

## Conocimiento experimental de Cristo en la reflexión monástica (Primera mitad del S. XII)

Los teólogos “escolares” de la primera mitad del siglo XII conciben el único saber que reconocen a Cristo hombre como una actividad congénita perfecta. El Cristo adulto y el Cristo glorificado no pueden conocer algo que ignorara el Cristo recién encarnado. Es decir, el Verbo hecho hombre no aprendió absolutamente nada en la lectura de los libros santos, en el contacto con la naturaleza y el trato con los demás hombres. Se trata, pues, de un conocimiento que no es sinónimo de especulación o fruto de una experiencia, es sinónimo de contemplación sobrehumana. Excluyen de Cristo el progreso mental y la ignorancia, no sólo por considerarlos como algo imperfecto, sino porque serían, además, actividades inconciliables con la única ciencia de la humanidad asumida, que es una actividad perfecta<sup>1</sup>.

Por ello, desde principios del siglo XII, en las escuelas urbanas se repite invariablemente la misma exégesis a propósito de aquellos textos de la Escritura o de la Tradición, que hacen referencia a una actividad sapiencial en Cristo, paralela al progreso somático. Para estos teólogos, se puede hablar de progreso y de ignorancia sólo según las apariencias, no en sentido realista<sup>2</sup>.

---

(1) Aunque conciben de manera distinta la perfección extensiva e intensiva de la actividad mental de Cristo hombre, todos coinciden en explicarla como una sabiduría innata perfecta. Ver H. SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento del alma de Cristo, según las enseñanzas de Anselmo de Laon y de su escuela*, en “Salmanticensis” 13 (1966) 61-79; *Gualterio de Mortagne († 1174) y las controversias cristológicas del siglo XII*, en “Revista española de teología” 27 (1967) 271-283; *La sabiduría del alma de Cristo según Hugo de San Víctor*, en “Rech Théol Anc Méd” 34 (1967) 131-158; *La actividad sapiencial de Cristo en cuanto hombre en la “Suma de las sentencias”*, en “Revista española de teología” 28 (1968) 77-91; *La ciencia beatífica de Cristo hombre según Pedro Abelardo y su escuela*, en “Miscellanea André Combes”, II, Roma-Paris, 1967. p. 95-147.

En breve aparecerán los estudios relativos a los demás teólogos y escuelas teológicas de la primera mitad del siglo XII sobre el mismo tema.

(2) No obstante, la ciencia adquirida del Salvador y la ignorancia son temas atestiguados por los evangelios más claramente que el hecho de la contemplación de Dios o visión beatífica. Ver A. VOBGILE, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en “Gott in Welt” 1 (1964) 608-667.

Al excluir del alma de Cristo cualquier progreso sapiencial, los teólogos “escolares” optaron por un inmovilismo que les impedía valorar la dimensión temporal del hombre-Dios. La solución adoptada priva a la humanidad asumida de autonomía intelectual: no se deja lugar a la iniciativa humana, no hay decisiones humanas, no hay autonomía humana. La vida psicológica del Salvador quedaba, pues, fuera del continuo y del tiempo. Cristo se limitaba a manifestar sucesivamente lo que correspondía a su edad somática. En esta perspectiva no se puede hablar de la vida oculta de Jesús como preparación para la vida pública, al menos desde el punto de vista intelectual, ya que esto implica necesariamente un crecimiento y un progreso, entendidos en sentido realista. La única mutabilidad que admiten —y que no es de orden psicológico— se refiere a la pasibilidad de la humanidad asumida. No sería, sin embargo, exacto afirmar que, para estos autores, el crecimiento sapiencial de Cristo era “pura” apariencia, “puro” docetismo, ni que su vida temporal fue una perpetua comedia. “Crecimiento según las apariencias” no es lo mismo que “pura” apariencia ni es tampoco una realidad, es algo que los primeros escolásticos no saben definir.

*La fidelidad al texto bíblico.*

Sólo en los escritos salidos de las escuelas “claustrales” encontraremos afirmaciones que responden al significado literal de los textos escriturísticos o patrísticos. Son, sin embargo, muy escasas y, a veces, imprecisas. En general, en los ambientes monásticos no abundan los comentarios relativos a la actividad sapiencial del hombre asumido. Este problema interesaba no a los que practicaban la *lectio divina* como medio para llegar a la oración y a la contemplación, sino a aquellos que habían organizado una teología sistemática y habían introducido la dialéctica en la exposición de la *ciencia sagrada*. La mayoría de los escritos monásticos no son fruto de la enseñanza teológica del maestro a sus discípulos; responden más bien a las necesidades espirituales del autor o de los destinatarios.

Aunque falta un inventario completo de los comentarios escriturísticos pertenecientes a los autores monásticos<sup>3</sup>, aquellos de que disponemos son suficientes para comprobar que entre los monjes no se excluyó totalmente la tesis de un progreso sapiencial efectivo en la inteligencia del hombre asumido. En las páginas que siguen resumimos las enseñanzas de algunos autores monásticos.

I. — RUPERTO DE DEUTZ

Ruperto de Saint-Laurent o de Deutz es uno de los personajes más importantes e influyentes de la primera mitad del siglo XII. Nace hacia

(3) Ver J. LECLERCQ, *Ecrits monastiques sur la Bible aux XIe-XIIIe siècles*, en “*Mediaeval Studies*” 15 (1953) 95-106, donde se da noticia de algunos textos poco conocidos.

el año 1075 en la región de Lieja y muere en Deutz, el 4 de marzo de 1129 ó 1130. En conflicto con la escuela de Laon<sup>4</sup>, Ruperto representa una corriente mística y sapiencial, de acuerdo con la tradición cluniacense y en contra de la hipercrítica de la ciencia sagrada practicada por los dialécticos o "teólogos escolares". Es un teólogo original y ello se debe, al menos en parte, a su independencia con relación a la escolástica. Dispone de amplia información patrística tanto latina como oriental; pero sabe distinguir bien, a diferencia de sus contemporáneos, entre la *auctoritas* de la Escritura y la *auctoritas* de los Padres. No pretende construir un sistema de explicación lógica de la verdad revelada. Su teología está inspirada por la idea de la historia de la salvación, y este es, sin duda, el rasgo más característico de su método; pero la interpretación que hace de la historia, es fácil y superficial: se limita al pasado lejano<sup>5</sup>.

Autor de abundante literatura teológica<sup>6</sup>, no compuso, sin embargo, ningún tratado sobre el tema de la actividad sapiencial de Cristo hombre. En sus escritos cristológicos y exegéticos concede escaso interés a este tema<sup>7</sup>. Por otra parte, recorriendo los pocos pasajes en los que incidentalmente estudia este problema, se llega a percibir cierta carencia de uniformidad doctrinal. Hay que notar, por último, que no plantea el tema de la perfección del saber de Cristo hombre en relación con la sabiduría del Verbo.

### 1. Conocimiento-obediencia.

En el comentario al profeta Isaías habla de un conocimiento, en Cristo, sinónimo de obediencia<sup>8</sup>, con lo cual reconoce un carácter sote-

(4) Ver R. ROCHOLL, *Rupert von Deutz. Beitrag zur Geschichte der Kirche im XII. Jahrhundert*, Gütersloh, 1886, p. 69-78; J. MABILLON, *Annales Ordinis S. Benedicti...*, V, Lucae, typis L. Venturini, 1740, libro 72, n. 132 y 133, p. 587-588.

(5) Véase J. GRIBOMONT en su introducción a RUPERT DE DEUTZ: *Les oeuvres du Saint-Esprit, I, livres I et II (De trinitate, pars III)*... (Sources chrétiennes, 131. "Textes monastiques d'occident" XXI), Paris, 1967, p. 7-28.

(6) Las obras de Ruperto de Deutz ocupan cuatro volúmenes en la edición de Padres latinos de Migne, correspondientes a los números 167-170. Sobre este teólogo ver P. SEJOURNÉ, en "Dictionnaire de théologie catholique" 14 (1939) 169-205, y particularmente M. MAGRASSI que estudia los aspectos más importantes de la obra del monje de Saaint-Laurent: *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Roma, 1959, 290 p. Ver también W. KAHLES, *Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz*, Münster, [1960], 242 p. Las aportaciones de Ruperto de Deutz, en la enseñanza teológica de su época, a problemas tan importantes como *auctoritas* y *ratio*, *mística* y *escolástica*..., es el tema que estudia J. BEUMER: *Rupert von Deutz und seine "Vermittlungstheologie"*, en "Münchener theologische Zeitschrift" 4 (1953) 255-270.

(7) Ver R. ROCHOLL, *op. cit.*, p. 227-236. Corresponde, en cambio, a Ruperto de Deutz el gran mérito de haber sido el primero en occidente que formuló o, mejor, descubrió la tesis "escotista" sobre el fin de la encarnación. Antes que Escoto, se situó en la vieja perspectiva del *assumptus homo*. El enigmático Honorius Augustodunensis se hizo eco de la tesis del monje benedictino y, a través de sus escritos, llegó hasta Duns Ecoto. Cfr. J. GRIBOMONT, *op. cit.*, p. 33-40.

(8) II, 19 (PL 167, 1339b).

riológico a la actividad intelectual del hombre asumido. ¿Se puede ver aquí una alusión al conocimiento experimental del Salvador? Na parece aventurado, si tenemos en cuenta que el autor alude, en este comentario, al texto de san Pablo en *Hebreos* 5, 8, utilizado frecuentemente como prueba escriturística de una experiencia cognoscitiva, por parte de Cristo hombre.

## 2. *Continuidad en el progreso sapiencial.*

Comentando el “dies unus” del *Génesis*, compara dos textos bíblicos: *El principio de la sabiduría es temer a Yavé —timor Domini<sup>9</sup>—* y este otro: *retoñará de sus raíces un vástago. Sobre el que reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yavé —timor Domini<sup>10</sup>—*. Estos testimonios, de cariz mesiánico, referentes a la sabiduría, lo inducen a considerar la actividad sapiencial del hombre asumido. El fundamento de la exégesis adoptada radica en la expresión “timor Domini”. En el primer caso, comenta, el temor de Yavé aparece como el principio, mientras que en el segundo aparece como el resultado o término de la sabiduría, en función de la dobe naturaleza del personaje a quien se refiere: Cristo. Los simples mortales, nos viene a decir, se elevan del temor de Dios hacia la sabiduría. En Cristo, que descendió hasta la humanidad, el proceso es distinto: de la sabiduría al temor de Dios, término de su condescendencia y punto de partida, a su vez, hacia la sabiduría. Es decir, la inteligencia de Cristo hombre está subordinada a un crecer continuo hacia la sabiduría. Las palabras del monje de Saint-Laurent determinan un paralelismo entre el perfeccionamiento moral e intelectual de hombre asumido y el crecimiento en edad. Este último es evidentemente una realidad, y por lo mismo, hay que entender también en sentido realista el primer progreso<sup>11</sup>.

(9) Ps. 110, 10; Eccli. 1, 15.

(10) Is 11, 3.

(11) A la pregunta, ¿por qué el “temor de Dios”, es, a la vez, punto de partida y término?, responde: “Videlicet, quia ille, in quem haec dicuntur, cum non tantum homo sed et Deus sit, licet, secundum humanitatem, *sapientia, aetate et gratia profecit* (Lc 2, 52), attamen, secundum id quod est et erat Deus, nullum profectum habuit; sed cum esset ipsa sapientia, de supernis suis ad ima nostra descendit. Verum creatura non solum humana, sed et angelica profecit, ut superius iam dictum est, testante Apostolo, et profecit, et profectus eius initium est, habere timorem Domini. Quia initium sapientiae timor Domini... (*In Genesim*, I, XXI; PL. 167, 218 ac).

Se trata, pues, de un progreso sapiencial efectivo, que conviene a la naturaleza asumida; y que no puede, en modo alguno, atribuirse a la persona del Verbo. Una indicación genérica, en el mismo sentido, puede leerse en el comentario al profeta Zacarías, (II, 3; PL. 168, 731c): la humanidad de Cristo recibe la consumación de sus perfecciones después de la resurrección, precisión ya conocida por otros escritos teológicos, contrarios al progreso sapiencial efectivo de Cristo.

### 3. *Un texto sobre la ignorancia.*

La exégesis anterior está en armonía con otro comentario del *De operibus Spiritus sancti*, en el que el autor atribuye expresamente a Cristo hombre la ignorancia. Que la humanidad asumida, dice, posea la plenitud del Espíritu santo no significa que esté en posesión de la plenitud del saber. Lo demuestra, cuando explica el significado del texto: "sólo el Padre conoce la fecha del último día"<sup>12</sup>. Después de distinguir tres modos en el saber, concluye que conviene restringir a las tres divinas personas la noticia si no de la fecha, sí, al menos, de las circunstancias de dolor y de tristeza que la acompañan. Excluye nominalmente a Cristo en cuanto hombre de este conocimiento. "Filius", dice, se entiende aquí: Cristo en cuanto hombre, quien representa, además, a toda la familia humana<sup>13</sup>.

Lo que llevamos expuesto nos permite concluir que la inteligencia humana de Cristo —que no poseía todo el saber— podía enriquecerse progresivamente con la adquisición de nuevas verdades.

### 4. *Contradicción o contexto diferente.*

Esta conclusión está, no obstante, en desacuerdo con lo que el mismo autor enseña en otros lugares de sus escritos. Comentando las palabras del Eclesiastés: *Fui grande, más que cuantos antes de mí fueron en Jerusalén, conservando mi ciencia*<sup>14</sup>, afirma que sólo en Cristo Jesús, en quien residía corporalmente la plenitud de la divinidad<sup>15</sup>, se verificaron plenamente; ya que únicamente él poseía la sabiduría sin limitación alguna. Añade, haciéndose solidario de una exégesis común en su época, que el texto de San Lucas, al describir la infancia del Salvador<sup>16</sup>, no constituye

(12) Cfr. Mc. 13, 32.

(13) Después del siguiente título: "quomodo is qui plenus est Spiritu sancto in quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter, aliquid nescire dicatur...", añade: "...Dies autem illa tantae erit irae, tantae calamitatis et miseriae, tantae tribulationis et angustiae, quantum nemo unquam ullo potest, potuit, poterit experimento praescire... neque Filius in toto suae passionis vel mortis agone. Perspicuum quippe est quod Filium, id est seipsum, secundum quod homo est, pro omni posuerit homine, quia non dixit, neque angeli in coelo, neque homines in terra, sed *neque angeli in coelo*, inquit, *neque Filius*. Relinquitur ergo quod ait, *nisi solus Pater*, id est ac si dixisset, nisi solus Deus unus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus..." (I. I, c. 29; PL. 167, 1600c, 1601d-1602a). Se excluye de la inteligencia del hombre asumido no sólo el conocimiento-experiencia de los terrores del último día, lo cual es evidente; sino, además, el conocimiento-noticia, que se reserva a las personas divinas.

En otro lugar del mismo tratado se habla de la presencia en Cristo hombre del "sentido plenario de la sabiduría sustancial" (I. II, c. 1, *ibid.*, 1605ab); pero se trata, en realidad, de una sabiduría de orden moral.

(14) 2, 9.

(15) Cfr. Col. 2, 9.

(16) Lc. 2, 52.

una prueba en sentido contrario, puesto que el evangelista habla de un crecimiento en sabiduría, según las apariencias<sup>17</sup>.

Propone la misma doctrina, cuando afirma que la humanidad de Cristo recibió, desde el instante de la encarnación, la plenitud del Espíritu y de los dones divinos. Ruperto no señala limitación alguna, y sabemos que las anteriores expresiones, en el lenguaje de la época, reclaman para el hombre asumido un conocimiento omnisciente<sup>18</sup>.

¿Existe contradicción en el pensamiento del abad de Deutz, Hemos aportado textos que, además de exigir una dualidad de conocimiento en Cristo, descubren en la humanidad asumida un estado de ignorancia. Otros, por el contrario, excluyen formalmente esta imperfección de la inteligencia de Cristo hombre, para concederle al mismo tiempo la omnisciencia. No debemos ver, sin embargo, necesariamente, un signo de contradicción en ellos, como sucederá en san Bernardo, lo cual provoca en él una retractación. Ruperto de Deutz, que practicaba, a la vez, la independencia ideológica y el intervencionismo doctrinal, no era, sin embargo, un teólogo dogmático o sistemático, no conocía bien las leyes de la dialéctica; y esto ya es suficiente para comprender la discontinuidad que se advierte en algunos de sus escritos en relación con el tema que tratamos. Su eclecticismo justifica el que no adoptara siempre idéntica solución en cada uno de los problemas estudiados. Por último, la fidelidad a la tradición bíblico-patristica —que cuenta con textos favorables al progreso sapiencial efectivo de Cristo— y la influencia de la exégesis contemporánea, son elementos que justifican la doble solución del teólogo de Deutz<sup>19</sup>.

(17) Después de explicar que el Eclesiastés contiene una doctrina y unas enseñanzas superiores a las del filósofo Demócrito, añade: "Quod vero dicit, *sapientia perseveravit mecum*, non de plenitudine, sed de parte intelligitur. Solus enim Dominus noster Iesus Christus sine diminutione sapientiae sapiens fuit; quia sicut ait Apostolus: *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* (Col. 2, 9). Crescere autem perfecto nihil potest, pleno nihil deest. Quamvis enim de illo scriptum sit: *Proficiebat Iesus aetate et sapientia apud Deum et homines* (Lc. 2, 52); profectus iste non secundum se, sed secundum eos quibus proficere videbatur dictus est. Ostendebat enim quotidie per partes sapientiam de qua sine incremento plenus erat". (*In librum Ecclesiastes commentarius*, II, 4-11; PL. 168, 1214d-1215a).

(18) Cristo, que poseía la plenitud del Espíritu, lo comunica parcialmente a sus discípulos: "...qui in ipso est, non ad mensuram sicut in quolibet sanctorum, sed sicut ait Apostolus, quia "in ipso habitat plenitudo divinitatis corporaliter" (Col. 2, 9). En el simbolismo de la paloma, que en el momento del bautismo descendió sobre Cristo, encuentra una confirmación de las anteriores palabras: "Spiritus sanctus huic non ad mensuram datus est, sed totus in ipso est, totus in ipso manet cum omnibus donis suis, sicut corporalis species columbae tota in eum descendit cum omnibus suis membris... Denique si de natura eius humana recogitet aliquis, certum est, quia manet in ea Spiritus sanctus ab initio conceptionis..." (*De glorificatione trinitatis et processione sancti Spiritus*, VI, 3. PL. 169, 120d, 121a). Ver también *In Zachariam*, II, III (PL. 168, 726ab).

(19) La falta de continuidad que se observa en algunos escritos patristicos a propósito de la exégesis de Lc. 2, 52, se repite, por ejemplo, en los comentarios de Beda el Venerable. Ver *Himilia 19 post epiphaniam*, edic. de D. HURST, *Beda venerabilis opera*, III, en "Corpus Christianorum latinorum", n.º 122, Tournai, 1955, p. 139 (PL. 94, 67cd), donde enseña una doctrina distinta de la que expone en

De todos modos, no carece de interés señalar estos textos de la primera mitad del siglo XII, los cuales, aunque son de valor limitado, al no formar parte de un contexto destinado al estudio del saber de Cristo hombre, vienen o modificar o restringir oportunamente el significado unilateral y excesivo de otros textos de la época, que atribuyen a la humanidad asumida las perfecciones divinas.

## II. — BERNARDO DE CLARAVAL

Bernardo de Claraval (1091-1153), principal responsable del movimiento cisterciense<sup>20</sup>, representa en la historia del monaquismo la culminación de un modo de teologar que hoy llamamos teología "monástica" o "tradicional"<sup>21</sup>. No escribió un tratado de cristología propiamente dicho. Para conocer sus teorías cristológicas, es necesario acudir a sus *Sermones* y al libro V *De consolatione*<sup>22</sup>. La explicación que hace de la unión hipostática

*In Lucae evangelium expositio*, I, ii, 52, edic. de D. HURST, loc. cit., I, n.º 120, p. 74 (PL. 92, 350d).

(20) Ver *Saint Bernard -et l'Ordre cistercien*, en "Mélanges Saint Bernard". "XXIVe Congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes" Dijon, 1953, p. 225-308.

(21) Este modo de "teologar", que se define como un "chercher avant tout dans la foi une courrature de vie spirituelle" (cfr. I. HAUHERR; *Spiritualité monacale et unité chrétienne*, en "Orientalia analecta christiana" 153 [1953] 26), ha sido particularmente estudiado por Dom J. Leclercq. En su estudio, *Théologie traditionnelle et théologie monastique*, en "Irénikon" 37 (1964) 50-74, resume y completa los numerosos trabajos anteriormente publicados sobre este tema. Sin embargo, no todos los especialistas del medioevo teológico aceptan este modo de "teologar" como una realidad distinta de la Escolástica incipiente.

San Bernardo no es un "scholasticus" en el sentido estricto de la palabra. Sus escritos son, más bien, una reflexión espiritual y mística; pero contienen también una teología y una filosofía, que influyeron en el pensamiento medieval. Ver J. CHATILLON, *L'influence de Saint Bernard sur la pensée scholastique au XIIIe et au XIIIe siècle*, en "Saint Bernard théologien". "Actes du Congrès de Dijon, 15-19 sept. 1953", en "Analecta sacri ordinis cisterciensis" 9 (1953) 268-288; E. BERTOLA, *San Bernardo e la teologia speculativa*, Padova, 1959, 149 p.; F. A. VAN DEN HOUT, *S. Bernard philosophe*, Abdij, Westmalle, 1951, 31 p.

La suma, aún inédita, *Tenet fidei christiane religio unum solummodo esse deum: CIm 4600, ff. 68r-72v*, en la que se dedica un amplio comentario al tema del saber de Cristo hombre (ff. 70vb-71ra), no pertenece al abad de Claraval, no obstante la atribución, de mano posterior, que se lee al principio: "Bernardi abbatis sententie" (f. 68r). Esta suma es una recomposición de la *Introductio in theologiam* de Abelardo y de la *Summa sententiarum*. Ver H. WEISWEILER, en "Scholastik" 9 (1934) 346-371.

(22) Este trabajo lo ha realizado A. VAN DEN BOSCH: *Pré-supposés à la christologie bernardine*, en "Citeaux in de Nederlanden" 9 (1958) 5-17; 85-105; *Le mystère de l'incarnation chez Saint Bernard*, *ibid.* 10 (1959) 85-92, 165-177, 245-267; *Dieu rendu accessible dans le Christ d'après Saint Bernard*, en "Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum" 21 (1959) 185-205; *Dieu devenu connaissable dans le Christ d'après Saint Bernard*, *ibid.* 22 (1960) 11-20; *Le Christ, Dieu devenu imitable d'après Saint Bernard*, *ibid.* p. 341-355. Al mismo autor se debe una revisión crítica de las recientes interpretaciones de la cristología bernardina: *The christology of St. Bernard: a review of recent work*; en "Citeaux in de Nederlanden" 8 (1957) 245-251.

—entendida más bien en un sentido dinámico—, no se identifica con ninguna de las tres famosas opiniones, aunque se aproxima a la explicación de Hugo de San Víctor <sup>23</sup>.

Según el Abad de Claraval, la plenitud divina que corresponde a la naturaleza asumida, implica también una plenitud sapiencial. Sin embargo, las afirmaciones de que disponemos, son demasiado genéricas y no nos permiten descubrir el pensamiento exacto del teólogo cisterciense <sup>24</sup>.

1. *El "didicit" de Hebreos, 5, 8.*

De san Bernardo nos interesa particularmente su testimonio acerca del conocimiento "experimental" del Salvador. Para él, el hombre asumido es no sólo objeto de nuestra adoración, sino también modelo y ejemplo a seguir. En el *De gradibus humilitatis et superbiae tractatus* explica cómo el Salvador, asumiendo nuestras debilidades, sufriendo y padeciendo, aprendió la misericordia y la obediencia, aprendió a compadecerse de los mortales, sus hermanos. Este conocimiento aparece contrapuesto al conocimiento esencial del Salvador y se explica como una prolongación del mismo: aquello que conocía naturalmente por su sabiduría eterna, lo aprendió nuevamente según una experiencia temporal <sup>25</sup>.

El "didicit" de que se sirve san Pablo, cuando trata de la obediencia de Cristo <sup>26</sup>, encierra para el teólogo cisterciense un sentido técnico. No no refiere, según él, al provecho de que la Iglesia puede sacar de las enseñanzas y sufrimientos de Cristo, sino que significa una actividad propia del hombre asumido. Según la terminología adoptada, no se explica el "didicit" en función de los miembros del cuerpo místico —la Iglesia—, como algunos lo entienden, al comestarse a *Lucas 2, 52* <sup>27</sup>, sino en función de la cabeza del cuerpo místico —Cristo— <sup>28</sup>.

Describe esta experiencia como una actividad connatural del Salvador, como una manifestación psicológica de la humanidad asumida <sup>29</sup>. Su fi-

(23) Ver A. VAN DEN BOSCH, *Le mystère de l'incarnation chez Bernard*, en "Cîteaux in de Nederlanden" 10 (1959) 1 5-177.

(24) *Ibid.*, p. 245-267.

(25) Para tener un corazón misericordioso y saber compadecerse de los demás, explica Bernardo, es preciso conocer previamente las miserias humanas, a ejemplo de Cristo, "qui pati voluit ut compati sciret, miser fieri ut misereri disceret, ut quomodo de ipso scriptum est: *Et dedit ex his quae passus est obedientiam* (cfr. Heb. 5, 8), ita disceret et misericordiam. Non quod ante misereri nesciret, cuius misericordia ab aeterno et usque in aeternum; sed quod natura sciebat ab aeterno, temporaliter didicit experimento" (III, 6, edic. de J. LECLERCQ, H. M. ROCHAIS, en "Editiones cistercienses", Roma, 1963, p. 21; PL. 182, 945ab.

(26) Cfr. Heb. 5, 8.

(27) Esta es la exégesis común durante toda la primera mitad del siglo XII.

(28) III, 7-8 (*loc. cit.*, p. 21-22; col. 945b-946ab).

(29) III, 12 (*loc. cit.*, p. 25-26; col. 948ac).



nalidad no consiste en perfeccionar a Cristo hombre en su conocimiento esencial, sino en hanerlo semejante a los demás mortales<sup>30</sup>.

## 2. *Conocimiento experimental y soteriología.*

Es importante constatar que los primeros testimonios referentes a la ciencia experimental de Cristo, están condicionados por la finalidad soteriológica de la actividad el Salvador<sup>31</sup>. Este aspecto aparecerá de manifiesto en los escritos de Ricardo de San Victor, relativos al mismo tema<sup>32</sup>.

### *Experiencia sapiencial*

Al nombrar esta actividad del hombre asumido, emplea el abad de Claravel las formas verbales "scire", "didicere" y las formas sustantivadas "experientia", "experimentum"; nunca, el término "scientia"<sup>33</sup>. Quiere, tal vez, señalar de este modo la naturaleza específica del nuevo "saber" que no significa precisamente el paso de la ignorancia al conocimiento, sino el paso de un modo de conocer a otro distinto. Cristo no aprendía algo nuevo; experimentaba sólo, en cuanto hombre, algo que ya conocía, en cuanto Dios, desde la eternidad<sup>34</sup>.

(30) "quo quidem experimento non dico ut sapientior efficeretur, sed propinquior videretur, quatenus infirmi filii Adam, quos suos fieri et appellari fratres non dedignatus est (cfr. Heb. 2, 11), suas illi infirmitates committere non dubitent, qui sanare illas et posset ut Deus, et vellet ut proximus, et cognosceret ut eadem passus..." (III, 9, *loc. cit.*, p. 23; col. 946b).

(31) Todas sus manifestaciones, incluida la actividad intelectual, tienen una finalidad soteriológica. Dice Bernardo en un pasaje del *Sermón 20 sobre el Cantar de los cantares*: "Licet vero donum et magnum donum Spiritus sit istiusmodi erga carnem Christi devotio, carnalem dixerim hunc amorem, illius utique amoris respectu, quo non tam Verbum caro iam sapit quam Verbum sapientia, Verbum iustitia, Verbum veritas, Verbum sanctitas, pietas, virtus, et si quid aliud, quod sit huiusmodi, dici potest. Et haec omnia nempe *Christus, qui factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia, et sanctificatio, et redemptio*" (cfr. 1 Cor. 1. 30). (V, 8, edic. de J. LECLERCQ, D. H. TALBOT, H. M. ROCHAIS, en "Editiones cistercienses", Roma, 1957, p. 120; PL. 183, 870).

Gilberto de Hoilandia o de Swineshead († 1172) prosigue el comentario, incompleto, de san Bernardo —que termina otro cisterciense, Juan de Ford († 1220)—, y en el sermón 8.º dedica un estudio al conocimiento del alma de Cristo (PL. 184, 47d-52c). Pero, este documento pertenece ya a la seiunda mitad del siglo XII.

(32) Este victorino, que desempeñó una importante actividad teológica, particularmente durante los años que duró su priorato (1162-1173), es el primero que habla del conocimiento experimental de Cristo en un sentido técnico. Lo llama "ciencia humilde del Emmanuel" y "conocimiento per experientiam", y lo relaciona con la misión soteriológica de Cristo. Ver *De Emmanuele*, I, 15-29 (PL. 196, 624d-634b); II, 16-24 (*ibid.*, 650a-659b).

(33) "...sicut miseriam vel subiectionem expertus non erat, sic misericordiam vel obedientiam non noverat experimento. Sciebat quidem per naturam non autem sciebat per experientiam... Per quam tamen experientiam, non illi, ut dixi, scientia, sed nobis fiducia creveit..." *De gradibus humilitatis...*, III, 9, (*loc. cit.*, p. 23; col. 946cd).

(34) "Non ergo debet absurdum videri, si dicitur Christum non quidem aliquid scire coepisse, quod aliquando nesciverit, scire tamen alio modo misericordiam ab aeterno per divinitatem, et aliter in tempore didicisse per carnem" (III,

### 3. *¿Ignorancia en Cristo hombre?*

Al tiempo que describe el conocimiento experimental, propone Bernardo una opinión, según la cual existiría ignorancia en el hombre asumido. Adopta, por ello, un lenguaje parecido al que utiliza Ruperto de Deutz, al comentar el texto de *Marcos* 13, 32. Interepretando en sentido realista las palabras de la Escritura, admite que, al menos por lo que se refiere a la fecha y circunstancias del final de los tiempos, la inteligencia de Cristo hombre estaba sujeta a ignorancia. Esta tesis no la propone de modo directo, sino que la exégesis consiste más bien en demostrar que la ignorancia de que habla el texto sagrado, afecta a la naturaleza asumida y no a Cristo en cuanto Dios. Es evidente para él que el "Filius" —de quien se dice que desconoce lo que Dios tiene dispuesto para los últimos días— se identifica con el hombre asumido. Sus palabras en este punto no dejan lugar a duda. El conocimiento "carnal" o humano de Cristo no era, pues, omnisciente<sup>35</sup>.

No tardó en renunciar a esta exégesis que él mismo calificará de parcialmente errónea, en lo que se refiere a la naturaleza asumida. Quiso enmendar el texto por él escrito, pero ya era tarde. Se había difundido ampliamente a través de numerosas copias. Para remediarlo, no le quedaba otra solución, sino formular una retractación por escrito; lo cual hizo en una breve declaración que se encuentra publicada indediatemente antes del tratado *De gradibus humilitatis*<sup>36</sup> De todos modos, la retractación deja intacta la doctrina expuesta acerca del conocimiento experimental del hombre asumido.

### III. — AELRED DE RIEVAULX

Otro cisterciense, de nombre Aelred de Rievaulx (1110-1167)<sup>37</sup>, en su escrito: *Cum factus esset Iesus annorum duodecim*<sup>38</sup> que sigue una co-

10, *loc. cit.*, p. 23; col. 946d-947a). En éste y en los anteriores comentarios prescinde del conocimiento innato o *per naturam* de Cristo hombre.

(35) "Denique, ut intelligas quod illa tantum cognitione, quae per carnem fit, se llium diem nescire perhibuerit, vigilanter respondens, non ait: "Nec ego scio", sed *nec ipse*, inquit, *Filius hominis scit* (cfr. Mc. 13, 32). Quis est *Filius hominis*, nisi nomen assumptae carnis? Quo siquidem nomine intelligi datur, quia dicens se aliquid nescire, non iuxta quod Deus est, sed secundum hominem loquitur..." (III, 11, *loc. cit.*, p. 24-25. col. 947bd).

(36) "*Retractio*: ...Sed quia talem errorem meum multo post, quam a me idem libellus editus et a pluribus iam transcriptus fuit, deprehendi, cum non potui per tot iam libellos spersum persequi mendacium, necessarium credidi confugere ad confessionis remedium" (*loc. cit.*, p. 15; col. 939-940).

(37) Nace en Hexham (Yorkshire) el año 1110. Desde el 1147 hasta la fecha de su muerte, el 12 de enero de 1167, ejerce funciones de abad en Rievaulx. Ver F. M. POWICKE, *The life of Aelred of Rievaulx, by Walter Daniel, translated from the latin with introduction and notes...*, London, [1963], p. xxxiv. A. Hoste en su estudio: *Bibliotheca aelrediana. A survey of manuscripts, oll catalogues, editions and studies concerning St. Aelred of Rievault*, Steenbrugge-La Haye, 1962, 206 p., presenta un repertorio bibliográfico completo sobre el autor cisterciense.

(38) Edición crítica de Dom A. HOSTE, *Aelred de Rievaulx, "Quand Jésus eut douze ans..." Introduction et texte critique de Dom Anselme Hoste. Traduction*

riente espiritual de devoción a la humanidad de Cristo, habla del progreso sapiencial de la naturaleza asumida. Comienza diciendo que esta cuestión ha provocado numerosos comentarios, de acuerdo con la variedad de opiniones existentes<sup>39</sup>. Pero, al final, cuando se pregunta si al progreso real en edad corresponde en Cristo un progreso sapiencial efectivo, renuncia a dar una solución personal<sup>40</sup>. Su finalidad no es esta, nos advierte. Dirigiéndose a su joven interlocutor, le dice: "tú, hijo mío, no busques las cuestiones sino la devoción"<sup>41</sup>.

En el *Sermón de la anunciación*, comentando el texto de *Isaías* 7, 15, no interpreta el alimento destinado al Mesías como un conocimiento experimental en el sentido técnico dado por Ricardo de Sna Víctor, que lo designa *ciencia humilde, per experientiam*<sup>42</sup>. Aelred se sitúa en una problemática distinta. Cristo es Dios y es, por consiguiente, imposible atribuirle un cambio o crecimiento sapiencial. El "ut sciat" del texto sagrado no significa un aprendizaje en Cristo, sino la manifestación de su sabiduría. En la misma Escritura encuentra Aelred la confirmación de su exégesis alegórica. Dios, que no puede pasar de la ignorancia a la sabiduría, afirma, sin embargo: *...ahora he comprobado que eres temeroso de Dios*; es decir: "he hecho saber a los demás algo que estaba oculto"<sup>43</sup>. En conclusión, el conocimiento *per experientiam* de Cristo se reduce a solas las apariencias.

En lo referente a la perfección extensiva del saber, el abad de Rievaulx parece hacerse solidario de la tesis "maximalista" que atribuye a Cristo hombre la omnisciencia divina<sup>44</sup>. La unión con la persona del Verbo proporciona a la naturaleza humana una actividad intelectual perfecta que es, al menos, equiparable, si no idéntica, a la sabiduría increada. Para Aelred, como para Hugo de San Víctor, lo que conviene a Dios naturalmente, se debe afirmar de Cristo hombre<sup>45</sup>.

---

*française de Joseph Dubois*, (Sources chrétiennes, 60), Paris, 1958, 132 p. Fue compuesto este tratado entre los años 1153-1157, siendo ya abad de Rievaulx (ver F. M. POWICKE, *op. cit.*, p. xcvi).

(39) "De his quae sequuntur: Iesus proficiebat sapientia, aetate et gratia coram Deo et hominibus, multi multa dixerunt, et diversi diversa senserunt, de quorum sententiis non est meum iudicare" (edic. de A. HOSTE, *op. cit.*, 2, p. 68).

(40) "...et veram hominis habuisse naturam, in qua potuit proficere aetate. Utrum autem sapientia, ipsi viderint qui de huiusmodi contendere norunt" (*ibid.*).

(41) *Ibid.*, p. 68-69.

(42) Ver supra, p. 45, n. 32.

(43) "...Butirum et mel... scire faciat" *In annunciatione dominica*, edic. de C. H. TALBOT, *Sermones mediti B. Aelredi abbatis rievallensis*, "Series scriptorum S. Ordinis cisterciensis", Roma, 1952, p. 93.

(44) "Mihi sufficit scire et credere Dominum Iesum, ex quo in unam cum Deo est assumptus personam, perfectum fuisse Deum, ac per hoc perfectam sapientiam..." (*ibid.*, p. 38).

(45) "et quidquid de Deo secundum substantiam dici potest, de Christo potuisse dici, etiam cum in utero esset matris, non ambigo" (*ibid.*). Cfr. H. SANTIAGO-OTERO, *La sabiduría del alma de Cristo según Hugo de San Víctor*, en "Rech Théol Anc Med" 34 (1967) 148-151.

En pocas palabras, el testimonio de Aelred de Rievaulx no es válido para atribuir a la humanidad asumida una actividad intelectual propia *secundum experientiam*. Los escritos de Arnaldo, abad de Bonneval durante los años 1144 al 1154 <sup>46</sup>, tampoco nos descubren nada nuevo en este sentido. El escritor cisterciense habla de una sabiduría moral y de un conocimiento, en Cristo hombre, que abarca la totalidad de las cosas existentes <sup>47</sup>.

### Conclusión

Los escasos comentarios que nos ofrecen los escritos salidos de las escuelas claustrales, son todavía imprecisos y no forman parte, en la mayoría de los casos, de un contexto destinado a discutir el tema de la actividad sapiencial del hombre asumido. Son, sin embargo, los únicos testimonios de la primera mitad del siglo XII favorables a la teoría de un conocimiento experimental en Cristo. Por ello deben tenerse en cuenta, al hacer la historia de esta cuestión.

HORACIO SANTIAGO-OTERO

---

(46) Ver J. LECLERQ, *Ecrits monastiques sur la Bible aux XIe-XIIIe siècles*, en "Mediaeval Studies" 15 (1953) 96-97.

(47) "Sapientiam quippe habuit (Christus), quia Patris voluntati per omnia obediendum esse sapuit. Habuit et scientiam, quia nihil praesens, nihil praeteritum, nihil futurum, sive in humanis, sive in diabolicis, sive in angelicis, sive in divinis rebus, eum latuit". *Libellus de donis Spiritus sancti*, c. x (PL. 189, 1603a). *El Liber de cardinalibus operibus Christi* contiene solamente afirmaciones genéricas relativas a la perfección sapiencial de la humanidad asumida (ver *ibid.*, 1629d, 1642a).