería un fundamento teológico, entre otras razones porque los demás, los que seguían la concepción espiritualista, mostraban un aparente fundamento teológico.

La segunda: aun teniendo en cuenta el realismo necesario, no había que perder la novedad de la figura de san Francisco.

¿Cómo respondió san Buenaventura a la exigencia práctica y teórica? Aquí sólo puedo hacer un resumen esquemático e incompleto de su respuesta en algunos puntos:

1. San Buenaventura rechaza la idea del ritmo trinitario de la historia. Dios es uno en toda la historia y no se divide en tres divinidades. Por consiguiente, la historia es una, aunque es un camino y —según san Buenaventura— un camino de progreso.

2. Jesucristo es la última Palabra de Dios; en él Dios ha dicho todo, donándose y diciéndose a sí mismo. Dios no puede decir, ni dar más que a sí mismo. El Espíritu Santo es Espíritu del Padre y del Hijo. Cristo mismo dice del Espíritu Santo: "Él os recordará todo lo que yo os he dicho" (*Jn* 14, 26), "recibirá de lo mío y os lo anunciará" (*Jn* 16, 15). Así pues, no hay otro Evangelio más alto, no hay que esperar otra Iglesia. Por eso también la Orden de san Francisco debe insertarse en esta Iglesia, en su fe, en su ordenamiento jerárquico.

3. Esto no significa que la Iglesia sea inmóvil, que esté anclada en el pasado y no pueda haber novedad en ella. "*Opera Christi non deficiunt, sed proficiunt*", las obras de Cristo no retroceden, no desaparecen, sino que avanzan, dice el santo en la carta *De tribus quaestionibus*. Así formula explícitamente san Buenaventura la idea del progreso, y esta es una novedad respecto a los Padres de la Iglesia y a gran parte de sus contemporáneos. Para san Buenaventura Cristo ya no es el fin de la historia, como para los Padres de la Iglesia, sino su centro; con Cristo la historia no acaba, sino que comienza un período nuevo. Otra consecuencia es la siguiente: hasta ese momento dominaba la idea de que los Padres de la Iglesia eran la cima absoluta de la teología, todas las generaciones siguientes sólo podían ser sus discípulas. También san Buenaventura reconoce a los Padres como maestros para siempre, pero el fenómeno de san Francisco le da la certeza de que la riqueza de la Palabra de Cristo es inagotable y de que incluso en las nuevas generaciones pueden aparecer luces nuevas. La unicidad de Cristo garantiza asimismo la novedad y la renovación en todos los períodos de la historia.

Ciertamente, la Orden Franciscana —subraya— pertenece a la Iglesia de Jesucristo, a la Iglesia apostólica y no puede construirse en un espiritualismo utópico. Pero, al mismo tiempo, es válida la novedad de esa Orden respecto al monaquismo clásico, y san Buenaventura —como dije en la catequesis anterior— defendió esta novedad contra los ataques del clero secular de París: los franciscanos no tienen un monasterio fijo, pueden estar presentes en todas partes para anunciar el Evangelio. Precisamente la ruptura con la estabilidad, característica del monaquismo, en favor de una nueva flexibilidad, restituyó a la Iglesia el dinamismo misionero.

Llegados a este punto, quizá es útil decir que también hoy existen visiones según las cuales toda la historia de la Iglesia en el segundo milenio ha sido una decadencia permanente; algunos ya ven la decadencia inmediatamente después del Nuevo Testamento. En realidad, "*Opera Christi non deficiunt, sed proficiunt*", las obras de Cristo no retroceden, sino que avanzan. ¿Qué sería la Iglesia sin la nueva espiritualidad de los cistercienses, de los franciscanos y de los dominicos, de la espiritualidad de santa Teresa de Ávila y de san Juan de la Cruz, etcétera? También hoy vale esta afirmación: "*Opera Christi non deficiunt,*

*sed proficiunt*", avanzan. San Buenaventura nos enseña el conjunto del discernimiento necesario, incluso severo, del realismo sobrio y de la apertura a los nuevos carismas que Cristo da, en el Espíritu Santo, a su Iglesia. Y mientras se repite esta idea de la decadencia, existe también otra idea, este "utopismo espiritualista", que se repite. De hecho, sabemos que después del concilio Vaticano II algunos estaban convencidos de que todo era nuevo, de que había otra Iglesia, de que la Iglesia pre-conciliar había acabado e iba a surgir otra, totalmente "otra". ¡Un utopismo anárquico! Y, gracias a Dios, los timoneles sabios de la barca de Pedro, el Papa Pablo VI y el Papa Juan Pablo II, por una parte defendieron la novedad del Concilio y, por otra, al mismo tiempo, defendieron la unicidad y la continuidad de la Iglesia, que siempre es Iglesia de pecadores y siempre es lugar de gracia.

En este sentido, san Buenaventura, como ministro general de los franciscanos, adoptó una línea de gobierno en la que era clarísimo que la nueva Orden, como comunidad, no podía vivir a la misma "altura escatológica" de san Francisco, en el cual él ve anticipado el mundo futuro, sino que —guiada, al mismo tiempo, por un sano realismo y por la valentía espiritual— debía acercarse tanto como fuera posible a la realización máxima del Sermón de la montaña, que para san Francisco fue *la* regla, si bien teniendo en cuenta los límites del hombre, marcado por el pecado original.

Vemos así que para san Buenaventura gobernar no coincidía simplemente con hacer algo, sino que era sobre todo pensar y rezar. En la base de su gobierno siempre encontramos la oración y el pensamiento; todas sus decisiones eran fruto de la reflexión, del pensamiento iluminado de la oración. Su íntima relación con Cristo acompañó siempre su labor de ministro general y, por esto, compuso una serie de escritos teológico-místicos, que expresan el alma de su gobierno y manifiestan la intención de guiar interiormente la Orden, es decir, de gobernar no sólo mediante órdenes y estructuras, sino guiando e iluminando las almas, orientando hacia Cristo.

De estos escritos, que son el alma de su gobierno y que muestran tanto a la persona como a la comunidad el camino a recorrer, quiero mencionar sólo uno, su obra maestra, el *Itinerarium mentis in Deum*, que es un "manual" de contemplación mística. Este libro fue concebido en un lugar de profunda espiritualidad: el monte de la Verna, donde san Francisco recibió los estigmas. En la introducción el autor ilustra las circunstancias que dieron origen a este escrito: "Mientras meditaba sobre las posibilidades del alma de ascender a Dios, se me presentó, entre otras cosas, el acontecimiento admirable que sucedió en aquel lugar al beato Francisco, es decir, la visión del serafín alado en forma de Crucifijo. Y meditando sobre ello, en seguida me percaté de que esa visión me ofrecía el éxtasis contemplativo del mismo padre Francisco y a la

vez el camino que lleva hasta él" (*Itinerario della mente inDio*, Prólogo, 2, en *Opere di San Bonaventura. Opuscoli Teologici /1*, Roma 1993, p. 499).

Las seis alas del serafín se convierten así en el símbolo de seis etapas que llevan progresivamente al hombre desde el conocimiento de Dios, mediante la observación del mundo y de las criaturas y mediante la exploración del alma misma con sus facultades, a la unión íntima con la Trinidad por medio de Cristo, a imitación de san Francisco de Asís.

Habría que dejar que las últimas palabras del *Itinerarium* de san Buenaventura, que responden a la pregunta sobre cómo se puede alcanzar esta comunión mística con Dios, llegaran hasta el fondo de nuestro corazón: "Si ahora anhelas saber cómo sucede esto (la comunión mística con Dios), pregunta a la gracia, no a la doctrina; al deseo, no al intelecto; al clamor de la oración, no al estudio de la letra; al esposo, no al maestro; a Dios, no al hombre; a la neblina, no a la claridad; no a la luz, sino al fuego que todo lo inflama y transporta en Dios con las fuertes unciones y los afectos vehementes... Entremos, por tanto, en la neblina, acallemos los afanes, las pasiones y los fantasmas; pasemos *con Cristo crucificado de este mundo al Padre*, para decir con Felipe después de haberlo visto: *esto me basta*" (*ib.*, VII, 6).

Queridos amigos, acojamos la invitación que nos dirige san Buenaventura, el doctor seráfico, y entremos en la escuela del Maestro divino: escuchemos su Palabra de vida y de verdad, que resuena en lo íntimo de nuestra alma. Purifiquemos nuestros pensamientos y nuestras acciones, a fin de que él pueda habitar en nosotros, y nosotros podamos escuchar su voz divina, que nos atrae hacia la felicidad verdadera.

**(32) San Buenaventura (III)** *miércoles 17 de marzo 2010*

Queridos hermanos y hermanas,

En esta mañana, continuando la reflexión del miércoles pasado, quisiera profundizar con vosotros otros aspectos de la doctrina de san Buenaventura de Bagnoregio. Es un eminente teólogo, que merece ser puesto junto a otro grandísimo pensador, su contemporáneo, santo Tomás de Aquino. Ambos escrutaron los misterios de la Revelación, valorando los recursos de la razón humana, en ese fecundo diálogo entre fe y razón que caracteriza al Medioevo cristiano, convirtiéndola en una época de gran vivacidad intelectual, además que de fe y de renovación eclesial, a menudo no evidenciada lo suficiente. Otras analogías les unen: tanto Buenaventura, franciscano, como Tomás, dominico, pertenecían a las Órdenes Mendicantes que, con su fresca espiritual, como he recordado en las catequesis anteriores, renovaron, en el siglo XIII, a la Iglesia entera y atrajeron a muchos seguidores.

Los dos sirvieron a la Iglesia con diligencia, con pasión y con amor, hasta el punto que fueron invitados a participar en el Concilio Ecuménico de Lyon de 1274, el mismo año en que murieron: Tomás mientras se dirigía a Lyon, Buenaventura durante la celebración del mismo Concilio. También en la Plaza de San Pedro, las estatuas de los dos santos están paralelas, colocadas precisamente al principio de la Columnata, partiendo desde la fachada de la Basílica Vaticana: una en el Brazo de la izquierda y la otra en el Brazo de la derecha. A pesar de todos estos aspectos, podemos distinguir en los dos santos dos aproximaciones distintas a la investigación filosófica y teológica, que muestran la originalidad y la profundidad de pensamiento de uno y del otro. Quisiera señalar algunas de estas diferencias.

Una primera diferencia concierne el concepto de teología. Ambos doctores se preguntan si la teología es una ciencia práctica o una ciencia teórica, especulativa. Santo Tomás reflexiona sobre dos posibles respuestas contrarias. La primera dice: la teología es reflexión sobre la fe y el objetivo de la fe es que el hombre llegue a ser bueno, viva según la voluntad de Dios. Por tanto, el fin de la teología debería ser el de guiar por el camino correcto, bueno; en consecuencia ésta, en el fondo, es una ciencia práctica. La otra postura dice: la teología intenta conocer a Dios. Nosotros somos obra de Dios; Dios está por encima de nuestro actuar, Dios opera en nosotros el actuar correcto.

Por tanto, se trata sustancialmente no de nuestro hacer, sino de conocer a Dios,



no de nuestro obrar. La conclusión de santo Tomás es: la teología implica ambos aspectos: es teórica, intenta conocer a Dios cada vez más, y es práctica: intenta orientar nuestra vida al bien. Pero hay una primacía del conocimiento: debemos sobre todo conocer a Dios, después viene el actuar según Dios (*Summa Theologiae* Ia, q. 1, art. 4). Esta primacía del conocimiento frente a la praxis es significativa para la orientación fundamental de santo Tomás.

La respuesta de san Buenaventura es muy parecida, pero los acentos son distintos. San Buenaventura conoce los mismos argumentos en una y en la otra dirección, como santo Tomás, pero para responder a la pregunta de si la teología es una ciencia práctica o teórica, san Buenaventura hace una triple distinción – alarga, por tanto, la alternativa entre teórica (primacía del conocimiento) y práctica (primacía de la praxis), añadiendo una tercera actitud, que llama “sapiencial”, y afirmando que la sabiduría abraza ambos aspectos. Y después prosigue: la sabiduría busca la contemplación (como la más alta forma de conocimiento) y tiene como intención *ut boni fiamus* – que seamos buenos, sobre todo esto: que seamos buenos (cfr *Breviloquium, Prologus, 5*). Después añade: “La fe está en el intelecto, de manera tal que provoca el afecto. Por ejemplo: conocer que Cristo murió ‘por nosotros’ no se queda en conocimiento, sino que se convierte necesariamente en afecto, en amor” (*Proemium in I Sent., q. 3*).

En la misma línea se mueve su defensa de la teología, es decir, de la reflexión racional y metódica de la fe. San Buenaventura recoge algunos argumentos contra el hacer teología, quizás difundidos también en una parte de los frailes franciscanos y presentes también en nuestro tiempo: la razón vaciaría la fe, sería una postura violenta hacia la Palabra de Dios, debemos escuchar y no analizar la Palabra de Dios (cfr *Carta de san Francisco de Asís a san Antonio de Padua*). A estos argumentos contra la teología, que demuestran los peligros existentes en la misma teología, el santo responde: es verdad que hay un modo arrogante de hacer teología, una soberbia de la razón, que se pone por encima de la Palabra de Dios. Pero la verdadera teología, el trabajo racional de la verdadera y de la buena teología tiene otro origen, no la soberbia de la razón. Quien ama quiere conocer cada vez mejor y más a lo amado; la verdadera teología no empeña la razón y su búsqueda motivada por la soberbia, *sed propter amorem eius cui assentit* – motivada por el amor de Aquel, al que ha dado su consenso” (*Proemium in I Sent., q. 2*), y quiere conocer mejor al amado: esta es la intención fundamental de la teología. Para san Buenaventura es por tanto determinante al final la primacía del amor.

En consecuencia, santo Tomás y san Buenaventura definen de modo distinto el destino último del hombre, su felicidad plena: para santo Tomás el fin supremo, a que se dirige nuestro deseo, es ver a Dios. En este sencillo acto de ver a Dios encuentran solución todos los problemas: somos felices, no necesitamos nada más.

Para san Buenaventura el destino último del hombre es en cambio: amar a Dios, el encuentro y la unión de su amor y del nuestro. Ésta es para él la definición más adecuada de nuestra felicidad.

En esta línea, podríamos decir también que la categoría más alta para santo Tomás es lo verdadero, mientras que para san Buenaventura es el bien. Sería erróneo ver en estas dos respuestas una contradicción.

Para ambos lo verdadero es también el bien, y el bien es también lo verdadero; ver a Dios es amar y amar es ver. Se trata por tanto de acentos distintos de una visión fundamentalmente común. Ambos acentos han formado tradiciones diversas y espiritualidades diversas y así han mostrado la fecundidad de la fe, una en la diversidad de sus expresiones.

Volvamos a san Buenaventura. Es evidente que el acento específico de su teología, del que he dado solo un ejemplo, se explica a partir del carisma franciscano: el Pobrecillo de Asís, más allá de los debates intelectuales de su tiempo, había mostrado con toda su vida la primacía del amor: era un icono viviente y enamorado de Cristo y así hizo presente, en su tiempo, la figura del Señor – convenció a sus contemporáneos no con las palabras, sino con su vida. En todas las obras de san Buenaventura, también en sus obras científicas, de escuela, se ve y se encuentra esta inspiración franciscana; es decir, se nota que piensa partiendo del encuentro con el Pobrecillo de Asís.

Pero para entender la elaboración concreta del tema “primacía del amor”, debemos tener presente también una otra fuente: los escritos del llamado Pseudo-Dionisio, un teólogo sirio del siglo VI, que se escondió bajo el pseudónimo de Dionisio el Areopagita, señalando, con este nombre, una figura de los Hechos de los Apóstoles (cfr 17,34). Este teólogo había creado una teología litúrgica y una teología mística, y había hablado ampliamente de las diversas órdenes de los ángeles. Sus escritos fueron traducidos al latín en el siglo IX; en la época de san Buenaventura – estamos en el siglo XIII – aparecía una nueva tradición, que provocó el interés del santo y de otros teólogos de su

siglo. Dos cosas atraían en particular la atención de san Buenaventura:

1. El Pseudo-Dionisio habla de nueve órdenes de los ángeles, cuyos nombres había encontrado en la Escritura y luego había ordenado a su manera, desde los simples ángeles hasta los serafines. San Buenaventura interpreta estas órdenes de ángeles como escalones en el acercamiento de la criatura a Dios. Así estos pueden representar el camino humano, la subida hacia la comunión con Dios. Para san Buenaventura no hay ninguna duda: san Francisco de Asís pertenecía al orden seráfico, al orden supremo, al coro de los serafines, es decir: era puro fuego de amor. Y así deberían haber sido los franciscanos.

Pero san Buenaventura sabía bien que este último grado de acercamiento a Dios no puede ser insertado en un ordenamiento jurídico, sino que es siempre un don particular de Dios.

Por esto la estructura de la Orden franciscana es más modesta, más realista, pero debe ayudar a los miembros a acercarse cada vez más a una existencia seráfica de puro amor. El pasado miércoles hablé sobre esta síntesis entre realismo sobrio y radicalidad evangélica en el pensamiento y en el actuar de san Buenaventura.

2. San Buenaventura, sin embargo, encontró en los escritos del Pseudo-Dionisio otro elemento, para él aún más importante. Mientras para san Agustín el *intellectus*, el ver con la razón y el corazón, era la última categoría del conocimiento, el Pseudo-Dionisio da aún otro paso: en la subida hacia Dios se puede llegar a un punto en que la razón ya no ve más.

Pero en la noche del intelecto el amor ve aún – ve lo que permanece inaccesible para la razón. El amor se extiende más allá de la razón, ve más, entra más profundamente en el misterio de Dios. San Buenaventura quedó fascinado por esta visión, que se encontraba con su espiritualidad franciscana. Precisamente en la noche oscura de la Cruz aparece toda la grandeza del amor divino; donde la razón ya no ve más, ve el amor. Las palabras conclusivas de su “Itinerario de la mente en Dios”, en una lectura superficial, pueden parecer como la expresión exagerada de una devoción sin contenido; leídas, en cambio, a la luz de la teología de la Cruz de san Buenaventura, son una expresión límpida y realista de la espiritualidad franciscana: “Si ahora anhelas saber cómo sucede esto (es decir, la subida hacia Dios), interroga a la gracia, no a la doctrina; al deseo, no al intelecto; al gemido de la oración, no al estudio de la letra;... no a la luz, sino al fuego que inflama y transporta todo en Dios” (VII, 6). Todo esto no es anti

intelectual ni tampoco anti racional: supone el camino de la razón, pero lo trasciende en el amor de Cristo crucificado. Con esta transformación de la mística del Pseudo-Dionisio, san Buenaventura se coloca en los inicios de una gran corriente mística, que ha elevado y purificado mucho la mente humana: es un culmen en la historia del espíritu humano.

Esta teología de la Cruz, nacida del encuentro entre la teología del Pseudo-Dionisio y la espiritualidad franciscana, no debe hacernos olvidar que san Buenaventura comparte con san Francisco de Asís también el amor por la creación, la alegría por la belleza de la creación de Dios. Cito sobre este punto una frase del primer capítulo del "Itinerario": "Aquel... que no ve los esplendores innumerables de las criaturas, está ciego; aquel que no se despierta por sus muchas voces, está sordo; quien no alaba a Dios por todas estas maravillas, está mudo; quien con tantos signos no se eleva al primer principio, es necio" (I, 15). Toda la creación habla en voz alta de Dios, del Dios bueno y bello; de su amor.

Toda nuestra vida es por tanto para san Buenaventura un "itinerario", una peregrinación – una subida hacia Dios. Pero solo con nuestras fuerzas no podemos subir hacia la altura de Dios. Dios mismo debe ayudarnos, debe "subirnos". Por eso es necesaria la oración. La oración – así dice el santo – es la madre y el origen de la elevación – *sursum actio*, acción que nos lleva a lo alto – dice Buenaventura.

Concluyo por ello con la oración, con la que comienza su "Itinerario":

"Oremos por tanto y digamos al Señor Dios nuestro: 'Condúceme, Señor, en tu camino y yo caminaré en tu verdad. Que mi corazón se alegre al temer tu nombre'" (I, 1).

**(33) San Alberto Magno** *Miércoles 24 de marzo de 2010*

*Queridos hermanos y hermanas:*

Uno de los maestros más grandes de la teología medieval es san Alberto Magno. El título de "grande" (*magnus*), con el que pasó a la historia, indica la vastedad y la profundidad de su doctrina, que unió a la santidad de vida. Ya sus contemporáneos no dudaban en atribuirle títulos excelentes; un discípulo suyo, Ulrico de Estrasburgo, lo definió "asombro y milagro de nuestra época".

Nació en Alemania a principios del siglo XIII, y todavía muy joven se dirigió a Italia, a Padua, sede de una de las universidades más famosas del Medioevo. Se dedicó al estudio de las llamadas "artes liberales": gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, astronomía y música, es decir, de la cultura general, manifestando el típico interés por las ciencias naturales que muy pronto se convertiría en el campo predilecto de su especialización.

Durante su estancia en Padua, frecuentó la iglesia de los Dominicos, a los cuales después se unió con la profesión de los votos religiosos. Las fuentes hagiográficas dan a entender que Alberto maduró esta decisión gradualmente. La intensa relación con Dios, el ejemplo de santidad de los frailes dominicos, la escucha de los sermones del beato Jordán de Sajonia, sucesor de santo Domingo en el gobierno de la Orden de los Predicadores, fueron los factores decisivos que lo ayudaron a superar toda duda, venciendo también resistencias familiares.

Con frecuencia, en los años de la juventud, Dios nos habla y nos indica el proyecto de nuestra vida. Como para Alberto, también para todos nosotros la oración personal alimentada por la Palabra del Señor, la participación frecuente en los sacramentos y la dirección espiritual de hombres iluminados son medios para descubrir y seguir la voz de Dios. Recibió el hábito religioso de manos del beato Jordán de Sajonia.

Después de la ordenación sacerdotal, sus superiores lo destinaron a la enseñanza en varios centros de estudios teológicos anexos a los conventos de los padres dominicos. Sus brillantes cualidades intelectuales le permitieron perfeccionar el estudio de la teología en la universidad más célebre de la época, la de París. Desde entonces san Alberto emprendió la extraordinaria actividad de escritor que prosiguió durante toda su vida.

Se le asignaron tareas prestigiosas. En 1248 recibió el encargo de abrir un estudio teológico en Colonia, una de las capitales más importantes de Alemania, donde vivió en varios períodos de su vida, y que se convirtió en su

ciudad de adopción. De París llevó consigo a Colonia a un alumno excepcional, Tomás de Aquino. Bastaría sólo el mérito de haber sido maestro de santo Tomás, para sentir una profunda admiración por san Alberto. Entre estos dos grandes teólogos, se instauró una relación de recíproca estima y amistad, actitudes humanas que ayudan mucho al desarrollo de la ciencia. En 1254 Alberto fue elegido provincial de la "Provincia Teutoniae" —teutónica— de los padres dominicos, que comprendía comunidades esparcidas en un vasto territorio del centro y del norte de Europa. Se distinguió por el celo con el que ejerció ese ministerio, visitando a las comunidades y exhortando constantemente a los hermanos a vivir la fidelidad a las enseñanzas y los ejemplos de santo Domingo.

Sus dotes no escaparon a la atención del Papa de aquella época, Alejandro IV, que quiso que Alberto estuviera durante un tiempo a su lado en Anagni —adonde los Papas iban con frecuencia—, en Roma y en Viterbo, para servirse de su asesoramiento teológico. El mismo Sumo Pontífice lo nombró obispo de Ratisbona, una diócesis grande y famosa, pero que atravesaba un momento difícil. De 1260 a 1262 Alberto desempeñó este ministerio con infatigable dedicación, y logró traer paz y concordia a la ciudad, reorganizar parroquias y conventos, y dar un nuevo impulso a las actividades caritativas.

En los años 1263 y 1264 Alberto predicó en Alemania y en Bohemia, por voluntad del Papa Urbano IV y regresó después a Colonia, donde retomó su misión de docente, estudioso y escritor. Al ser un hombre de oración, de ciencia y de caridad, gozaba de gran autoridad en sus intervenciones, en varias vicisitudes de la Iglesia y de la sociedad de la época: fue sobre todo un hombre de reconciliación y de paz en Colonia, donde el arzobispo había entrado en dura contraposición con las instituciones ciudadanas; se prodigó durante los trabajos del II concilio de Lyon, en 1274, convocado por el Papa Gregorio X para favorecer la unión entre la Iglesia latina y la griega, después de la separación del gran cisma de Oriente de 1054; aclaró el pensamiento de santo Tomás de Aquino, que había sido objeto de objeciones e incluso de condenas completamente injustificadas.

Murió en la celda de su convento de la Santa Cruz en Colonia en 1280, y muy pronto fue venerado por sus hermanos dominicos. La Iglesia lo propuso al culto de los fieles con la beatificación, en 1622, y con la canonización, en 1931, cuando el Papa Pío XI lo proclamó Doctor de la Iglesia. Se trataba de un reconocimiento indudablemente apropiado a este gran hombre de Dios e insigne estudioso no sólo de las verdades de la fe, sino de muchísimos otros sectores del saber; en efecto, echando una ojeada a los títulos de sus numerosísimas obras, nos damos cuenta de que su cultura es prodigiosa y de que sus intereses enciclopédicos lo llevaron a ocuparse no sólo de filosofía y de

teología, como otros contemporáneos, sino también de cualquier otra disciplina conocida entonces: física, química, astronomía, mineralogía, botánica, zoología... Por este motivo el Papa Pío XII lo nombró patrono de los cultores de las ciencias naturales y también se le llama *Doctor universalis* precisamente por la vastedad de sus intereses y de su saber.

Ciertamente, los métodos científicos adoptados por san Alberto Magno no son los que se consolidaron en los siglos posteriores. Su método consistía simplemente en la observación, en la descripción y en la clasificación de los fenómenos estudiados, pero de este modo abrió la puerta a trabajos futuros.

Sigue teniendo mucho que enseñarnos. San Alberto muestra sobre todo que entre fe y ciencia no existe oposición, pese a algunos episodios de incompreensión que han tenido lugar en la historia. Un hombre de fe y de oración, como era san Alberto Magno, puede cultivar serenamente el estudio de las ciencias naturales y avanzar en el conocimiento del micro y del macrocosmos, descubriendo las leyes propias de la materia, porque todo esto concurre a alimentar la sed de Dios y el amor a él. La Biblia nos habla de la creación como del primer lenguaje a través del cual Dios —que es suma inteligencia, que es *Logos*— nos revela algo de sí mismo. El libro de la Sabiduría, por ejemplo, afirma que los fenómenos de la naturaleza, dotados de grandeza y belleza, son como las obras de un artista, a través de las cuales, por analogía, podemos conocer al Autor de la creación (cf. *Sb* 13, 5). Con una similitud clásica en la Edad Media y en el Renacimiento, el mundo natural puede compararse con un libro escrito por Dios, que nosotros leemos según los distintos enfoques de las ciencias (cf. *Discurso a los participantes en la asamblea plenaria de la Academia pontificia de las ciencias*, 31 de octubre de 2008). ¡Cuántos científicos, siguiendo los pasos de san Alberto Magno, han llevado adelante sus investigaciones movidos por asombro y gratitud frente al mundo que, a sus ojos de estudiosos y creyentes, se presentaba y se presenta como la obra buena de un Creador sabio y amoroso! El estudio científico se transforma en un himno de alabanza. Lo había comprendido muy bien un gran astrofísico de nuestros tiempos, cuya causa de beatificación se ha incoado, Enrico Medi, el cual escribió: "Oh, vosotras, misteriosas galaxias..., yo os veo, os calculo, os entiendo, os estudio y os descubro, penetro en vosotras y os recojo. Tomo vuestra luz y con ella hago ciencia; tomo el movimiento y hago de él sabiduría; tomo el destello de los colores y hago de él poesía; os tomo a vosotras, estrellas, en mis manos, y temblando en la unidad de mi ser os elevo por encima de vosotras mismas, y en oración os presento al Creador, que vosotras sólo podéis adorar a través de mí" (*Le opere. Inno alla creazione*).

San Alberto Magno nos recuerda que entre ciencia y fe existe amistad, y que los hombres de ciencia pueden recorrer, mediante su vocación al estudio de la

naturaleza, un auténtico y fascinante camino de santidad.

Su extraordinaria apertura de mente se revela también en una operación cultural que emprendió con éxito, a saber, en la acogida y en la valorización del pensamiento de Aristóteles. De hecho, en tiempos de san Alberto se estaba difundiendo el conocimiento de numerosas obras de este gran filósofo griego del siglo IV antes de Cristo, sobre todo en el ámbito de la ética y de la metafísica. Estas demostraban la fuerza de la razón, explicaban con lucidez y claridad el sentido y la estructura de la realidad, su inteligibilidad, el valor y la finalidad de las acciones humanas. San Alberto Magno abrió la puerta para acoger toda la filosofía de Aristóteles en la filosofía y la teología medieval, una incorporación que Santo Tomás elaboró después de modo definitivo. Esta incorporación de una filosofía —digamos— pagana pre-cristiana fue una auténtica revolución cultural para aquel tiempo. Sin embargo, muchos pensadores cristianos temían la filosofía de Aristóteles, la filosofía no cristiana, sobre todo porque, presentada por sus comentaristas árabes, se había interpretado de una manera que parecía —por lo menos en algunos puntos— completamente inconciliable con la fe cristiana. De modo que se planteaba un dilema: ¿fe y razón se contraponen o no se contraponen?

Aquí está uno de los grandes méritos de san Alberto: con rigor científico estudió las obras de Aristóteles, convencido de que todo lo que es realmente racional es compatible con la fe revelada en las Sagradas Escrituras. En otras palabras, san Alberto Magno contribuyó así a la formación de una filosofía autónoma, diferente de la teología, a la cual la une sólo la unidad de la verdad. Así nació en el siglo XIII una distinción clara entre los dos saberes, filosofía y teología, que, dialogando entre sí, cooperan armoniosamente al descubrimiento de la auténtica vocación del hombre, sediento de verdad y de felicidad: es sobre todo la teología, definida por san Alberto "ciencia afectiva", la que indica al hombre su llamada a la alegría eterna, una alegría que brota de la adhesión plena a la verdad.

San Alberto Magno fue capaz de comunicar estos conceptos de modo sencillo y comprensible. Auténtico hijo de santo Domingo, predicaba de buen grado al pueblo de Dios, que era conquistado por su palabra y por el ejemplo de su vida.

Queridos hermanos y hermanas, pidamos al Señor que nunca falten en la santa Iglesia teólogos doctos, piadosos y sabios como san Alberto Magno, y que nos ayude a cada uno de nosotros a hacer nuestra la "fórmula de la santidad" que él siguió en su vida: "Querer todo lo que yo quiero para la gloria de Dios, como Dios quiere para su gloria todo lo que él quiere", es decir, conformarse siempre a la voluntad de Dios para querer y hacerlo todo sólo y siempre para su gloria.



**(34) Santo Tomás de Aquino (I) Miércoles 2 de junio de 2010**

*Queridos hermanos y hermanas:*

Después de algunas catequesis sobre el sacerdocio y mis últimos viajes, volvemos hoy a nuestro tema principal, es decir, a la meditación de algunos grandes pensadores de la Edad Media. Últimamente habíamos visto la gran figura de san Buenaventura, franciscano, y hoy quiero hablar de aquel a quien la Iglesia llama el *Doctor communis*: se trata de santo Tomás de Aquino. Mi venerado predecesor, el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio* recordó que «la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología» (n. 43). No sorprende que, después de san Agustín, entre los escritores eclesiásticos mencionados en el Catecismo de la Iglesia católica, se cite a santo Tomás más que a ningún otro, hasta sesenta y una veces. También se le ha llamado el *Doctor Angelicus*, quizá por sus virtudes, en particular la sublimidad del pensamiento y la pureza de la vida.

Tomás nació entre 1224 y 1225 en el castillo que su familia, noble y rica, poseía en Roccasecca, en los alrededores de Aquino, cerca de la célebre abadía de Montecassino, donde sus padres lo enviaron para que recibiera los primeros elementos de su instrucción. Algunos años más tarde se trasladó a la capital del reino de Sicilia, Nápoles, donde Federico II había fundado una prestigiosa universidad. En ella se enseñaba, sin las limitaciones vigentes en otras partes, el pensamiento del filósofo griego Aristóteles, en quien el joven Tomás fue introducido y cuyo gran valor intuyó inmediatamente. Pero, sobre todo, en aquellos años transcurridos en Nápoles nació su vocación dominica. En efecto, Tomás quedó cautivado por el ideal de la Orden que santo Domingo había fundado pocos años antes. Sin embargo, cuando vistió el hábito dominico, su familia se opuso a esa elección, y se vio obligado a dejar el convento y a pasar algún tiempo con su familia.

En 1245, ya mayor de edad, pudo retomar su camino de respuesta a la llamada de Dios. Fue enviado a París para estudiar teología bajo la dirección de otro santo, *Alberto Magno, del que hablé recientemente*. Alberto y Tomás entablaron una verdadera y profunda amistad, y aprendieron a estimarse y a quererse, hasta tal punto que Alberto quiso que su discípulo lo siguiera también a Colonia, donde los superiores de la Orden lo habían enviado a fundar un estudio teológico. En ese tiempo Tomás entró en contacto con todas las obras de Aristóteles y de sus comentaristas árabes, que Alberto ilustraba y explicaba.

En ese período, la cultura del mundo latino se había visto profundamente estimulada por el encuentro con las obras de Aristóteles, que durante mucho

tiempo permanecieron desconocidas. Se trataba de escritos sobre la naturaleza del conocimiento, sobre las ciencias naturales, sobre la metafísica, sobre el alma y sobre la ética, ricas en informaciones e intuiciones que parecían válidas y convincentes. Era una visión completa del mundo desarrollada sin Cristo y antes de Cristo, con la pura razón, y parecía imponerse a la razón como «la» visión misma; por tanto, a los jóvenes les resultaba sumamente atractivo ver y conocer esta filosofía. Muchos acogieron con entusiasmo, más bien, con entusiasmo acrítico, este enorme bagaje del saber antiguo, que parecía poder renovar provechosamente la cultura, abrir totalmente nuevos horizontes. Sin embargo, otros temían que el pensamiento pagano de Aristóteles estuviera en oposición a la fe cristiana, y se negaban a estudiarlo. Se confrontaron dos culturas: la cultura pre-cristiana de Aristóteles, con su racionalidad radical, y la cultura cristiana clásica. Ciertos ambientes se sentían inclinados a rechazar a Aristóteles por la presentación que de ese filósofo habían hecho los comentaristas árabes Avicena y Averroes.

De hecho, fueron ellos quienes transmitieron al mundo latino la filosofía aristotélica. Por ejemplo, estos comentaristas habían enseñado que los hombres no disponen de una inteligencia personal, sino que existe un único intelecto universal, una sustancia espiritual común a todos, que actúa en todos como «única»: por tanto, una despersonalización del hombre. Otro punto discutible que transmitieron esos comentaristas árabes era que el mundo es eterno como Dios. Como es comprensible se desencadenaron un sinnúmero de disputas en el mundo universitario y en el eclesiástico. La filosofía aristotélica se iba difundiendo incluso entre la gente sencilla.

Tomás de Aquino, siguiendo la escuela de Alberto Magno, llevó a cabo una operación de fundamental importancia para la historia de la filosofía y de la teología; yo diría para la historia de la cultura: estudió a fondo a Aristóteles y a sus intérpretes, consiguiendo nuevas traducciones latinas de los textos originales en griego. Así ya no se apoyaba únicamente en los comentaristas árabes, sino que podía leer personalmente los textos originales; y comentó gran parte de las obras aristotélicas, distinguiendo en ellas lo que era válido de lo que era dudoso o de lo que se debía rechazar completamente, mostrando la consonancia con los datos de la Revelación cristiana y utilizando amplia y agudamente el pensamiento aristotélico en la exposición de los escritos teológicos que compuso. En definitiva, Tomás de Aquino mostró que entre fe cristiana y razón subsiste una armonía natural. Esta fue la gran obra de santo Tomás, que en ese momento de enfrentamiento entre dos culturas —un momento en que parecía que la fe debía rendirse ante la razón— mostró que van juntas, que lo que parecía razón incompatible con la fe no era razón, y que lo que se presentaba como fe no era fe, pues se oponía a la verdadera racionalidad; así, creó una nueva síntesis, que ha formado la cultura de los

siglos sucesivos.

Por sus excelentes dotes intelectuales, Tomás fue llamado a París como profesor de teología en la cátedra dominicana. Allí comenzó también su producción literaria, que prosiguió hasta la muerte, y que tiene algo de prodigioso: comentarios a la Sagrada Escritura, porque el profesor de teología era sobre todo intérprete de la Escritura; comentarios a los escritos de Aristóteles; obras sistemáticas influyentes, entre las cuales destaca la *Summa Theologiae*; tratados y discursos sobre varios temas. Para la composición de sus escritos, cooperaban con él algunos secretarios, entre los cuales el hermano Reginaldo de Piperno, quien lo siguió fielmente y al cual lo unía una fraterna y sincera amistad, caracterizada por una gran familiaridad y confianza. Esta es una característica de los santos: cultivan la amistad, porque es una de las manifestaciones más nobles del corazón humano y tiene en sí algo de divino, como el propio santo Tomás explicó en algunas *quaestiones* de la *Summa Theologiae*, donde escribe: «La caridad es la amistad del hombre principalmente con Dios, y con los seres que pertenecen a Dios» (II, q. 23, a.1).

No permaneció mucho tiempo en París. En 1259 participó en el capítulo general de los dominicos en Valenciennes, donde fue miembro de una comisión que estableció el programa de estudios en la Orden. De 1261 a 1265 Tomás estuvo en Orvieto. El Romano Pontífice Urbano IV, que lo tenía en gran estima, le encargó la composición de los textos litúrgicos para la fiesta del Corpus Christi, que celebraremos mañana, instituida a raíz del milagro eucarístico de Bolsena. Santo Tomás tuvo un alma exquisitamente eucarística. Los bellísimos himnos que la liturgia de la Iglesia canta para celebrar el misterio de la presencia real del Cuerpo y de la Sangre del Señor en la Eucaristía se atribuyen a su fe y a su sabiduría teológica. Desde 1265 hasta 1268 Tomás residió en Roma, donde, probablemente, dirigía un Studium, es decir, una casa de estudios de la Orden, y donde comenzó a escribir su *Summa Theologiae* (cf. Jean-Pierre Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato, 1994, pp. 118-184).

En 1269 lo llamaron de nuevo a París para un segundo ciclo de enseñanza. Los estudiantes, como se puede comprender, estaban entusiasmados con sus clases. Uno de sus ex alumnos declaró que era tan grande la multitud de estudiantes que seguía los cursos de Tomás, que a duras penas cabían en las aulas; y añadía, con una anotación personal, que «escucharlo era para él una felicidad profunda». No todos aceptaban la interpretación de Aristóteles que daba Tomás, pero incluso sus adversarios en el campo académico, como Godofredo de Fontaines, por ejemplo, admitían que la doctrina de fray Tomás era superior a otras por utilidad y valor, y servía como correctivo a las de todos los demás doctores. Quizá también por apartarlo de los vivos debates de entonces, sus

superiores lo enviaron de nuevo a Nápoles, para que estuviera a disposición del rey Carlos I, que quería reorganizar los estudios universitarios.

Tomás no sólo se dedicó al estudio y a la enseñanza, sino también a la predicación al pueblo.

Y el pueblo de buen grado iba a escucharle. Es verdaderamente una gran gracia cuando los teólogos saben hablar con sencillez y fervor a los fieles. El ministerio de la predicación, por otra parte, ayuda a los mismos estudiosos de teología a un sano realismo pastoral, y enriquece su investigación con fuertes estímulos.

Los últimos meses de la vida terrena de Tomás están rodeados por una clima especial, incluso diría misterioso. En diciembre de 1273 llamó a su amigo y secretario Reginaldo para comunicarle la decisión de interrumpir todo trabajo, porque durante la celebración de la misa había comprendido, mediante una revelación sobrenatural, que lo que había escrito hasta entonces era sólo «un montón de paja». Se trata de un episodio misterioso, que nos ayuda a comprender no sólo la humildad personal de Tomás, sino también el hecho de que todo lo que logramos pensar y decir sobre la fe, por más elevado y puro que sea, es superado infinitamente por la grandeza y la belleza de Dios, que se nos revelará plenamente en el Paraíso. Unos meses después, cada vez más absorto en una profunda meditación, Tomás murió mientras estaba de viaje hacia Lyon, a donde se dirigía para participar en el concilio ecuménico convocado por el Papa Gregorio X. Se apagó en la abadía cisterciense de Fossanova, después de haber recibido el viático con sentimientos de gran piedad.

La vida y las enseñanzas de santo Tomás de Aquino se podrían resumir en un episodio transmitido por los antiguos biógrafos. Mientras el Santo, como acostumbraba, oraba ante el crucifijo por la mañana temprano en la capilla de San Nicolás, en Nápoles, Domenico da Caserta, el sacristán de la iglesia, oyó un diálogo. Tomás preguntaba, preocupado, si cuanto había escrito sobre los misterios de la fe cristiana era correcto. Y el Crucifijo respondió: «Tú has hablado bien de mí, Tomás. ¿Cuál será tu recompensa?». Y la respuesta que dio Tomás es la que también nosotros, amigos y discípulos de Jesús, quisiéramos darle siempre: «¡Nada más que tú, Señor!» (ib., p. 320).

**(35) Santo Tomás de Aquino (II) miércoles 16 de junio del 2010**

*Queridos hermanos y hermanas:*

Hoy quiero continuar la presentación de santo Tomás de Aquino, un teólogo de tan gran valor que el estudio de su pensamiento fue explícitamente recomendado por el concilio Vaticano II en dos documentos, el decreto *Optatam totius*, sobre la formación al sacerdocio, y la declaración *Gravissimum educationis*, que trata sobre la educación cristiana. Por lo demás, ya en 1880 el Papa León XIII, gran estimador suyo y promotor de estudios tomistas, declaró a santo Tomás patrono de las escuelas y de las universidades católicas.

El motivo principal de este aprecio no sólo reside en el contenido de su enseñanza, sino también en el método adoptado por él, sobre todo su nueva síntesis y distinción entre filosofía y teología. Los Padres de la Iglesia se confrontaban con diversas filosofías de tipo platónico, en las que se presentaba una visión completa del mundo y de la vida, incluyendo la cuestión de Dios y de la religión. En la confrontación con estas filosofías, ellos mismos habían elaborado una visión completa de la realidad, partiendo de la fe y usando elementos del platonismo, para responder a las cuestiones esenciales de los hombres. Esta visión, basada en la revelación bíblica y elaborada con un platonismo corregido a la luz de la fe, ellos la llamaban «nuestra filosofía». La palabra «filosofía» no era, por tanto, expresión de un sistema puramente racional y, como tal, distinto de la fe, sino que indicaba una visión completa de la realidad, construida a la luz de la fe, pero hecha propia y pensada por la razón; una visión que, ciertamente, iba más allá de las capacidades propias de la razón, pero que, como tal, era también satisfactoria para ella. Para santo Tomás el encuentro con la filosofía precristiana de Aristóteles (que murió hacia el año 322 a.C.) abría una perspectiva nueva. La filosofía aristotélica era, obviamente, una filosofía elaborada sin conocimiento del Antiguo y del Nuevo Testamento, una explicación del mundo sin revelación, por la sola razón. Y esta racionalidad consiguiente era convincente. Así la antigua forma de «nuestra filosofía» de los Padres ya no funcionaba. Era preciso volver a pensar la relación entre filosofía y teología, entre fe y razón. Existía una «filosofía» completa y convincente en sí misma, una racionalidad que precedía a la fe, y luego la «teología», un pensar con la fe y en la fe. La cuestión urgente era esta: ¿son compatibles el mundo de la racionalidad, la filosofía pensada sin Cristo, y el mundo de la fe? ¿O se excluyen? No faltaban elementos que afirmaban la incompatibilidad entre los dos mundos, pero santo Tomás estaba firmemente convencido de su compatibilidad; más aún, de que la filosofía elaborada sin conocimiento de Cristo casi esperaba la luz de Jesús para ser completa. Esta fue la gran «sorpresa» de santo Tomás, que determinó su camino de pensador. Mostrar esta independencia entre filosofía y teología, y al mismo tiempo su

relación recíproca, fue la misión histórica del gran maestro. Y así se entiende que, en el siglo XIX, cuando se declaraba fuertemente la incompatibilidad entre razón moderna y fe, el Papa León XIII indicara a santo Tomás como guía en el diálogo entre una y otra. En su trabajo teológico, santo Tomás supone y concreta esta relación entre ambas. La fe consolida, integra e ilumina el patrimonio de verdades que la razón humana adquiere. La confianza que santo Tomás otorga a estos dos instrumentos del conocimiento —la fe y la razón— puede ser reconducida a la convicción de que ambas proceden de una única fuente de toda verdad, el Logos divino, que actúa tanto en el ámbito de la creación como en el de la redención.

Junto con el acuerdo entre razón y fe, se debe reconocer, por otra parte, que ambas se valen de procedimientos cognoscitivos diferentes. La razón acoge una verdad en virtud de su evidencia intrínseca, mediata o inmediata; la fe, en cambio, acepta una verdad basándose en la autoridad de la Palabra de Dios que se revela. Al principio de su *Summa Theologiae* escribe santo Tomás: «El orden de las ciencias es doble: algunas proceden de principios conocidos mediante la luz natural de la razón, como las matemáticas, la geometría y similares; otras proceden de principios conocidos mediante una ciencia superior: como la perspectiva procede de principios conocidos mediante la geometría, y la música de principios conocidos mediante las matemáticas. Y de esta forma la sagrada doctrina (es decir, la teología) es ciencia que procede de los principios conocidos a través de la luz de una ciencia superior, es decir, la ciencia de Dios y de los santos» (I, q. 1, a. 2).

Esta distinción garantiza la autonomía tanto de las ciencias humanas, como de las ciencias teológicas, pero no equivale a separación, sino que implica más bien una colaboración recíproca y beneficiosa. De hecho, la fe protege a la razón de toda tentación de desconfianza en sus propias capacidades, la estimula a abrirse a horizontes cada vez más amplios, mantiene viva en ella la búsqueda de los fundamentos y, cuando la propia razón se aplica a la esfera sobrenatural de la relación entre Dios y el hombre, enriquece su trabajo. Según santo Tomás, por ejemplo, la razón humana puede por supuesto llegar a la afirmación de la existencia de un solo Dios, pero únicamente la fe, que acoge la Revelación divina, es capaz de llegar al misterio del Amor de Dios uno y trino.

Por otra parte, no sólo la fe ayuda a la razón. También la razón, con sus medios, puede hacer algo importante por la fe, prestándole un triple servicio que santo Tomás resume en el prólogo de su comentario al *De Trinitate* de Boecio: «Demostrar los fundamentos de la fe; explicar mediante semejanzas las verdades de la fe; rechazar las objeciones que se levantan contra la fe» (q. 2, a. 2). Toda la historia de la teología es, en el fondo, el ejercicio de este empeño de

la inteligencia, que muestra la inteligibilidad de la fe, su articulación y armonía internas, su racionalidad y su capacidad de promover el bien del hombre. La corrección de los razonamientos teológicos y su significado cognoscitivo real se basan en el valor del lenguaje teológico, que, según santo Tomás, es principalmente un lenguaje analógico. La distancia entre Dios, el Creador, y el ser de sus criaturas es infinita; la desemejanza siempre es más grande que la semejanza (cf. *DS* 806). A pesar de ello, en toda la diferencia entre Creador y criatura existe una analogía entre el ser creado y el ser del Creador, que nos permite hablar con palabras humanas sobre Dios.

Santo Tomás no sólo fundó la doctrina de la analogía en sus argumentaciones exquisitamente filosóficas, sino también en el hecho de que con la Revelación Dios mismo nos ha hablado y, por tanto, nos ha autorizado a hablar de él. Considero importante recordar esta doctrina, que de hecho nos ayuda a superar algunas objeciones del ateísmo contemporáneo, el cual niega que el lenguaje religioso tenga un significado objetivo, y sostiene en cambio que sólo tiene un valor subjetivo o simplemente emotivo. Esta objeción resulta del hecho de que el pensamiento positivista está convencido de que el hombre no conoce el ser, sino sólo las funciones experimentales de la realidad. Con santo Tomás y con la gran tradición filosófica, nosotros estamos convencidos de que, en realidad, el hombre no sólo conoce las funciones, objeto de las ciencias naturales, sino que conoce algo del ser mismo: por ejemplo, conoce a la persona, al «tú» del otro, y no sólo el aspecto físico y biológico de su ser.

A la luz de esta enseñanza de santo Tomás, la teología afirma que, aun siendo limitado, el lenguaje religioso está dotado de sentido —porque tocamos el ser—, como una flecha que se dirige hacia la realidad que significa. Este acuerdo fundamental entre razón humana y fe cristiana se aprecia en otro principio fundamental del pensamiento del Aquinate: la Gracia divina no anula, sino que supone y perfecciona la naturaleza humana. Esta última, de hecho, incluso después del pecado, no está completamente corrompida, sino herida y debilitada. La Gracia, dada por Dios y comunicada a través del misterio del Verbo encarnado, es un don absolutamente gratuito con el que la naturaleza es curada, potenciada y ayudada a perseguir el deseo innato en el corazón de cada hombre y de cada mujer: la felicidad. Todas las facultades del ser humano son purificadas, transformadas y elevadas por la Gracia divina.

Una importante aplicación de esta relación entre la naturaleza y la Gracia se descubre en la teología moral de santo Tomás de Aquino, que resulta de gran actualidad. En el centro de su enseñanza en este campo pone la ley nueva, que es la ley del Espíritu Santo. Con una mirada profundamente evangélica, insiste en que esta ley es la Gracia del Espíritu Santo dada a todos los que creen en Cristo. A esta Gracia se une la enseñanza escrita y oral de las verdades



doctrinales y morales, transmitidas por la Iglesia. Santo Tomás, subrayando el papel fundamental, en la vida moral, de la acción del Espíritu Santo, de la Gracia, de la que brotan las virtudes teologales y morales, hace comprender que todo cristiano puede alcanzar las altas perspectivas del «Sermón de la Montaña» si vive una relación auténtica de fe en Cristo, si se abre a la acción de su Espíritu Santo. Pero —añade el Aquinate— «aunque la gracia es más eficaz que la naturaleza, sin embargo la naturaleza es más esencial para el hombre» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6, ad 2), por lo que, en la perspectiva moral cristiana, hay un lugar para la razón, la cual es capaz de discernir la ley moral natural. La razón puede reconocerla considerando lo que se debe hacer y lo que se debe evitar para conseguir esa felicidad que busca cada uno, y que impone también una responsabilidad hacia los demás, y por tanto, la búsqueda del bien común. En otras palabras, las virtudes del hombre, teologales y morales, están arraigadas en la naturaleza humana. La Gracia divina acompaña, sostiene e impulsa el compromiso ético pero, de por sí, según santo Tomás, todos los hombres, creyentes y no creyentes, están llamados a reconocer las exigencias de la naturaleza humana expresadas en la ley natural y a inspirarse en ella en la formulación de las leyes positivas, es decir, las promulgadas por las autoridades civiles y políticas para regular la convivencia humana.

Cuando se niega la ley natural y la responsabilidad que implica, se abre dramáticamente el camino al relativismo ético en el plano individual y al totalitarismo del Estado en el plano político. La defensa de los derechos universales del hombre y la afirmación del valor absoluto de la dignidad de la persona postulan un fundamento. ¿No es precisamente la ley natural este fundamento, con los valores no negociables que indica? El venerable Juan Pablo II escribió en su encíclica *Evangelium vitae* palabras que siguen siendo de gran actualidad: «Para el futuro de la sociedad y el desarrollo de una sana democracia, urge pues descubrir de nuevo la existencia de valores humanos y morales esenciales y originarios, que derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir, sino que deben sólo reconocer, respetar y promover» (n. 71).

En conclusión, santo Tomás nos propone una visión de la razón humana amplia y confiada: amplia porque no se limita a los espacios de la llamada razón empírico-científica, sino que está abierta a todo el ser y por tanto también a las cuestiones fundamentales e irrenunciables del vivir humano; y confiada porque la razón humana, sobre todo si acoge las inspiraciones de la fe cristiana, promueve una civilización que reconoce la dignidad de la persona, la intangibilidad de sus derechos y la obligatoriedad de sus deberes. No sorprende



que la doctrina sobre la dignidad de la persona, fundamental para el reconocimiento de la inviolabilidad de los derechos del hombre, haya madurado en ambientes de pensamiento que recogieron la herencia de santo Tomás de Aquino, el cual tenía un concepto altísimo de la criatura humana. La definió, con su lenguaje rigurosamente filosófico, como «lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, es decir, un sujeto subsistente en una naturaleza racional» (*Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 29, a. 3).

La profundidad del pensamiento de santo Tomás de Aquino brotaba —no lo olvidemos nunca— de su fe viva y de su piedad fervorosa, que expresaba en oraciones inspiradas, como esta en la que pide a Dios: «Concédeme, te ruego, una voluntad que te busque, una sabiduría que te encuentre, una vida que te agrade, una perseverancia que te espere con confianza y una confianza que al final llegue a poseerte».

**(36) Santo Tomás de Aquino (III) miércoles 23 de junio 2010**

*Queridos hermanos y hermanas:*

Quiero completar hoy, con una tercera parte, mis catequesis sobre santo Tomás de Aquino.

Incluso más de setecientos años después de su muerte, podemos aprender mucho de él. Lo recordaba también mi predecesor, el Papa Pablo VI, quien, en un discurso pronunciado en Fossanova el 14 de septiembre de 1974, con ocasión del VII centenario de la muerte de santo Tomás, se preguntaba: «Maestro Tomás, ¿qué lección nos puedes dar?». Y respondía así: «La confianza en la verdad del pensamiento religioso católico, tal como él lo defendió, expuso y abrió a la capacidad cognoscitiva de la mente humana» (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 22 de septiembre de 1974, pp. 6-7). Y el mismo día, en Aquino, refiriéndose de nuevo a santo Tomás, afirmaba: «Todos, todos los que somos hijos fieles de la Iglesia podemos y debemos, por lo menos en alguna medida, ser discípulos suyos» (*ib.*, p. 7).

Aprendamos, pues, también nosotros de santo Tomás y de su obra maestra, la *Summa Theologiae*. Aunque quedó incompleta, es una obra monumental: contiene 512 cuestiones y 2669 artículos. Se trata de un razonamiento compacto, cuya aplicación de la inteligencia humana a los misterios de la fe avanza con claridad y profundidad, enlazando preguntas y respuestas, en las que santo Tomás profundiza la enseñanza que viene de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia, sobre todo de san Agustín. En esta reflexión, en el encuentro con verdaderas preguntas de su tiempo, que a menudo son asimismo preguntas nuestras, santo Tomás, utilizando también el método y el pensamiento de los filósofos antiguos, en particular de Aristóteles, llega así a formulaciones precisas, lúcidas y pertinentes de las verdades de fe, donde la verdad es don de la fe, resplandece y se hace accesible para nosotros, para nuestra reflexión. Sin embargo, este esfuerzo de la mente humana —recuerda el Aquinate con su vida misma— siempre está iluminado por la oración, por la luz que viene de lo Alto. Sólo quien vive con Dios y con los misterios puede comprender también lo que esos misterios dicen.

En la *Summa Theologiae*, santo Tomás parte del hecho de que existen tres modos distintos del ser y de la esencia de Dios: Dios existe en sí mismo, es el principio y el fin de todas las cosas; por tanto, todas las criaturas proceden y dependen de él; luego, Dios está presente a través de su gracia en la vida y en la actividad del cristiano, de los santos; y, por último, Dios está presente de modo totalmente especial en la Persona de Cristo, unido aquí realmente con el

hombre Jesús, que actúa en los sacramentos, los cuales derivan de su obra redentora. Por eso, la estructura de esta obra monumental (cf. Jean-Pierre Torrell, *La «Summa» di san Tommaso*, Milán 2003, pp. 29-75), un estudio con «mirada teológica» de la plenitud de Dios (cf. *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 1, a. 7), está articulada en tres partes, y el mismo *Doctor Communis* —santo Tomás— la explica con estas palabras: «El objetivo principal de esta sagrada doctrina es llevar al conocimiento de Dios, y no sólo como ser, sino también como principio y fin de las cosas, especialmente de las criaturas racionales (...). En nuestro intento de exponer dicha doctrina, trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino en nuestra marcha hacia Dios» (*ib.*, I<sup>a</sup>, q. 2). Es un círculo: Dios en sí mismo, que sale de sí mismo y nos toma de la mano, de modo que con Cristo volvemos a Dios, estamos unidos a Dios, y Dios será todo en todos.

Así pues, la primera parte de la *Summa Theologiae* indaga sobre Dios mismo, sobre el misterio de la Trinidad y sobre la actividad creadora de Dios. En esta parte, encontramos también una profunda reflexión sobre la realidad auténtica del ser humano en cuanto salido de las manos creadoras de Dios, fruto de su amor. Por una parte, somos un ser creado, dependiente; no venimos de nosotros mismos; pero, por otra, tenemos verdadera autonomía, de modo que no somos sólo algo aparente —como dicen algunos filósofos platónicos—, sino una realidad querida por Dios como tal, y con valor en sí misma.

En la segunda parte santo Tomás considera al hombre, impulsado por la gracia, en su aspiración a conocer y amar a Dios para ser feliz en el tiempo y en la eternidad.

Primeramente, el autor presenta los principios teológicos de la acción moral, estudiando cómo, en la libre elección del hombre de realizar actos buenos, se integran la razón, la voluntad y las pasiones, a las que se añade la fuerza que da la gracia de Dios mediante las virtudes y los dones del Espíritu Santo, al igual que la ayuda que ofrece también la ley moral.

Por consiguiente, el ser humano es un ser dinámico, que busca su propia identidad, que busca llegar a ser él mismo y, en este sentido, busca realizar actos que lo construyen, que lo hacen verdaderamente hombre; y aquí entra la ley moral, entra la gracia y también la razón, la voluntad y las pasiones. Sobre este fundamento santo Tomás traza la fisonomía del hombre que vive según el Espíritu y que se convierte así en un icono de Dios. Aquí el Aquinate se detiene a estudiar las tres virtudes teologales —fe, esperanza y caridad—, seguidas de un examen agudo de más de cincuenta virtudes morales, organizadas en torno a las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, templanza y fortaleza. Y

termina con la reflexión sobre las distintas vocaciones en la Iglesia.

En la tercera parte de la *Summa*, santo Tomás estudia el Misterio de Cristo —el camino y la verdad— por medio del cual podemos reunirnos con Dios Padre. En esta sección escribe páginas casi no superadas sobre el misterio de la Encarnación y de la Pasión de Jesús, añadiendo también una amplia disertación sobre los siete sacramentos, porque en ellos el Verbo divino encarnado extiende los beneficios de la Encarnación para nuestra salvación, para nuestro camino de fe hacia Dios y la vida eterna, permanece materialmente casi presente con las realidades de la creación, y así nos toca en lo más íntimo.

Hablando de los sacramentos, santo Tomás se detiene de modo particular en el misterio de la Eucaristía, por el cual tuvo una grandísima devoción, hasta tal punto que, según los antiguos biógrafos, solía acercar su cabeza al Sagrario, como para sentir palpar el Corazón divino y humano de Jesús. En una obra suya de comentario de la Escritura, santo Tomás nos ayuda a comprender la excelencia del sacramento de la Eucaristía, cuando escribe: «Al ser la Eucaristía el sacramento de la Pasión de nuestro Señor, contiene en sí a Jesucristo, que sufrió por nosotros. Por tanto, todo lo que es efecto de la Pasión de nuestro Señor, es también efecto de este sacramento, puesto que no es otra cosa que la aplicación en nosotros de la Pasión del Señor» (*In Ioannem*, c. 6, lect. 6, n. 963). Comprendemos bien por qué santo Tomás y los demás santos celebraban la santa misa derramando lágrimas de compasión por el Señor, que se ofrece en sacrificio por nosotros, lágrimas de alegría y de gratitud.

Queridos hermanos y hermanas, siguiendo la escuela de los santos, enamórenos de este sacramento. Participemos en la santa misa con recogimiento, para obtener sus frutos espirituales; alimentémonos del Cuerpo y la Sangre del Señor, para ser incesantemente alimentados por la gracia divina. De buen grado, hablemos con frecuencia, de tú a tú, con Cristo en el Santísimo Sacramento.

Lo que santo Tomás ilustró con rigor científico en sus obras teológicas mayores, como la *Summa Theologiae*, o la *Summa contra Gentiles*, lo expuso también en su predicación, dirigida a los estudiantes y a los fieles. En 1273, un año antes de su muerte, durante toda la Cuaresma tuvo predicaciones en la iglesia de Santo Domingo Mayor en Nápoles. El contenido de esos sermones se recogió y conservó: son los *Opuscoli*, en los que explica el Símbolo de los Apóstoles, interpreta la oración del Padre Nuestro, ilustra el Decálogo y comenta el Ave María. El contenido de la predicación del *Doctor Angelicus* corresponde casi completamente a la estructura del *Catecismo de la Iglesia católica*. En efecto, en la catequesis y en la predicación, en un tiempo como el nuestro de renovado compromiso por la evangelización, nunca deberían faltar estos temas

fundamentales: lo que creemos, es decir, el Símbolo de la fe; lo que oramos, o sea, el Padre Nuestro y el Ave María; lo que vivimos como nos enseña la Revelación bíblica, es decir, la ley del amor de Dios y del prójimo y los Diez mandamientos, como explicación de este mandamiento del amor.

Quiero poner algunos ejemplos del contenido, sencillo, esencial y convincente, de las enseñanzas de santo Tomás. En su Opúsculo sobre el Símbolo de los Apóstoles explica el valor de la fe. Por medio de ella, dice, el alma se une a Dios, y se produce como un brote de vida eterna; la vida recibe una orientación segura, y nosotros superamos fácilmente las tentaciones. A quien objeta que la fe es una necedad, porque hace creer en algo que no entra en la experiencia de los sentidos, santo Tomás da una respuesta muy articulada, y recuerda que se trata de una duda inconsistente, porque la inteligencia humana es limitada y no puede conocerlo todo. Sólo en el caso de que pudiéramos conocer perfectamente todas las cosas visibles e invisibles, entonces sería una auténtica necedad aceptar verdades por pura fe. Por lo demás, es imposible vivir —observa santo Tomás— sin fiarse de la experiencia de los demás, donde el conocimiento personal no llega. Por tanto, es razonable tener fe en Dios que se revela y en el testimonio de los Apóstoles: eran pocos, sencillos y pobres, afligidos a causa de la crucifixión de su Maestro; y aun así, muchas personas sabias, nobles y ricas se convirtieron en poco tiempo al escuchar su predicación. Se trata, en efecto, de un fenómeno históricamente prodigioso, al cual difícilmente se puede dar otra respuesta razonable que no sea la del encuentro de los Apóstoles con el Señor resucitado.

Comentando el artículo del Símbolo sobre la encarnación del Verbo divino, santo Tomás hace algunas consideraciones. Afirma que la fe cristiana, considerando el misterio de la Encarnación, queda reforzada; la esperanza se eleva con más confianza al pensar que el Hijo de Dios vino en medio de nosotros, como uno de nosotros, para comunicar a los hombres su divinidad; la caridad se reaviva, porque no existe signo más evidente del amor de Dios por nosotros, que ver al Creador del universo que se hace él mismo criatura, uno de nosotros. Por último, considerando el misterio de la encarnación de Dios, sentimos que se inflama nuestro deseo de alcanzar a Cristo en la gloria. Haciendo una comparación sencilla y eficaz, santo Tomás observa: «Si el hermano de un rey estuviera lejos, ciertamente anhelaría poder vivir a su lado. Pues bien, Cristo es nuestro hermano: por tanto, debemos desear su compañía, llegar a ser un solo corazón con él» (*Opuscoli teologico-spirituali*, Roma 1976, p. 64).

Presentando la oración del Padre Nuestro, santo Tomás muestra que es perfecta en sí, pues tiene las cinco características que debería poseer una oración bien hecha: abandono confiado y tranquilo; conveniencia de su contenido, porque

—observa santo Tomás— «es muy difícil saber exactamente lo que es oportuno pedir y lo que no, pues nos resulta difícil la selección de los deseos» (*ib.*, p. 120); y, también, orden apropiado de las peticiones, fervor de caridad y sinceridad de la humildad.

Santo Tomás fue, como todos los santos, un gran devoto de la Virgen. La definió con un apelativo estupendo: *Triclinium totius Trinitatis, triclinio*, es decir, lugar donde la Trinidad encuentra su descanso, porque, con motivo de la Encarnación, en ninguna criatura, como en ella, las tres Personas divinas habitan y sienten delicia y alegría por vivir en su alma llena de gracia. Por su intercesión podemos obtener cualquier ayuda.

Con una oración, que tradicionalmente se atribuye a santo Tomás y que, en cualquier caso, refleja los elementos de su profunda devoción mariana, también nosotros digamos: «Oh santísima y dulcísima Virgen María, Madre de Dios..., encomiendo toda mi vida a tu corazón misericordioso... Alcánzame, oh dulcísima Señora mía, caridad verdadera, con la cual ame con todo mi corazón, sobre todas las cosas, a tu santísimo Hijo y, después de él, a ti, y al prójimo en Dios y por Dios».

**(37) Beato Juan Duns Escoto** *miércoles 7 de julio 2010*

Esta mañana, después de algunas catequesis sobre varios grandes teólogos, deseo presentaros otra figura importante en la historia de la teología: se trata del beato Juan Duns Scoto, que vivió a finales del siglo XIII. Una antigua inscripción en su sepultura resume las coordenadas geográficas de su biografía: «Inglaterra lo acogió; Francia lo educó; Colonia, en Alemania, conserva sus restos mortales; en Escocia nació». No podemos olvidar estas informaciones, entre otras cosas porque poseemos muy pocas noticias sobre la vida de Duns Scoto. Nació probablemente en 1266 en un pueblo, que se llamaba precisamente Duns, cerca de Edimburgo. Atraído por el carisma de san Francisco de Asís, ingresó en la familia de los Frailes Menores y en 1291 fue ordenado sacerdote. Dotado de una inteligencia brillante e inclinada a la especulación —la inteligencia que le mereció de la tradición el título de *Doctor subtilis*, «doctor sutil»— Duns Scoto fue orientado hacia los estudios de filosofía y de teología en las célebres universidades de Oxford y de París. Una vez concluida con éxito su formación, emprendió la enseñanza de la teología en las universidades de Oxford y de Cambridge, y más tarde en París, iniciando a comentar, como todos los maestros del tiempo, las Sentencias de Pedro Lombardo. Las obras principales de Duns Scoto representan el fruto maduro de estas lecciones, y toman el título de los lugares en los que enseñó: *Opus Oxoniense* (Oxford), *Reportatio Cambrigensis* (Cambridge), *Reportata Parisiensia* (París). De París se alejó cuando, al estallar un grave conflicto entre el rey Felipe IV el Hermoso y el Papa Bonifacio VIII, Duns Scoto prefirió el exilio voluntario a tener que firmar un documento hostil al Sumo Pontífice, como el rey había impuesto a todos los religiosos. Así —por amor a la Sede de Pedro—, junto a los frailes franciscanos, abandonó el país.

Queridos hermanos y hermanas, este hecho nos invita a recordar cuántas veces en la historia de la Iglesia los creyentes han encontrado hostilidades y sufrido incluso persecuciones a causa de su fidelidad y de su devoción a Cristo, a la Iglesia y al Papa. Todos nosotros miramos con admiración a estos cristianos, que nos enseñan a custodiar como un bien precioso la fe en Cristo y la comunión con el Sucesor de Pedro y, así, con la Iglesia universal.

Sin embargo, las relaciones entre el rey de Francia y el sucesor de Bonifacio VIII pronto volvieron a ser cordiales, y en 1305 Duns Scoto pudo regresar a París para enseñar allí teología con el título de *Magister regens*, que hoy equivaldría a catedrático. Sucesivamente, sus superiores lo enviaron a Colonia como profesor del Estudio teológico franciscano, pero murió el 8 de noviembre de 1308, con sólo 43 años, dejando, de todas formas, un número relevante de obras.

Con motivo de la fama de santidad de la que gozaba, en la Orden franciscana muy pronto se difundió su culto y el venerable Papa Juan Pablo II quiso confirmarlo solemnemente beato el 20 de marzo de 1993, definiéndolo «cantor del Verbo encarnado y defensor de la Inmaculada Concepción». En esta expresión se sintetiza la gran contribución que Duns Scoto dio a la historia de la teología.

Ante todo, meditó sobre el misterio de la encarnación y, a diferencia de muchos pensadores cristianos del tiempo, sostuvo que el Hijo de Dios se habría hecho hombre aunque la humanidad no hubiese pecado. Afirma en la «*Reportata Parisiensia*»: «¡Pensar que Dios habría renunciado a esa obra si Adán no hubiera pecado sería completamente irrazonable! Por tanto, digo que la caída no fue la causa de la predestinación de Cristo, y que —aunque nadie hubiese caído, ni el ángel ni el hombre— en esta hipótesis Cristo habría estado de todos modos predestinado de la misma manera» (en *III Sent.*, d. 7, 4). Este pensamiento, quizá algo sorprendente, nace porque para Duns Scoto la encarnación del Hijo de Dios, proyectada desde la eternidad por Dios Padre en su designio de amor, es el cumplimiento de la creación, y hace posible a toda criatura, en Cristo y por medio de él, ser colmada de gracia, y alabar y dar gloria a Dios en la eternidad. Duns Scoto, aun consciente de que, en realidad, a causa del pecado original, Cristo nos redimió con su pasión, muerte y resurrección, confirma que la encarnación es la obra mayor y más bella de toda la historia de la salvación, y que no está condicionada por ningún hecho contingente, sino que es la idea original de Dios de unir finalmente toda la creación consigo mismo en la persona y en la carne del Hijo.

Fiel discípulo de san Francisco, a Duns Scoto le gustaba contemplar y predicar el misterio de la pasión salvífica de Cristo, expresión del amor inmenso de Dios, el cual comunica con grandísima generosidad fuera de sí los rayos de su bondad y de su amor (cf. *Tractatus de primo principio*, c. 4). Y este amor no se revela sólo en el Calvario, sino también en la santísima Eucaristía, de la que Duns Scoto era devotísimo y contemplaba como el sacramento de la presencia real de Jesús y de la unidad y la comunión que impulsa a amarnos los unos a los otros y a amar a Dios como el Sumo Bien común (cf. *Reportata Parisiensia*, en *IV Sent.*, d. 8, q. 1, n. 3).

Queridos hermanos y hermanas, esta visión teológica, fuertemente «cristocéntrica», nos abre a la contemplación, al estupor y a la gratitud: Cristo es el centro de la historia y del cosmos, es quien que da sentido, dignidad y valor a nuestra vida. Como el Papa Pablo VI en Manila, también hoy quiero gritar al mundo: «[Cristo] es el que manifiesta al Dios invisible, es el primogénito de toda criatura, es el fundamento de todas las cosas; él es el Maestro de la humanidad, es el Redentor; él nació, murió y resucitó por



nosotros; él es el centro de la historia y del mundo; él es aquel que nos conoce y nos ama; él es el compañero y el amigo de nuestra vida... Yo no acabaría nunca de hablar de él» (*Homilía*, 29 de noviembre de 1970: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 13 de diciembre de 1970, p. 2).

No sólo el papel de Cristo en la historia de la salvación, sino también el de María es objeto de la reflexión del *Doctor subtilis*. En los tiempos de Duns Scoto la mayoría de los teólogos oponía una objeción, que parecía insuperable, a la doctrina según la cual María santísima estuvo exenta del pecado original desde el primer instante de su concepción: de hecho la universalidad de la redención que realiza Cristo, a primera vista, podía parecer comprometida por una afirmación semejante, como si María no hubiera necesitado a Cristo y su redención.

Por esto, los teólogos se oponían a esta tesis. Duns Scoto, para que se comprendiera esta preservación del pecado original, desarrolló un argumento que más tarde adoptará también el beato Papa Pío IX en 1854, cuando definió solemnemente el dogma de la Inmaculada Concepción de María. Y este argumento es el de la «redención preventiva», según el cual la Inmaculada Concepción representa la obra maestra de la redención realizada por Cristo, porque precisamente el poder de su amor y de su mediación obtuvo que la Madre fuera preservada del pecado original. Por tanto, María es totalmente redimida por Cristo, pero ya antes de la concepción. Los franciscanos, sus hermanos, acogieron y difundieron con entusiasmo esta doctrina, y otros teólogos —a menudo con juramento solemne— se comprometieron a defenderla y a perfeccionarla.

Al respecto, quiero poner de relieve un dato que me parece importante. Teólogos de valía, como Duns Scoto acerca de la doctrina sobre la Inmaculada Concepción, han enriquecido con su específica contribución de pensamiento lo que el pueblo de Dios ya creía espontáneamente sobre la Virgen santísima, y manifestaba en los actos de piedad, en las expresiones del arte y, en general, en la vida cristiana. Así, la fe, tanto en la Inmaculada Concepción como en la Asunción corporal de la Virgen, ya estaba presente en el pueblo de Dios, mientras que la teología todavía no había encontrado la clave para interpretarla en la totalidad de la doctrina de la fe. Por tanto, el pueblo de Dios precede a los teólogos y todo esto gracias a ese sobrenatural *sensus fidei*, es decir, a la capacidad infusa del Espíritu Santo, que habilita para abrazar la realidad de la fe, con la humildad del corazón y de la mente. En este sentido, el pueblo de Dios es «magisterio que precede», y que después la teología debe profundizar y acoger intelectualmente. ¡Ojalá los teólogos escuchen siempre esta fuente de la fe y conserven la humildad y la sencillez de los pequeños! Lo recordé hace algunos meses diciendo: «Hay grandes doctos, grandes especialistas, grandes

teólogos, maestros de la fe, que nos han enseñado muchas cosas. Han penetrado en los detalles de la Sagrada Escritura... pero no han podido ver el misterio mismo, el núcleo verdadero... Lo esencial ha quedado oculto... En cambio, también en nuestro tiempo están los pequeños que han conocido ese misterio.

Pensemos en santa Bernardita Soubirous; en santa Teresa de Lisieux, con su nueva lectura de la Biblia “no científica”», pero que entra en el corazón de la Sagrada Escritura» (*Homilía en la santa misa con los miembros de la Comisión teológica internacional*, 1 de diciembre de 2009: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 4 de diciembre de 2009, p. 10).

Por último, Duns Scoto desarrolló un punto sobre el cual la modernidad es muy sensible. Se trata del tema de la libertad y de su relación con la voluntad y con el intelecto. Nuestro autor subraya la libertad como cualidad fundamental de la voluntad, comenzando un planteamiento de tendencia voluntarista, que se desarrolló en contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista. Para santo Tomás de Aquino, que sigue a san Agustín, la libertad no puede considerarse una cualidad innata de la voluntad, sino el fruto de la colaboración de la voluntad y del intelecto. En efecto, una idea de la libertad innata y absoluta situada en la voluntad que precede al intelecto, tanto en Dios como en el hombre, corre el riesgo de llevar a la idea de un Dios que tampoco estaría vinculado a la verdad y al bien. El deseo de salvar la absoluta trascendencia y diversidad de Dios con una acentuación tan radical e impenetrable de su voluntad no tiene en cuenta que el Dios que se ha revelado en Cristo es el Dios «logos», que ha actuado y actúa lleno de amor por nosotros. Ciertamente, como afirma Duns Scoto en la línea de la teología franciscana, el amor rebasa el conocimiento y es capaz de percibir más que el simple pensamiento, pero es siempre el amor del Dios «logos» (cf. Benedicto XVI, *Discurso en la universidad de Ratisbona: L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 22 de septiembre de 2006, p. 12). También en el hombre la idea de libertad absoluta, situada en la voluntad, olvidando el nexo con la verdad, ignora que la misma libertad debe ser liberada de los límites que le vienen del pecado.

El año pasado, hablando a los seminaristas romanos, recordaba que «en todas las épocas, desde los comienzos, pero de modo especial en la época moderna, la libertad ha sido el gran sueño de la humanidad» (*Discurso al Pontificio Seminario romano mayor*, 20 de febrero de 2009: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 27 de febrero de 2009, p. 9). Pero precisamente la historia moderna, además de nuestra experiencia cotidiana, nos enseña que la libertad es auténtica, y ayuda a la construcción de una civilización verdaderamente humana, sólo cuando está reconciliada con la verdad.

Separada de la verdad, la libertad se convierte trágicamente en principio de destrucción de la armonía interior de la persona humana, fuente de prevaricación de los más fuertes y de los violentos, y causa de sufrimientos y de lutos. La libertad, como todas las facultades de las que el hombre está dotado, crece y se perfecciona —afirma Duns Scoto— cuando el hombre se abre a Dios, valorizando la disposición a la escucha de la voz divina, que él llama *potentia oboedientialis*: cuando escuchamos la revelación divina, la Palabra de Dios, para acogerla, nos alcanza un mensaje que llena de luz y de esperanza nuestra vida y somos verdaderamente libres.

Queridos hermanos y hermanas, el beato Duns Scoto nos enseña que lo esencial en nuestra vida es creer que Dios está cerca de nosotros y nos ama en Jesucristo y, por tanto, cultivar un profundo amor a él y a su Iglesia. De este amor nosotros somos testigos en esta tierra. Que María santísima nos ayude a recibir este infinito amor de Dios del que gozaremos plenamente, por la eternidad, en el cielo, cuando finalmente nuestra alma se unirá para siempre a Dios, en la comunión de los santos.