

LA FRATERNIDAD CRISTIANA³¹

I

EL CONCEPTO DE “HERMANO” EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

-A-

“Hermano” en las palabras de Jesús

Antes de establecer dogmática y objetivamente el concepto de fraternidad cristiana, es preciso que expongamos los datos históricos que a este respecto nos suministran el Nuevo Testamento y la Patrística. Estos datos son la base en que habremos de cimentar posteriormente nuestros asertos.

Al examinar los documentos del Nuevo Testamento, lo primero que observamos es que, por lo menos en la terminología, no se da desde el principio un concepto de hermano, fijo y definido. En los textos de mayor antigüedad se adopta simplemente la terminología judaica³². Sin embargo, no tarda en comenzar a formarse, lenta y trabajosamente, un estilo de expresión cristiana ya más independiente, que por último, en los textos más recientes del Sagrado Libro - en san Juan-, aparece ya como cosa natural³³.

Aquí tropezamos con el problema -planteado especialmente por filólogos holandeses- del lenguaje propio del cristianismo primitivo³⁴, y podemos apreciar que concretamente el concepto de “hermano” va pasando poco a poco a adquirir una significación específicamente cristiana, que luego se desarrolla ulteriormente en la Patrística, pero que en seguida, con relativa rapidez, vuelve de nuevo a desaparecer. Este proceso idiomático nos interesa sumamente, pues a través de él se manifiesta el progresivo desarrollo -muchas veces oculto y difícil de precisar- de la primera comunidad cristiana, es decir, del cristianismo primitivo, hasta convertirse en iglesia independiente.

Comencemos primero por el concepto de “hermano” en el mismo Jesús. Schelkle distingue en las palabras de Jesús principalmente tres acepciones distintas del concepto de hermano³⁵. Según él, un primer grupo de textos reproduce simplemente la significación normal en el judaísmo del Antiguo Testamento. Hermano significa pues, aquí, el que profesa la misma religión judía. Todas las palabras de Jesús que han de entenderse en este sentido se encuentran en el Evangelio de San Mateo:

³¹ Del libro: “La Fraternidad Cristiana”, Editorial Taurus, 1962.

³² Schelkle, *art. cit.*, p. 636, señala como lugares en que la palabra hermano tiene el sentido usual en el judaísmo los siguientes: *Hechos*, 2,29. 37; 7,2; 13,15. 26; 1,5; 28,15. 21; *St* 1,9; 2,15; 4,11; *Mt* 5,22. 24. 47; 7,3. 4. 5; 18,15. 21. 35.

³³ *1 Juan* 2,9. 10; 3,10. 11. 17; 5,16; *3 Juan* 3. 5. 10. Como seguidamente mostraremos, es preciso agrupar juntamente con éstos algunos de los textos de san Mateo indicados en la nota anterior, ya que más bien reflejan una terminología fija de la comunidad cristiana, que no expresiones de Jesús anteriores a la separación de la comunidad judía.

³⁴ Véanse especialmente los trabajos de Chr. MOHRMAN (sobre todo: *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, I, Nijmegen 1932, así como varias aportaciones en “*Vigiliae Christianae*”, 1947-50). También importante H. JANSSEN, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen 1938. Una discusión crítica del problema del lenguaje especial puede verse en H. BECKER, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München 1954, pp. 335-345.

³⁵ Schelkle, *art. cit.*, 636 ss.

“Habéis oído que se dijo a los antiguos: no matarás; el que matare será reo de juicio. Pero yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo del juicio; el que le dijere ‘Raca’ será reo del Sanedrín, y el que le dijere ‘Loco’ será, reo de la gehenna de fuego” (*Mt* 5,21).

“Si vas a presentar una ofrenda ante el altar, y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y luego vuelve a presentar tu ofrenda” (*ibid.* 5,23 ss.).

“¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en el tuyo?” (*ibid.* 7,3; cf. 7,4. 5)

“Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyere; comunícalo a la Iglesia; y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano” (*ibid.* 18,15 ss. Cf. vers. 21 -cuántas veces se ha de perdonar- y vers. 35 -el Padre celestial os perdonará si vosotros perdonáis a los hermanos de corazón-).

Por lo menos en el último texto citado (*Mt* 18,15 ss.) parece innegable un fuerte influjo del lenguaje de la comunidad en la redacción de san Mateo³⁶, y posiblemente es también el mismo caso el de los textos restantes³⁷. Luego estos textos no nos testimonian inmediatamente la terminología de Jesús, sino la de la comunidad judeo-cristiana; es decir, una forma ya relativamente definitiva del lenguaje propiamente cristiano. Con todo, el empleo de la palabra “hermano” puede absolutamente remontarse a Jesús mismo, como hace suponer la comparación de *Mt* 18,15 ss. con *Lc* 17,3. En este caso, la comunidad formada que supone el Evangelio de san Mateo, en virtud de su nueva situación, habría transformado en cierto sentido la palabra de Jesús, distanciándola de su significación originaria e inmediata. Esta transformación correspondería a la nueva comunidad cristiana en relación con la antigua comunidad político-religiosa del judaísmo, y es en sí posible en virtud de la analogía existente entre ambas comunidades; pues en torno a Jesús se había formado una nueva célula religiosa, semejante en su estructura a la de la Sinagoga judía. Mas, sea de este lo que fuere, las palabras de Jesús que este primer grupo de textos nos presenta, no expresan aún su nuevo mensaje de fraternidad. Así, a través de ellas oímos, ya el lenguaje de una comunidad cristiana bastante desarrollada, ya palabras del mismo Jesús que reproducen simplemente el lenguaje usual en el judaísmo de su tiempo.

Un segundo grupo de textos lo forman aquellas palabras de Jesús en que el Señor expresa, no el sentido vulgar y corriente del término “hermano” en el ambiente judío de su época, sino el concepto específico propio de los rabinos, que gustaban de llamar “hermanos” a sus discípulos. En este sentido interpreta Schelkle aquellas palabras que Jesús dirigió a Pedro en la Cena: “Simón, Simón, Satanás os busca para acecharos, como trigo; pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos” (*Lc* 22,31 ss.)³⁸.

También están dichas en el mismo sentido dos frases del Señor ya resucitado. La una, transmitida por san Mateo, está dirigida a las mujeres, a quienes Jesús acababa de aparecerse. Les da el siguiente encargo: “Id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea y que allí me verán” (*Mt* 28,10). La otra, contenida en san Juan, presenta perspectivas teológicas de mucho mayor alcance, y por tanto trasciende inmensamente el ámbito rabínico. Aquí el encargo se hace a la Magdalena: “Ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a

³⁶ Cf. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthaus* (=Regensburger NT, I), 1953, pp. 271 ss.

³⁷ Esto me parece especialmente claro en 5,23 ss. Este texto supone la *Didaché* XIV,2, como regla de la comunidad, y es muy posible que fuese también entendido de esta forma al ser incluido en la versión griega de san Mateo.

³⁸ *Lc* 22,31 s.; Schelkle, *art. cit.*, 636.

vuestro Dios” (*Jn 20,17*).

La hermandad de los discípulos entre sí y con Cristo aparece aquí íntimamente ligada a la paternidad de Dios; con lo cual cobra una profundidad y un sentido totalmente distintos de la mera relación entre discípulo y maestro, único aspecto que presenta el concepto rabínico de “hermano”. Con buen fundamento incluye Schelkle también aquí, por razón de la forma, el hermoso pasaje de San Mateo que hemos tomado por lema de estas reflexiones, y en el que dice Jesús: “Vosotros no os hagáis llamar *Rabbi*, porque uno solo es vuestro maestro, y todos vosotros sois hermanos” (*Mt 23,8*)³⁹. Sin embargo, no se puede ocultar que esta frase, objetivamente considerada, implica nada menos que la abolición del rabinismo, es decir, la revolución cristiana en que desaparecen todas las diferencias dadas en la historia, ante el encuentro con Aquél que únicamente es verdaderamente grande, únicamente en realidad distinto de todos: Cristo. Así en esta frase -que formalmente ha de encuadrarse, todavía en el lenguaje rabínico- aparece, por su contenido, el concepto nuevo, cristiano, de fraternidad.

Aquí se preguntará alguno, si no expresan ya todos estos textos del segundo grupo un sentido de fraternidad marcadamente cristiano. A lo cual creemos acertado responder: Formalmente pertenecen al lenguaje rabínico las expresiones en que el Maestro (*Rabbi*) designa a sus discípulos con el nombre de “hermanos”. Pero, si se quiere ponderar la trascendencia que este simple hecho tiene para el futuro, es de suma importancia considerar la conciencia que de sí mismo tiene este Maestro y el conocimiento que además posee de la misión de sus discípulos. Precisamente sobre este último punto, los Evangelios no dejan lugar a duda.

Reduciendo Jesús al número de doce el círculo más íntimo de los suyos, elegía un número simbólico, cuya significación es manifiesta a todo lector en la Sagrada Escritura. Con esto establecía un paralelismo entre su persona y Jacob y sus doce hijos, que fueron las cabezas de las doce tribus del pueblo escogido, dando además a entender que aquí tenía comienzo un nuevo pueblo escogido, el verdadero Israel. Los doce, que en un principio no se llamaron todavía “apóstoles”, sino simplemente *oi dodecha*, son, en virtud de su número de doce, los patriarcas del nuevo pueblo espiritual de Dios⁴⁰.

Por tanto, al llamar Jesús “hermanos” a sus discípulos, quiere significar algo totalmente distinto de lo que intentaba significar el rabino al designar a sus discípulos con este nombre. Se trata de una decisión dirigida hacia el futuro, pues en estos Doce está corporizado el nuevo pueblo de Dios, que se prefigura en ellos como un pueblo de hermanos, como una nueva gran confraternidad. En otras palabras: los Doce no representan a los ojos de Jesús un círculo de discípulos al estilo rabínico -así tampoco Jesús se consideraba a sí mismo como un “rabí”-, sino que representaban al pueblo de Israel, reproduciéndolo en un plano superior. De la misma forma reproducen también en una esfera superior la hermandad israelítica, de que nos ocupamos al comienzo de estas reflexiones.

El análisis del fondo objetivo de la terminología rabínica en las palabras de Jesús nos ha distanciado notablemente de lo puramente lingüístico; por esto ahora hemos de volver atrás, a fin de analizar un tercer grupo de textos en que emplea Jesús la palabra “hermano”. Aquí se trata finalmente de una significación típicamente cristiana.

Schelkle hace referencia a este propósito al pasaje de *Mt 3,31-35*. Al serle anunciada al Señor la visita de su madre y sus hermanos, pregunta: “¿Quién es mi madre y mis hermanos?” Y, tendiendo la mirada sobre el círculo de oyentes que le escuchan, dice: “He aquí mi madre y mis hermanos. Quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre”.

³⁹ Cf. SCHELKLE, *art. cit.*, 636. Lenguaje rabínico también en *1 Tm 5,1 s.*

⁴⁰ Cf. F. M. BRAUN, *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln 1946, p. 71; A. FRIDRICHSEN, *Messias und Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche*, editado por VON AULEN, FRIDRICHSEN, MYGREN y otros, Göttingen 1951, p. 33. Véase especialmente: K. H. RENSTORF, *art. Dodecha* en el *Th. W. II*, 321-328.

Aquí se sustituye el parentesco carnal por el parentesco espiritual, ya que éste ocupa un rango superior. Hermanos son para Jesús aquellos que están unidos con Él en la común aceptación de la voluntad de Dios. La común sumisión de la voluntad a Dios crea, pues, ese vínculo íntimo de que aquí se trata⁴¹. La diferencia con el pensamiento de la Ilustración y con la fraternidad universal de la *Stoa* es manifiesta. La fraternidad cristiana no es una fraternidad naturalista, un fenómeno natural primigenio, sino que se funda en una decisión voluntaria, en la aceptación de la voluntad de Dios.

Un segundo texto en que repara también Schelkle⁴², texto determinado más bien por la terminología de la comunidad, es aquel de *Mc* 10,29 ss., en que Jesús promete una recompensa centuplicada, incluso ya en este mundo -bien que a condición de pasar persecuciones-, a aquellos que por su causa y por la predicación del Evangelio hubiesen abandonado hermanos, hermanas, padre, madre, hijos y campos. Parece que se puede admitir como seguro que la nueva y más extensa parentela que aquí se promete al misionero han de ser los miembros de las comunidades cristianas por él atendidas, es decir, los hermanos en la fe. En realidad, el sentido es el mismo que en el texto anterior, sólo que aquí aparece más refleja la idea de una comunidad cristiana ya existente. De donde se deduce que la aceptación de la voluntad del Padre consiste concretamente en la aceptación de la fe cristiana.

Una concepción totalmente distinta de la fraternidad cristiana aparece, por el contrario, en la gran parábola del juicio, de *Mt* 25,31-46. La diferencia es tal, que difícilmente es posible unir este texto a los citados anteriormente⁴³. El Juez universal declara aquí a los congregados ante su tribunal, que las obras de misericordia practicadas o dejadas de practicar con los necesitados, le fueron hechas o negadas a Él mismo. Y a estos necesitados los llama sus “hermanos más pequeños” (25,40). Pero ningún indicio existe para suponer que se trate aquí de creyentes, de adictos al mensaje de Jesús, como ocurre en otro texto semejante⁴⁴ y sino que más bien se refiere claramente a todos los menesterosos sin distinción⁴⁵. Por otra parte no parece fundado concluir de la expresión “hermanos más pequeños”, que el Señor llame hermanos suyos a todos los hombres, incluidos en ellos también los menesterosos. Toda una serie de textos muestra más bien que Cristo, en general, se considera representado de manera especial en los pobres y miserables, prescindiendo de sus cualidades morales, sólo por el hecho de ser pequeños y despreciables, y estar encomendados a la caridad de los demás⁴⁶. Por tanto, en vez de decir “hermanos más pequeños”, sería más exacto traducir: mis hermanos, (a saber) los más pequeños. Los *elachistoi* son, en cuanto tales, los hermanos del Señor, que se hizo a sí mismo el más pequeño y despreciable de los hombres⁴⁷. Es decir que la fraternidad con Cristo se basa según este texto, no como antes en la libre elección de la voluntad y del convencimiento, sino en la común bajeza y miseria.

Este texto es de especial importancia, pues contiene una idea de universalismo que en modo alguno podría deducirse de los demás textos hasta ahora citados. Si, como se dijo, la comunidad de discípulos funda un nuevo Israel, y con ello una nueva sociedad de hermanos, entonces

⁴¹ El mismo sentido en *Jn* 14,21; “El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama a mí será amado de mi Padre...”. Asimismo *Jn* 15,14 s. Llama la atención que san Juan sustituye aquí la palabra *adelphos* por *philos*; el cuarto Evangelio emplea la palabra *adelphos* fuera del círculo del parentesco carnal sólo en dos ocasiones: 20,17 y 21,23.

⁴² *Art. cit.*, 636.

⁴³ Schelkle lo pone con el tercer grupo; cf. *art. cit.*, 637. Esto se justifica en el sentido de que se trata de un texto específicamente cristiano. Con todo, no deja de ser un texto singular.

⁴⁴ *Mc* 9,41.

⁴⁵ Ésta es igualmente la opinión de SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 355.

⁴⁶ Esto se deduce con toda claridad del repetido énfasis que se da a la palabra *mikroi*. Cf. *Mt* 10,42; 11,11; 18,6. 10. Véase: O. MICHEL, *art. Mikros* en el *Th. W. IV*, 650-661.

⁴⁷ Véase el concepto evangélico de “Hijo del hombre”, en que están fundidos los elementos de la profecía de Daniel junto con la idea de Isaías sobre “el último de los hombres”, J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger NT, 2, 1954, pp. 160 ss.) Véase el grandioso texto de *Mc* 10,41-45 y la escena del lavatorio de los pies, *Jn* 13,1-20.

podría de momento pensarse que aquí volvería a repetirse la comunidad israelítica segregada del resto de la humanidad. Así, la pregunta de “¿quién es mi hermano?” obtendría ciertamente una respuesta nueva en virtud de su contenido, pero en su estructura sería semejante a la antigua. En este caso, el prójimo sería, no ya el compatriota o el que profesa la misma fe dentro de una religión esencialmente nacional, sino el que ha aceptado la fe de Cristo, en su sentido apolítico y espiritual. Quien tenga en cuenta la parábola del Juicio de *Mt 25*, comprenderá el porqué de la respuesta de Jesús en la parábola del samaritano (*Lc 10,30-37*). Mi prójimo es en este caso todo menesteroso, pues por ser tal es hermano del Maestro, que se me hace presente en todos y cada uno de los hombres más pequeños y despreciados.

Mas aquí surge la pregunta: ¿Es que en estos textos (*Mt 25,31-46* y *Lc 10,30-37*), que espontáneamente consideramos como los más perfectos, no se predica en fin de cuentas la fraternidad sin límites de la Ilustración, por lo menos en su forma más pura, como en el “Nathan” de Lessing? Ciertamente aquí se da un universalismo tan absoluto como pueda serlo el del estoicismo o el de la Ilustración. Con todo, el concepto de fraternidad presenta en el Evangelio una vinculación cristológica que crea una atmósfera espiritual totalmente distinta de la propia del pensamiento ilustrado. Más, aún prescindiendo de esto, hemos de contar con la existencia de los demás textos anteriormente analizados, los cuales contraponen a este concepto de fraternidad abierta una fraternidad más o menos cerrada.

Así, las palabras de Jesús acerca del concepto de “hermano” nos dejan en una cierta ambigüedad. Por una parte está claro que, por encima de todas las barreras, todos los menesterosos, precisamente por razón de su menesterosidad, son hermanos de Jesús. Por otra parte es innegable que la futura comunidad de creyentes, en cuanto tal, ha de construir una nueva hermandad, segregada de los no creyentes. De esta forma se da un particularismo frente al universalismo. Cómo ambas cosas se relacionan mutuamente, es cuestión que dejamos sin resolver.

-B-

Desarrollo dentro del Nuevo Testamento especialmente en san Pablo

Si ahora pasamos a considerar el desarrollo del concepto de “hermano” en la comunidad posterior a Jesús, lo primero que se nos ofrece es la simple aceptación de la fórmula nacional-religiosa típica del judaísmo. Tanto Pedro como Esteban se dirigen en sus discursos a los judíos con la expresión “varones hermanos” (*andres adelphoi*). (Cf. *Hechos 2,29. 37; 7,2*). Pablo es llamado también así por judíos (*ibid.* 13,15), y él mismo, a su vez, los llama a ellos de esta forma (*ibid.* 13,26; 22,1. 28. 17. Véase a este propósito el interesante texto de *Rm 9,3*, en que ya aparece clara la transformación). Fuera de esto, el mismo libro de los *Hechos*, del que tomamos estas citas, supone ya como cosa natural el que los cristianos se llamen mutuamente hermanos; esto, en cuanto el redactor habla en nombre propio (cf. *ibid.* 14,2; 28,15)⁴⁸.

Schelkle da también significación típicamente judaica a aquellos textos de la carta de Santiago que contienen la expresión *adelphos*, (*St 1,9; 2,15; 4,11*)⁴⁹. A esto es preciso añadir que la palabra “hermano” se refiere aquí sin duda alguna al cristiano, a todo el que ha aceptado la doctrina de Jesús, bien que, de hecho, la comunidad de Santiago tomara esta expresión de la iglesia madre judía sin ulterior reflexión, toda vez que esta comunidad no habla llegado a independizarse totalmente del judaísmo. En este sentido, el concepto de hermano carece aquí por necesidad del carácter propiamente cristiano.

⁴⁸ Según SCHELKLE, *art. cit.*, 636, este texto tiene también sentido judaico. No obstante WIKENHAUSER muestra que es más exacto incluirlo dentro de la terminología propia de la comunidad cristiana. Cf. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger NT, 5), 1956, p. 285.

⁴⁹ Cf. *art. cit.*, 636.

La radical transformación del concepto en sentido cristiano es obra de San Pablo. Esta transformación es consecuencia necesaria de la independización del cristianismo respecto del judaísmo, tarea que constituyó la lucha de por vida del Apóstol. O, dicho más exactamente: el nuevo concepto de hermano es en última instancia una necesaria expresión idiomática de esta lucha por el “discernimiento” concreto, histórico, de lo cristiano. “Hermano” es la expresión empleada por Pablo en muchos pasajes para designar al que profesa la misma fe cristiana⁵⁰. La palabra *pseudadelphos* (falso hermano) es un término típicamente paulino, con que el Apóstol expresa su triste experiencia de misionero, y que establece a la vez los límites de la cristiana fraternidad⁵¹.

En san Pablo no se halla ciertamente una teoría elaborada de la fraternidad cristianas pero sí las ideas fundamentales para elaborarla. De capital importancia son a este respecto los siguientes pasajes de *Rm* 8,11-17. 29.

“Los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo”.

“A los que de antes conoció, a éstos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el primogénito entre muchos hermanos”.

Análogo a este texto es el siguiente de la carta a los *Hebreos*: “Porque todos, así el que santifica como los santificados, de uno solo vienen, y por tanto no se avergüenza de llamarlos hermanos” (2,11).

Con esto quedan establecidos los fundamentos teológicos del concepto cristiano de fraternidad. Así como el concepto judío se basaba en la especial paternidad de Dios, manifestada en el hecho de la elección, así ahora el cristiano arranca de esta misma paternidad, pero bajo su aspecto trinitario. La paternidad de Dios se refiere en primera línea al Hijo, a Cristo, y a través de él a nosotros, toda vez que su Espíritu está en nosotros, y desde nuestro interior exclama: ¡Padre!⁵². La paternidad de Dios es, por tanto, una paternidad comunicada por Cristo en el Espíritu. Dios es ante todo Padre de Cristo; nosotros somos “en Cristo”, y lo somos mediante el Espíritu Santo⁵³. Ya se ve cómo aquí el concepto judaico de Padre se transforma en sentido cristiano, haciéndose más intenso, más rico. La paternidad y, junto con ella, la fraternidad, cobran un incomparable valor de plenitud, trascendiendo el acto voluntario de la elección, en busca de una fusión de existencias.

Al analizar el pensamiento judío poníamos la idea del Dios-Padre como origen del concepto de fraternidad, y el paralelismo entre Adán, Noé y Abraham, como fundamento histórico. Más también esta doctrina aparece en San Pablo transformada en sentido cristiano, con la consiguiente repercusión sobre el concepto de fraternidad. En lugar de la simple doctrina del Génesis sobre Adán (doctrina que en las interpretaciones gnósticas no pasó de ser doctrina de un solo Adán), establece san Pablo en *1 Co* 15 y *Rm* 5 su doctrina del primero y del segundo Adán. Cristo en la Resurrección, mediante la muerte del primer Adán, queda convertido en un nuevo, en un

⁵⁰ Los textos más fáciles de comprobar con ayuda de unas concordancias. Es interesante la observación de SCHELKLE, *art. cit.*, 637, de que esta palabra, a diferencia de las epístolas mayores, sólo se emplea raras veces en las pastorales.

⁵¹ SCHELKLE, *art. cit.*, 638. Cf. *2 Co* 11,26; *Ga* 2,4.

⁵² Cf. *Rm* 8,16. La estrecha relación entre Cristo y el Espíritu, esencial para nuestra exposición, la expresa san Pablo en *2 Co* 3,17 bajo esta fórmula radical: El Señor es el espíritu. Cf. P. VAN IMSCHOOT, *art.* “Geist Gottes”, en: H. HAAG, *Bibellexikon*, 531-540, especialmente 537.

⁵³ A. OEPKE, *art. En, Th. W. II*, 534-539.

segundo Adán, en Cabeza de una nueva y mejor humanidad. Así en Cristo tiene su origen, juntamente con el hombre nuevo, una nueva fraternidad humana que sustituye a la antigua y la trasciende. Pues la antigua fraternidad en Adán es a los ojos de Pablo -que la considera desde el nuevo Adán, Cristo- únicamente una fraternidad fundada en el mal, que por tanto no había contenido nada digno y deseable. Sólo la nueva fraternidad, que en su tendencia es absolutamente universal, constituye una verdadera comunidad de salvación.

Aquí se ve claramente como la doctrina paulina del paralelismo entre Cristo y Adán contiene ya una crítica irrefutable del concepto ilustrado de humanidad, toda vez que únicamente da valor real a la segunda humanidad, la del “último hombre” (I Co 15,45), Cristo. Su fraternidad todavía no es universal, pero ha de serlo y tiende a serlo⁵⁴. Los hombres, en general, aún no son hermanos en Cristo; pero pueden y deben llegar a serlo.

En tanto que la doctrina paulina del primero y del segundo Adán, no obstante su tendencia universalista, tiene por consecuencia una cierta limitación de la fraternidad real (la cual, por lo demás, no se puede concebir en estos textos como una fraternidad cerrada, sino abierta), su nueva interpretación de la doctrina de Abraham da nuevamente la impresión de universalismo. Esta doctrina había representado siempre en la tradición judaica la segregación de Israel. Pablo empero, rechaza ese concepto de segregación, y suprimiendo el privilegio nacional, declara verdaderos hijos de Abraham a todos aquellos que poseen el espíritu de fe de Abraham, es decir, que están en la fe de Jesucristo⁵⁵. Claro que tampoco aquí es ilimitado el universalismo; en lugar del límite nacional surge el límite entre fe e incredulidad.

Es importante observar que ni Pablo, ni ningún otro autor del Nuevo Testamento, fundan la fraternidad cristiana en el renacimiento, a la manera de las religiones de misterios. Dentro de la mentalidad del Nuevo Testamento, en general, es éste un punto de vista en sí posible, que encontraremos también en los Santos Padres; pero la formulación no se da en el Nuevo Testamento. Tal vez alguien crea que esto es pura casualidad. No obstante, para determinar el tipo de religión del Nuevo Testamento es cosa de importancia.

Lo cual prueba que ni Pablo, ni ningún otro hagiógrafo, concibieron la comunidad cristiana naciente en sentido análogo a una secta de misterios. La actitud social de esta comunidad era, pues, totalmente distinta de la de esas sectas. Por tanto, no se concibe en analogía con las más o menos privadas sectas de misterios, sino con el pueblo de Israel, incluso con la humanidad, pues aspira a ser el verdadero Israel, la célula generatriz de la nueva humanidad⁵⁶. Partiendo de esta aspiración es como hay que entender su nueva fraternidad.

Con todo lo que llevamos dicho está claro que el antiguo problema de la idea de fraternidad, es decir, la cuestión de las dos zonas de comportamiento ético, queda de nuevo establecido en San Pablo. No obstante, el universalismo y la supresión de límites, el concepto de fraternidad no queda absolutamente generalizado. Todo hombre puede hacerse cristiano; pero solamente es hermano aquel que se hace en realidad. Las consecuencias de esto aparecen en la terminología ética del Apóstol. Hay que tener caridad (*agape*) para con todos los hombres; pero sólo al hermano, al cristiano, se ha de profesar amor fraternal⁵⁷. La extensión de este concepto más allá de los límites del parentesco carnal, parece corresponder, no obstante, a una idea cristiana⁵⁸. Pero precisamente aquí aparece con toda claridad que todos los fieles cristianos forman juntamente como un círculo cerrado con un propio “ethos” interno, en virtud del cual quedan (o

⁵⁴ No obstante, en este caso no se emplea la palabra “hermano”, si bien la idea se encuentra en la mente del Apóstol.

⁵⁵ Cf. Rm 4; Ga 3,16-29; 4,21-31.

⁵⁶ Esta aspiración de la Iglesia a la universalidad la ha expuesto especialmente E. PETERSON. Véanse los siguientes artículos suyos: “Die Kirche”, *Theologische Traktate*, München 1951, pp. 409-429. “Der Monetheismus als polisches Problem”, *ibid.*, pp. 45-147.

⁵⁷ H. SCHÜRMAN, *Gemeinde als Bruderschaft im Lichte des Neuen Testaments*, en: *Diaspora, Gabe und Aufgabe*. Edit. por el Generalvorstand des Bonifatiusvereins, Paderborn 1955, pp. 21-31.

⁵⁸ V. SODEN, Th. W. I, 146, 20 s.

deben quedar) vinculados a un espíritu de amor fraterno que supera al de la *agape* universal.

Esta concepción se muestra en una serie de textos, especialmente en *Ga* 6,10 “Hagamos bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe”⁵⁹. Muy semejante a esta frase es otra de la primera carta de san Pedro: “Honrad a todos, pero amad la fraternidad” (2,17)⁶⁰.

La hermandad de los cristianos, que en un principio aparece como supresión de las barreras de la comunidad judía, va estableciendo cada vez más claramente su propia barrera, a medida que la joven Iglesia va consolidándose. En cambio, en el interior de la comunidad se produce un movimiento de supresión de todas las diferencias. Ciertamente no se destruye el orden social existente; pero la carta a Filemón, y por manera semejante la primera a Timoteo, nos muestran que las diferencias de clases pierden su sentido entre los cristianos. El Señor cristiano ha de ver en el esclavo cristiano a un hermano (*Filemón* 16); y a los esclavos cristianos se les advierte que no menosprecien a sus señores por ser sus hermanos (*1 Tm* 6, 2).

Si se comparan estos textos con lugares semejantes de Epicteto⁶¹, las ventajas de la fraternidad limitada sobre la idea de la humanidad universal saltan a la vista. Aquella crea vínculos reales, en tanto que ésta no pasa de ser un vano ideal.

Esta paulatina consolidación del concepto de fraternidad cristiana que hemos venido exponiendo, halla su culminación en los escritos de san Juan. No sólo la palabra “hermano” queda aquí definitivamente limitada a designar al hermano en la fe; lo que más poderosamente llama la atención es que san Juan únicamente habla de “amor fraternal”, significando con ello el amor mutuo de los cristianos, pero nunca del amor a los hombres en general⁶². Parece ser que las comunidades cristianas, que ya por fin se diferencian de todas las agrupaciones anteriores como algo nuevo y distinto, tienden por esta época a una cierta exclusividad. Esto lo muestra claramente el siguiente texto de la tercera carta de san Juan:

“Carísimo, bien haces en todo lo que practicas con los hermanos, y aún con los peregrinos; ellos hicieron elogio de tu caridad en presencia de, la iglesia. Muy bien harás en proveerlos para su viaje de manera digna de Dios; pues por el nombre partieron sin recibir nada de los gentiles. Por tanto debemos acogerlos para ser cooperadores de la verdad” (5-8).

Y en la segunda carta del mismo san Juan⁶³ se recuerda a las distintas comunidades hermanas la mutua solidaridad fraternal, y se las exhorta a no perder el mutuo contacto; por el contrario, se da como un hecho la incomunicación con los gentiles, para lo cual no debieron de faltar motivos históricos. Con todo se nota que el concepto cristiano de “hermano” se halla en peligro. Ciertamente ha superado la fase crítica de la indeterminación, pero ahora corre el peligro de caer en una extrema rigidez, perdiendo aquella abertura que debe caracterizarlo, de acuerdo con el mensaje de Jesús.

-C-

El concepto de “hermano” en la época patristica

⁵⁹ Cf. et. *1 Co* 6,5; S. SCHÜRMAN, *art. cit.*; citas abundantes sobre todo en SLADDECZEK, “*H aladelphia nach den Schriften des hl. Apostels Paulus*”, en: *Theol. Quartalschrift* 76 (1894), 272-295.

⁶⁰ Sobre la especial significación cristiana *adelphotes* (la comunidad en concreto), cf. V. SODEN, en el *Th. W. I*, 146, 14 s., y SCHELKLE, *art. cit.*, 638.

⁶¹ Textos abundantes en ZELLER, *op. cit.*, pp. 748 ss.

⁶² J. MICHL, en *Regensburger NT*, 8, Regensburg 1953, p. 287.

⁶³ Cf. *2 Juan* 13.

En la Patrística, el nombre de hermano es corriente e incluso natural, hasta el siglo III⁶⁴. La teoría de la fraternidad se elabora ulteriormente en direcciones diversas. También se adoptan aspectos del ambiente pagano arriba descrito. Así llega a considerarse el bautismo como el momento exacto en que el creyente se hace hermano. Mediante el bautismo, en el sentido de renacimiento, se verifica la recepción en la “hermandad” cristiana, como se llama a sí misma la comunidad⁶⁵. En este renacimiento, la Iglesia es la madre y Dios es el padre⁶⁶. La fusión de los conceptos de fraternidad y renacimiento implica -de principio tal vez inconscientemente- una cierta equiparación con las sectas de misterios, de las que luego, como nuevo elemento formal de importancia, se toma la disciplina arcana⁶⁷. Esto implica, como es natural, un ulterior aislamiento de la comunidad respecto del mundo, aislamiento al que contribuyeron no poco las persecuciones, que, por el contrario, fomentaron la cohesión interior hasta el punto de crear una fraternidad auténtica y viva. El eje de la fraternidad cristiana, así como también el núcleo de la doctrina arcana, fue lo que ya el mismo Jesús había constituido como centro de su nuevo pueblo: el banquete eucarístico⁶⁸.

Así como la Iglesia perseguida era y permaneció a la vez en sumo grado Iglesia misionera, del mismo modo la consolidación de la fraternidad cristiana que acabamos de describir implicó paralelamente un intenso movimiento difusivo. Ignacio de Antioquía insiste en la fraternidad para con los perseguidores. A imitación del Señor, que siendo inocente, fue perseguido, deben los cristianos con su bondad mostrar afecto fraternal a sus opresores⁶⁹. También Tertuliano distingue expresamente los dos géneros de fraternidad: el uno se funda en la comunidad de estirpe, y comprende a todos los hombres; el otro parte del común reconocimiento de Dios, y se nutre del común espíritu de santidad recibido⁷⁰. En la idea de fraternidad universal parece que Tertuliano sufrió la influencia del pensamiento estoico⁷¹.

A partir del siglo III lo más tarde, comienza a caer en desuso la palabra “hermano” como denominación de los cristianos entre sí. Es muy instructivo para apreciar la evolución interna de la Iglesia, ver la doble dirección que tomó el uso de la palabra desde esta época. La primera podemos comprobarla al observar que San Cipriano nunca aplica la palabra “hermano” en singular, al simple cristiano, sino a los obispos y clérigos⁷². Por tanto, aquí ya no se trata de la antigua hermandad de los creyentes, antes bien se muestra el conocido motivo profano de la fraternidad de los príncipes entre sí⁷³, motivo que posteriormente habla de cobrar expresión tan manifiesta en la graduación de los respectivos títulos de obispos, presbíteros y laicos⁷⁴. La segunda dirección del empleo de la palabra “hermano” es la vida ascética y monástica. En las comunidades de monjes y de monjas es donde ahora persiste el concepto de hermano y

⁶⁴ SCHELKLE, *art. cit.*, 639. En los símbolos sepulcrales, el uso de la palabra se mantiene aún en el siglo IV. Cf. H. LECLERQ, art. “Frères”, en *DACL* V,2, cols. 2578-2585, especialmente 2580 ss.

⁶⁵ TERTULIANO, *De Bapt.*, 20, 5: CChr. I,295. La comunidad como fraternidad, cf. *Apolog.*, 39,10: CChr. I,151; *De Praes.*, 20,8; CChr. I,202; *De pud.*, 7,22 (plural): CChr. II,1294; *De virg. vel.*, 14,2: CChr. II,1223. Si en *De an.*, 48,3: CChr. II,854, y en *Scorp.*, 8,4: CChr. II,1083, se dice de los tres jóvenes del horno, que forman una “trina fraternitas”, entonces podría deducirse que Tertuliano concibe la Iglesia como “corpus trium”. Cf. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes...*, p. 75 s.

⁶⁶ *De bapt.*, 20,5: CChr. I,295. Sobre los conceptos de “mater ecclesia” y “fraternitas christianorum” en san Cipriano, cf. J. RATZINGER, *op. cit.*, pp. 87 ss. Sobre el concepto de “Mater ecclesia” en general véase el abundante material en H. RAHNER, *Mater ecclesia*, Einsiedeln 1944.

⁶⁷ Véanse los artículos sobre “Doctrina arcana” en: *RACH*. I, 667-676 (O. PERLER); *LThK*. I,863 s. (PERLER); *RGG*. I,606 ss. (J. LEIPOLDT).

⁶⁸ Cf. para lo bíblico: F. KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee*, en: *Festgabe A. Harnack cum 70. Geburtstag*, Tübingen 1921, pp. 143-172. Para lo patrístico: J. RATZINGER, “Die Kirche als Geheimnis des Glaubens” en: *Lebendiges Zeugnis*, 1956/1957, cuad. I, pp. 19-34.

⁶⁹ Cf. *Carta a los Efesios*, 10,3, ed. J. A FISCHER (Darmstadt 1956), p. 150.

⁷⁰ Cf. *Apolog.*, 39,8: CChr. I,151 (SCHELKLE, *art. cit.*, 639).

⁷¹ Schelkle, 640.

⁷² Schelkle, 640: “Suena ya a cosa formularia el encabezamiento de las cartas de san Cipriano con el ‘fratres carissimi’. En la alocución en singular, sólo emplea ‘frater’ cuando se dirige a obispos o clérigos. Sólo a un confesor llama Cipriano ‘hermano’ (carta 53)”.

⁷³ Cf. F. DÖLGER, “Brüderlichkeit der Fürsten”, en *RACH*. II, 641-646.

⁷⁴ Cf. DÖLGER, *art. cit.*, pp. 643 s.

hermana, luego que se ha disipado en la atmósfera demasiado difusa de la Iglesia universal⁷⁵. Por tanto, el concepto de hermano queda restringido a la Jerarquía y a los ascetas, a los que también en lo sucesivo se repliega la vida propiamente eclesíástica.

Evidentemente este es el estado de cosas que permanece hasta en nuestro siglo, con toda la serie de fatales consecuencias que de ello han de seguirse por necesidad.

El breve análisis de los datos históricos nos ha conducido hasta el punto en que hemos de reflexionar objetivamente sobre el sentido actual y sobre las posibilidades actuales del concepto cristiano de fraternidad.

II

ENSAYO DE SÍNTESIS OBJETIVA

Examinado históricamente el estado de la cuestión, vamos ahora a considerar los contenidos objetivos permanentes del concepto cristiano de fraternidad. Estos contenidos pueden agruparse en torno a dos aspectos distintos: uno dogmático, y otro moral.

El fundamento de la fraternidad cristiana: la fe

A diferencia de la fraternidad puramente intramundana del marxismo, la fraternidad cristiana se funda, ante todo, en la paternidad de Dios.

A diferencia de la concepción estoica de un Padre-Dios impersonal, y del vago e impreciso concepto de padre de la Ilustración, la paternidad de Dios es una paternidad fundada en la relación con el Hijo, que establece en éste la unidad fraternal de los hermanos.

Por tanto, si la fraternidad cristiana ha de alcanzar una verificación viva en cuanto fraternidad cristiana, es preciso poseer, ante todo, un conocimiento vivo de la paternidad de Dios y estar vivamente unido a Cristo Jesús por la gracia.

La paternidad de Dios da a la fraternidad cristiana toda su firmeza. Por esto es imprescindible poseer el nuevo saber acerca de la paternidad de Dios, contenido en el mensaje de Cristo. En realidad, de un Padre-Dios puede hablar la mitología, puede hablar Platón y la *Stoa*, puede hablar el deísmo ilustrado de la Edad Moderna. Sin embargo, en todo esto se quiere significar algo totalmente distinto de lo que expresa la fe cristiana al decir a Dios “Padre nuestro”.

El pensamiento mitológico antiguo considera al cielo como una fuerza cósmica engendradora que, juntamente con la madre tierra, produce cuanta vida se da en el mundo. En este sentido naturalista, bien puede llamarse al cielo “padre” de los hombres⁷⁶. La filosofía griega espiritualiza esta concepción sin cambiar por ese totalmente su fundamental punto de partida. Platón descubre en la idea eterna del bien al Padre y Señor; pero su personalidad permanece dudosa, y en ningún caso se puede hablar de una relación personal con las criaturas del mundo⁷⁷. En la *Stoa*, el retorno al naturalismo es manifiesto; su doctrina de la paternidad de Dios estriba en una interpretación filosófica del antiguo mito del *ieros gamos* de Zeus y Hera⁷⁸. Por tanto, no deja de ser una fórmula puramente filosófica y naturalista aquella expresión de Epicteto en que se llama al hombre *idios yios toy theoy*⁷⁹. Este Dios de que aquí se habla no es

⁷⁵ SCHELKLE, 640; cf. V. SODEN, Th. W. I, 146, 24 ss.

⁷⁶ Cfr. G. SCHRENK, art. *Pater*, en el Th. W. V, 951 ss.

⁷⁷ Textos de SCHRENK, art. *cit.*, 954.

⁷⁸ *Ibid.*, 955.

⁷⁹ *Diss.*, I, 19, 9. SCHRENK, 955, 28.

un Dios personal, providente y amoroso, colérico y misericordioso, de quien el hombre depende. Es tan sólo la cúspide del cosmos, en que a lo sumo se dan en plenitud las fuerzas de la naturaleza.

El concepto de un Dios no cósmico, sino personal, en quien tiene auténtico sentido la denominación de “padre”, y que determina la fraternidad de todos aquellos que son sus hijos, es revelación exclusiva de la Biblia, y tiene valor únicamente a los ojos de la fe. La auténtica fraternidad de los hombres solamente es capaz de entenderla aquel que ha comprendido en la fe la plena paternidad de Dios.

No obstante, esta personalidad de Dios, concreta e incluso antropomórfica, experimenta también en el lenguaje de la Biblia una progresiva espiritualización, que, por otra parte, no acaba por disolver su realidad -peligro de toda espiritualización-, sino todo lo contrario: la concreción de Dios, la viva realidad de su paternidad, queda definida todavía más expresamente. Este Dios no se convierte en un Dios de filósofos, sino que permanece el Dios vivo, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; más aún: es el Dios de Jesucristo y, por tanto, el Dios que tomó nuestra carne y nuestra sangre, nuestra naturaleza humana íntegra. Dios no sólo ha llamado a los hombres en Jesucristo, sino que Él mismo se ha hecho asequible a ellos, total y definitivamente, en Jesucristo. Pues en Él se hizo Dios hombre, suprimiendo de una vez para siempre la infinita diferencia y entrando en comunicación existencial con todos los hombres. El hombre Jesús está, en cuanto tal, dentro de la humana convivencia, que une a todos entre sí como seres de un mismo rango. Todo hombre puede dirigirse, hablar a Jesús; pero, al hablar a Jesús habla directamente al mismo Dios. Por tanto, ya no tiene sentido preguntar como sea posible al hombre mutable ponerse en comunicación con Dios, el inmutable. En Cristo toma Dios una partícula del tiempo y de la criatura mutable, y se la apropia, y con esto suprimió la distancia entre el Creador y la criatura. En Cristo se ha hecho Dios más profundamente concreto, personal y accesible; se ha hecho “socio del hombre”.

La importancia de todo esto para la determinación de los conceptos de paternidad y fraternidad se verá aún más claramente siguiendo la línea bíblica en que van perfilándose estos conceptos. Ya anteriormente hicimos notar⁸⁰ que el Antiguo Testamento distingue dos formas de paternidad de Dios y, por consiguiente, también dos formas de filiación humana respecto de Dios: la general de todos los pueblos, fundada en el hecho de la creación, y la especial de Israel, basada en la elección. El Antiguo Testamento expresa la superioridad de Israel sobre los demás pueblos, llamándolo “hijo primogénito de Dios” (*Éxodo* 4,22).

En el tiempo de los Reyes, la conciencia de Israel como pueblo alcanza su máximo grado. El rey llega a ser la personificación de todo Israel, representando, por así decirlo, la “personalidad total” del pueblo. Después de las investigaciones de Pedersen, esta expresión de Max Scheler puede tomarse como caracterización del sentir de Israel⁸¹. Bajo este aspecto se aplica al rey el apelativo de “hijo de Dios”⁸². Es hijo de Dios en el sentido de que representa al pueblo, al que corresponde la especial filiación de que ha sido hecho objeto por parte de Dios mediante la elección.

A partir de aquí, la idea del Rey se asocia a la esperanza de una redención escatológica, que se expresa concretamente en la idea del Mesías. Así, el título de “hijo” pasa a designar la especial dignidad del Rey del fin de los tiempos, del Mesías, como imagen perfecta del verdadero Israel.

La investigación exegética de los últimos decenios ha corroborado cada vez más la opinión de que casi todos los textos sinópticos en que se llama a Jesús *yios toy theoy*, no han de entenderse en sentido de expresión metafísica sobre la eterna filiación divina de Jesús en el seno de la

⁸⁰ Cf. *supra*: “Hermano” en el Antiguo Testamento, pp. 17 ss.

⁸¹ Cf. J. PEDERSEN, *Israel. Its life and Culture*, I-II, London 1946.

⁸² Cf. 2 S 7,14; *Salmos* 2,7; 89 (88),27.

Trinidad, sino como título de su especial dignidad mesiánica, en virtud de la cual es recapitulación del verdadero Israel⁸³. Esta opinión tiene un ulterior apoyo en el hecho de que Jesús se considera a sí mismo expresamente como fundador de un nuevo Israel que queda establecido ya en su misma persona, idea que expresa San Juan en dos lugares distintos de su Evangelio al presentar a Jesús, en un lenguaje alegórico, como nuevo Jacob-Israel⁸⁴.

Si ahora comparamos esta conclusión exegética con el dogma de la divina filiación de Jesús, podemos decir: Cristo es en plenitud lo que Israel sólo era en sombra. Él es realmente el “Hijo”. Así Cristo es el verdadero y auténtico Israel, precisamente porque posee la suprema distinción de Israel, la filiación divina, en forma infinitamente más real de lo que la habla poseído el antiguo pueblo de Dios. Por otra parte es también cierto que si, siendo individuo humano, se hizo “Israel”, es señal de que no quiso reservarse su divina filiación como propiedad exclusiva suya. El sentido de la Encarnación radica más bien en la voluntad de Dios de hacer lo suyo accesible a todos. El hombre puede estar “en Cristo”, entrar en sociedad con Él y hacerse uno con Él. Ahora bien, el que está en Cristo, está junto con Él en la filiación, y puede decir a Dios con Él “¡Abba!”, es decir, ¡Padre! (según Quell, Th. W. V, 984 f., la palabra “Abba” sería expresión típicamente infantil, que correspondería a nuestro “papá”. En todo caso expresa la realidad de la nueva relación entre padre e hijo).

El nuevo Israel, formado por todos los creyentes, es hijo, no ya sólo en virtud de una llamada de Dios, llamada que es elección y a la vez mandato, cuya última forma concreta es la Ley: es “hijo en el Hijo” (Eckhart); hijo por la implantación en el unigénito del Padre (*Juan* 1,18), en el que constituimos un solo cuerpo, una única “estirpe de Abraham”. “Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”, dice san Pablo en la carta a los *Gálatas* (3,28), luego de haber afirmado (3,16) que la promesa hecha a Abraham no habla sido hecha a una pluralidad, sino a uno solo: Cristo Jesús, con quien, no obstante, todos nosotros estamos unidos en la unidad de un solo hombre.

Con esto, los conceptos de paternidad, filiación, fraternidad, obtienen un nuevo sentido, el sentido de la realidad. Tras la palabra “Padre”, está el hecho de nuestra verdadera filiación en Jesucristo (cf. *Ga* 4,6; *Rm* 8,15 ss.). Lo nuevo de la filiación del Nuevo Testamento no es un nuevo sentimiento psicológico, ni una nueva expresión de la subjetividad. Lo nuevo no es tampoco una nueva idea, sine el hecho nuevo que Cristo ha creado. Es posible que el sentimiento de confianza y de entrega amorosa se exprese también en oraciones del judaísmo posterior, o en textos de la mística de Hermes⁸⁵. Pero, en última instancia, aquí sólo se trata de sentimiento. Lo que se expresa, tiene valor y profundidad, y pueden aceptarlo con razón los cristianos en muchos casos. Sin embargo esto mismo cobra en el cristianismo una nueva significación, en el sentido de que aquí queda encuadrado dentro del hecho de nuestra real incorporación a Cristo, que implica nuestra verdadera filiación.

Ahora bien, lo que se puede afirmar de los conceptos de “paternidad” y “filiación” puede afirmarse no menos del de fraternidad. La fraternidad de los cristianos entre sí tiene aquí su mayor fundamento dogmático, pues radica en nuestra incorporación a Cristo, en la unidad del nuevo hombre. Como la paternidad de Dios, así también la fraternidad de los cristianos en el Señor trasciende el ámbito de las ideas, poseyendo una auténtica facticidad: la de la aparición de Cristo en la historia con carácter permanente. Mas también aquí se muestra ya la forma concreta de verificación y el lugar de donde promana la cristiana fraternidad: es el hecho de nuestra incorporación a Cristo. El acto que primeramente efectúa esta incorporación es el bautismo (la penitencia la restablece de nuevo siempre que hubiere habido lugar a ello). La constante verificación de la unidad con el Señor y con los hermanos, su creciente fortalecimiento, es la celebración del misterio eucarístico. Con esto hemos llegado a la forma concreta de realización

⁸³ Cf. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, pp. 281-297. Sobre la debatida interpretación de *Mc* 14,61 par., véase la controversia BLINZLER - STAUFFER en *Hochland* 49 (1956-1957), pp. 563-568.

⁸⁴ Cf. *Juan* 1,51 (cf. *Gn* 28,12) y 4,6. 11.

⁸⁵ Cf. *supra*, el texto del *Corpus Hermeticum*, citado en la página 28. Véase SCHRENK, Th. W. V, 957 ss.

de la fraternidad cristiana, sobre lo que hablaremos más por extenso en los puntos siguientes.

Resumiendo lo dicho, volvemos a repetir: la fraternidad cristiana se distingue de todas las demás que trascienden el ámbito de la consanguinidad, por su estricto carácter de realidad. Esta realidad se apropia por la fe y se perfecciona mediante los sacramentos.

De estas bases dogmáticas se derivan las exigencias fundamentales sobre la actitud del cristiano, actitud que determina el “ethos” de una auténtica fraternidad. Como ya se dijo anteriormente, esta actitud consiste, ante todo, en la aceptación consciente de la paternidad de Dios y de la unidad en Cristo. Las siguientes reflexiones van a ayudarnos a profundizar en la comprensión de lo que esta actitud significa para nuestra vida.

La fraternidad cristiana se funda últimamente en la fe, la cual nos da la certeza de que somos realmente hijos del Padre celestial y hermanos de todos aquellos que comulgan con nosotros en la misma fe. Por esto es preciso que nos percatemos, ante todo, de la dimensión social de la fe, cosa en que por lo común no se repara lo debido. Un ejemplo aclarará mejor nuestro pensamiento.

Cuando hoy día los teólogos exponen el “Padre nuestro”, suele suceder que, al explicar el comienzo, generalmente se contentan con analizar la palabra “Padre”. Esto refleja exactamente nuestra actual conciencia religiosa. Un teólogo como San Cipriano, en cambio, creyó oportuno hacer también una consideración especial sobre la palabra “nuestro”⁸⁶. En realidad es ésta una palabra de gran importancia, pues sólo tiene uno derecho a llamar a Dios Padre suyo: Jesucristo el Hijo Unigénito; todos los demás hombres necesitan, en último término, decir a Dios “Padre nuestro”. Pues Dios es Padre para nosotros sólo en cuanto formamos parte de la comunidad de sus hijos; para mí es Padre si me hallo entre sus hijos. La oración dominical “no es el grito del alma que solamente se conoce a sí misma y a Dios”⁸⁷, sino que está ligada a la comunidad de hermanos, junto con los cuales formamos el Cristo uno, sólo en el cual y a través del cual podemos exclamar: “¡Padre!”, ya que sólo en Él y por Él somos “hijos”. Por esto no sería exacto decir que Cristo ha enseñado a los hombres a llamar “Padre” a Dios; lo exacto es decir que les ha enseñado a llamarle “Padre nuestro”, y que el “nuestro” no tiene menos importancia que el “Padre”, pues expresa el puesto concreto de la fe y de la oración, su componente cristológico. Admitido éste, cae por tierra la tesis de Harnack⁸⁸, de que el Hijo no pertenece propiamente al Evangelio predicado por Jesús. Todo lo contrario, su lugar queda fijado desde el primer momento en el “nuestro” y, en el desarrollo de la Buena Nueva, debía aparecer por necesidad como dimensión social de la fe. Va a ser de importancia devolver a la fe esta dimensión social, avivar sobre este aspecto la conciencia de los fieles, hacer patente que la fe en Dios como Padre incluye por necesidad la aceptación de los hermanos, la fraternidad de los cristianos entre sí.

La fe viva en el sentido del “Padre nuestro” ha de traducirse en una nueva actitud para con Dios y para con el prójimo reconocido como hermano. En relación con Dios, esta fe implica, ante todo, la confianza y el amor, El Dios que en Jesucristo nos ha tomado por hijos haciéndose de esta forma nuestro Padre, es el Dios fiel por excelencia que ha mantenido su palabra a pesar del pecado y la infidelidad del hombre; y no sólo esto, sino que, precisamente por esa infidelidad, se ha mostrado más magnánimo, otorgando al hombre un perdón universal. Este Dios es la antítesis del Padre de los dioses y de los hombres” homérico, que es un despótico y veleidoso, no a pesar de su paternidad, sino precisamente a causa de ella. La imagen griega del padre presenta de suyo un carácter despótico⁸⁹. Con todo, este padre tampoco es la última instancia, pues por encima de él o al lado de él, están *moira* (el destino) y *themis* (la ley universal), contra

⁸⁶ *De dom. or.*, 8: CSEL III, I (HARTEL), 271 s. Cf. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes...*, 99.

⁸⁷ Cf. RATZINGER, *op. cit.*, 99.

⁸⁸ A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums, Jub. Ausg.*, Stuttgart 1950, p. 86 y nota p. 183.

⁸⁹ Schrenk, *Th. W. V.*, 952 ss.

las que tampoco él puede nada⁹⁰.

Sobre este trasfondo, la paternidad del Dios bíblico cobra su verdadera grandeza, pues este Dios es poder supremo, poder simplemente: “Pantokrator” y, a la vez, fidelidad absoluta, cuyo poder no tiene límites. Ambas cosas juntas son capaces de mover al hombre a aquella confianza incommovible que encierra en sí el amor y la adoración.

Una segunda actitud en que se traduce la fe refiere más directamente al prójimo. Esta actitud podríamos caracterizarla con Dietrich von Hildebrand⁹¹ diciendo que es “el verdadero perderse a sí mismo”. Sobre ella vamos a hacer las siguientes reflexiones:

Hacerse cristiano significa incorporarse al Hijo, a Cristo, lo cual tiene por consecuencia que quedamos hechos “hijos en el Hijo”. Esto es un proceso sacramental, pero también un proceso ético. Este proceso ético lo podemos ilustrar con un pensamiento del Maestro Eckhart, que en rigor dogmático no es correcto, pero que nos da un buen punto de vista para el aspecto que aquí nos interesa. Eckhart explica la doctrina dogmática de que Cristo poseía una naturaleza humana, pero no una personalidad humana diciendo falsamente que era “hombre en general”, y que poseía el ser hombre sin individualidad, sin singularidad. El dogma de las dos naturalezas en la unidad de persona lo expone Eckhart en un sermón en alemán de la siguiente forma: “Das ewige Wort nam niht an sich disen noch den menschen, sunder ez nam an sich ein frie ungeteilte menschliche nature”⁹². Aquí se trata, ante todo, de una aplicación ética de la doctrina de la unión hipostática, a fin de sacar del dogma un principio moral. Cristo es la meta final del hombre, y lo importante para el hombre es ser en Cristo, hacerse en Cristo. Ahora bien, ala pregunta de cómo sea posible al hombre este hacerse en Cristo, la respuesta es sumamente sencilla en la mente de Eckhart Cristo es el hombre en absoluto, el ser humano en sí, despojado de toda singularidad e individualidad. Según esto, el hombre entra en unidad con Cristo en la medida en que se hace “hombre en sí”, en la medida en que se deshace de sí mismo, de su yo individual. Pues lo que le separa de Cristo es su singularidad, la auto afirmación de su yo; así como le que lo une con Cristo es su ser hombre en general. Por esto, en tanto entra dentro de la unión hipotética, en tanto está en Cristo, en cuanto ha destruido su propio yo; de forma que, según Eckhart, coincidiría con Cristo plenamente si lograra deshacerse de su yo por entero⁹³.

No es necesario pormenorizar aquí sobre esta ética, que es una ética del Cuerpo místico de Cristo, no obstante correr peligro de convertirse en un puro humanismo. La importante es que saquemos de ella el pensamiento fundamental exacto: unirse con Cristo, significa deshacerse de su propio yo, -significa quebrantar la absoluta posición del propio yo. Que la ética de Eckhart tiene un carácter eminentemente social, y prefiere el servicio del prójimo al gozo de la contemplación, se deduce de las ideas aquí apuntadas⁹⁴. De hecho es una deducción de la realidad de la fe, que todos los creyentes hemos quedado convertidos en un nuevo hombre en Jesucristo, y que por tanto hemos de aspirar a disolver la singularidad de nuestro propio yo individual, la auto afirmación del egoísmo natural, a fin de que se verifique en nosotros la comunidad del hombre nuevo: Jesucristo. Quien cree en Jesucristo no sólo posee un ejemplar ético que imitar privadamente, sino además queda obligado a integrar su propio yo en la unidad del Cuerpo de Cristo.

⁹⁰ *Ibid.* Cf. J. SCHMID, *Das Evang. nach Matthäus*, p. 126.

⁹¹ D. V. HILDEBRAND, *Die Umgestaltung in Christus*, Einsiedeln 1950, pp. 326-338.

⁹² El axioma “Assumpsit naturam...”, en “Sermones de tempore”, VI 2, 57, cf.: Meister ECKHART. Edic. a cargo de la “Deutsche Forschungsgemeinschaft”. Obras latinas, t. IV (ed. Benz-Decker-Koch), Stuttgart 1956, pp. 56 ss. El texto citado del sermón en alemán n. XLVII 158, I-III se encuentra también allí (p. 57, n. I) juntamente con un gran número de textos paralelos. Sobre toda esta cuestión, véase también J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes...*, pp. 234 ss.

⁹³ Cf. textos de RATZINGER, *op. cit.*, p. 235.

⁹⁴ Sobre el carácter social de la mística de Eckhart, cf.: H. PIESCH, *Meister Eckharts Ethik*, Luzern 1955, pp. 111-112; O. BARRER, *Meister Eckhart*, München 1926, pp.189-193.

La ética de Cristo es esencialmente ética del Cuerpo de Cristo. Por esto implica necesariamente el deshacimiento del propio yo y la unión fraternal con todos los que están en Cristo. Como ética del deshacimiento, del verdadero “perderse a sí mismo”, implica por necesidad la fraternidad de todos los cristianos⁹⁵.

⁹⁵ En el presente capítulo hemos querido tan sólo insinuar lo más esencial del recto concepto de fe en su dimensión social.