

Atanasio: teólogo, exégeta y maestro de espiritualidad Aspectos de su «Carta a Marcelino»

Athanasius: Theologian, Exegete, and Spiritual Teacher Aspects of his «Letter to Marcellinus»

Capboscq, Alberto C

Alberto C Capboscq
albertosdb@gmail.com
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino,
Argentina

Revista Teología
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los
Buenos Aires, Argentina
ISSN: 0328-1396
ISSN-e: 2683-7307
Periodicidad: Cuatrimestral
vol. 59, núm. 137, 2022
revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 08 Agosto 2021
Aprobación: 04 Noviembre 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8004530003/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p30-58>

Resumen: El artículo presenta una mirada al escrito de Atanasio «Carta a Marcelino, sobre los Salmos», destacando su estructura, el curso de su argumentación y algunos elementos de su exégesis y de su pensamiento teológico que fundamentan su discurso. En particular se evidencia la relación de los Salmos con el conjunto de las Sagradas Escrituras, así como su relevancia para la vida espiritual del creyente. La intención es llamar la atención sobre aspectos menos conocidos de la espiritualidad de este Padre de la Iglesia.

Palabras clave: Atanasio, Salmos, Exégesis patristica, Oración, Espiritualidad.

Abstract: The article presents a look at Athanasius's writing «Letter to Marcellin, on the Psalms», highlighting its structure, the course of his argumentation and some elements of his exegesis and his theological thought that support his discourse. In particular, the relationship of the Psalms with the set of Sacred Scriptures is evidenced, as well as their relevance for the spiritual life of the believer. The intention is to draw attention to lesser known aspects of the spirituality of this Father of the Church.

Keywords: Athanasius, Psalms, Exegesis Patristic, Prayer, Spirituality.

En los ambientes cristianos de nuestras latitudes, si se conoce algo de Atanasio de Alejandría (ca. 295–373), ordinariamente se trata de aquello que guarda relación con su rol de paladín de la fe ortodoxa: tanto en su carácter de apologeta y teólogo de la confesión de fe del Concilio de Nicea (325), como su tenaz oposición al Arrianismo, o su desempeño como «político» eclesial, que tuvo padecer y enfrentar la creciente interferencia de los emperadores en la vida de la Iglesia. También se lo conoce como el autor de la «Vida de san Antonio» que, por haber resultado «el best seller de la antigua literatura cristiana», hizo que este Padre tuviera un inmenso influjo en el desarrollo de la vida monástica tanto en Oriente como en Occidente. [1] Otros aspectos de su figura y actividad no nos son tan familiares incluso, a veces, en ámbitos académicos, como por caso su exégesis y, quizás menos aún, su valioso aporte a la espiritualidad cristiana en general, más allá del texto recién mencionado sobre el gran «abad» y amigo suyo.[2]

Es en tal suerte de vano en los trazos de su perfil que quieren inscribirse las siguientes consideraciones. Efectivamente, al presentar aquí uno de los textos menos estudiado de este autor, quisiera despertar la

curiosidad del lector por tales dimensiones menos «populares» de tan grande personalidad cristiana del siglo IV. Para lo que me valgo de su «Carta a Marcelino»: un trabajo relativamente breve, en el que Atanasio comparte con dicho interlocutor, no muy fácil de individuar, las enseñanzas de un «diligente anciano» (cf. 1; PG 27,12A), igualmente ignoto, sobre el sentido, valor y modo de emplear los Salmos en la oración.[3]

La floración de comentarios a los Salmos en el s. IV atestigia el hondo ascendente de los mismos en las comunidades cristianas no sólo monásticas:[4] «los Salmos estaban en todos lados». [5] El destinatario de la Carta del pastor egipcio es un testimonio de ello. Efectivamente, sumido en una complicada situación de salud, recurre al trato asiduo con la Escritura, «pero más intensamente al Libro de los Salmos» (1; PG 27,12A), y ante las dificultades que encuentra en el uso de esos textos, consulta a Atanasio, brindándole así a éste la ocasión de dar forma a un profundo y a la vez que muy simpático ensayo exegético-espiritual, que gozó de amplia difusión en la Antigüedad. [6]

A continuación, quisiera presentar el esquema general de ese material, de modo que el lector pueda formarse una idea somera del mismo.[7] Luego, al ir comentando algunas de sus partes, buscaré destacar elementos del planteo del autor que estimo sugerentes, para incitar a entretenerse con el mismo más en su rol de exégeta y maestro de espiritualidad cristiana.

Presentación

Una lectura somera de la Carta ya permite reconocer que se trata de un texto bien articulado. Y así cabe señalar que presenta: primero, lo común de los Salmos con toda la Sagrada Escritura (cf. 3–8; PG 27,12C–17C), luego lo específicos de los mismos, subrayando su aplicabilidad a la vida cristiana (cf. 10–26; PG 27,20B–37C), para culminar con consideraciones acerca del hecho de tratarse de piezas cantadas (cf. 27–29; PG 27,37C/D–41C). Asimismo, si se mira el texto con una sensibilidad más exegética, se puede decir que la Carta se detiene primero en aspectos exegéticos generales de dichos materiales bíblicos (cf. 2–13; PG 27,12B–25B), enfatizando su dimensión profética (cf. 5–8; PG 27,13C–17C) y después atiende a su posible uso espiritual (cf. 14–27; PG 27,25C–40B). En relecturas más esmeradas se advierte una estructuración mucho más cuidada de sus contenidos, que permite vislumbrar la hondura y solidez de las convicciones exegéticas, teológicas y espirituales de Atanasio. Propongo la siguiente división del material en cuatro grandes secciones, enmarcadas por la correspondiente introducción y conclusión: la Escritura y los Salmos (cf. 2–13; PG 27,12B–25B), el uso de los Salmos (cf. 14–26; PG 27,25C–37C), su carácter musical (cf. 27–30; PG 37C/D–41D) y la eficacia del empleo de tales textos (cf. 31–33; PG 27,41D–45C). Más detalladamente:

1. Introducción (1; PG 27,12AB)
2. Los Salmos en las Sagradas Escrituras (2–13; PG 27,12B–25B):
 - a. consideraciones formales (2–8; PG 27,12B–17C)
 - b. consideraciones de fondo (9–13; PG 27,17D–25B)
3. El uso de los Salmos (14–33a; PG 27,25C–41D)
 - a. aspectos generales (14–27a; PG 27,25C–37D)
 - b. aspecto musical (27b–29; PG 27,37D–41D)
 - c. utilidad (30–33a; PG 27,42C–45B)
4. Conclusión (33b; PG 27,45BC)

Consideraciones sobre el texto

Respecto de la introducción

La breve introducción nos ofrece alguna información, no mucha, del destinatario de la misiva: Marcelino. [8] Se trata de un conocido de Atanasio, que procura llevar adelante una cuidada vida espiritual (áskesis), incluso en su situación presente, aquejado por problemas de salud, al parecer, serios. Precisamente se habla de «múltiples padecimientos» por su «enfermedad», de los que el Alejandrino sabe, además de por la carta, por el portador de la misma. Aún en esa circunstancia, Marcelino se dedica con asiduidad a leer la Escritura, en especial los Salmos: «Conociendo de parte de quien traía tu carta cómo, en efecto, vives incluso en la

enfermedad, vine a saber que te ocupas con toda la divina Escritura, pero más intensamente con el Libro de los Salmos y disputas tratando de captar el sentido que tiene cada Salmo» (1; PG 27,12A).

El pastor revela su empatía con tal propósito y busca satisfacer las consultas que se le hacen, evocando lo que en una oportunidad le enseñó a su vez «un anciano», al parecer también asiduo de tales cosas (philóponos – cf. 1; PG 27,12A). No es mucho más lo que se sabe de este personaje, que la especialista Marie-Josèphe Rondeau tiene por «una ficción literaria» que enmascara al mismo Atanasio, cosa bien posible.[9] Lo que sí es claro es que el Alejandrino estima que su enseñanza es, no sólo razonable, sino también sugerente y útil: «quiero escribirte también a ti lo que precisamente aquél, asiendo en su mano el Salterio, me expuso detalladamente. Pues hay cierta gracia y fuerza persuasiva en lo razonable de su relato» (1; PG 27,12A).

Acerca de los Salmos en las Sagradas Escrituras

Atanasio comienza la primera parte substancial de su texto ubicando el Libro de los Salmos en el conjunto de las Sagradas Escrituras, y lo hace desde dos enfoques: formal, evidenciando la relación de dichas piezas poéticas con las principales partes del Antiguo Testamento (cf. 2–8; PG 27,12B–17) y, luego, mirando las razones teológicas más hondas que entrelazan los mismos en la gran unidad-diversidad de la Biblia (9–13; PG 27,17D–25B). Y parte desplegando su convicción de que «los Salmos constituyen un verdadero compendio de todos los libros del Antiguo Testamento», como lo expresa atinadamente Carmelo Granado.[10] Y esto supone una relación de estos textos con el resto de la Escritura, a la vez que un elemento propio: «toda nuestra Escritura, oh hijo, tanto la Antigua como la Nueva, es inspirada por Dios y provechosa para la enseñanza, como está escrito, pero el Libro de los Salmos tiene cierta nota persuasiva propia» (2; PG 27,12B).

Entonces, como era habitual en la retórica antigua y también lo hará el mismo autor en sus «Exposiciones sobre los Salmos», [11] señala sucintamente los vínculos del Salterio Salmos con las principales partes del Antiguo Testamento en una suerte de «hipótesis», [12] a saber: los Salmos y el Pentateuco, el Triteuco, [13] los Libros Históricos y los Profetas (2; PG 27,12BC). Y cierra esta revisión somera con un corolario que destaca lo común y lo propio del Salterio y todo el Antiguo Testamento: «Pero el Libro de los Salmos, en verdad, es como un paraíso: conteniendo en sí las cosas de todos [los otros], las canta y, de nuevo, al salmodiar muestra con ello también lo que le es propio» (2; PG 27,12C). [14] También Ambrosio de Milán († 397) observa algo similar, al señalar en una oportunidad:

«La historia instruye, la ley enseña, la profecía anuncia, la corrección castiga, la moral persuade, en el Libro de los Salmos se propone todo, y hay como cierta medicina para la salvación humana: cualquiera que lea, tiene entonces el remedio que puede curar de modo especial la propia herida de su pasión» (Explicación de 12 Salmos 7,1 [CSEL 64,6,6]).

En los siguientes apartados de la Carta, Atanasio ofrece algunos detalles de lo que acaba de esbozar. Así, en el punto 3 (cf. PG 27,12C–13A), indica cómo lo relatado en el Pentateuco se refleja en algunos Salmos: la creación (Gn) en Sal 18(19), 23(24), y la travesía por el desierto (Ex, Nm, Dt) en Sal 77(78), 104(105), 105(106) 113(114). [15] En la sección 4 (cf. PG 27,13BC) hace lo propio con los Libros Históricos: respecto de lo narrado en Josué y Jueces, Sal 106(107); lo que hace a 1-2 Reyes, Sal 19(20), 18(19); en cuanto a Esdras, Sal 121(122), 125(126).

Más detallados son sus ejemplos en cuanto a la relación entre los Salmos y los Profetas (cf. 5–8; PG 27,13C–17C). Efectivamente, en continuidad con el Cristianismo de los tres primeros siglos, el maestro alejandrino tiene al salmista David por profeta, [16] de allí que abra toda esta sección sentenciando: «las cosas de los Profetas casi como que se indican en cada uno [de los salmos]» (5; PG 27,13C). Luego individua momentos del misterio del Salvador en relación a distintos Salmos, por ejemplo:

- su venida (cf. 5–6; PG 27,13C–16B): Sal 44(45), 49(50), 117(118);
- y en particular su encarnación y nacimiento de la Virgen (cf. 6; PG 27,16BC): Sal 44(45), 86(87);
- su pasión (cf. 7; PG 27,16C–17A): Sal 2, 21(22), 87(88), 137(138);
- su ascensión al cielo y su condición de juez universal (cf. 8; PG 27,17AC): Sal 23(24), 46(47); 71(72), 109(110);

- así como el anuncio de la salvación a todos los hombres (cf. 8; PG 27,17C): Sal 46(47), 71(72).

El corolario al final de tal detallada lista resulta claro: «estas cosas se cantan en los Salmos, pero en cada uno de los otros libros se preanuncian» (8; PG 27,17C).

Esta primera presentación de la interrelación de los Salmos y el resto de las Escrituras rezuma fuertes convicciones teológicas del autor, como por caso los ecos de su Cristología, al referirse a el nexo de esos cantos con los Profetas, y sobre lo que ya Marie-Josèphe Rondeau llamó la atención.[17] Pero es a partir del punto 9 de su Carta que Atanasio entreteje una argumentación que cimenta el Salterio con el conjunto de la Biblia desde diferentes perspectivas de su pensamiento, así se advierte:

- algunos alcances pneumatológicos (9–10a; PG 27,17D–20C);
- una argumentación antropológico-espiritual (10bc; PG 27,20C–21B);
- consideraciones desde el punto de vista del orante (11–12b; PG 27,21B–24D);
- un balance pneumatológico-cristológico (12c–13; PG 27,24D–25A).

Precisamente estima que se debe al Espíritu Santo la «sinfonía» (*symphonía*) que se da en toda las Sagradas Escrituras y de los Salmos en ella. Pero no se trata sólo de una concordancia sino de una suerte de perichóresis de autores y estilos:[18]

«... en cada libro de la Escritura se indican destacadamente las mismas cosas acerca del Salvador, esto es también algo declarado en todos ellos, así como la sinfonía misma del Espíritu. Pues tanto las cosas de los demás [libros] se pueden descubrir en él [el de los Salmos], y las que están en éste se pueden descubrir muchas veces en los otros. Pues también Moisés escribe una oda (cf. Ex 15) e Isaías canta (cf. Is 5,1–7) y Habacuc ora con una oda (Ha 3); y, de nuevo, en cada libro se pueden ver profecías y legislaciones e historias. Pues en todos está el mismo Espíritu, y conforme a la distribución que de Él ha llegado a darse en cada uno, cada uno sirve a la gracia que le fue dada y la completa (cf. 1 Co 12,4–11): ya si es profecía, ya si es legislación, ya si es la memoria de la historia, ya la gracia de los Salmos. Dado que es uno y el mismo Espíritu de quien precisamente son todas las distribuciones, aunque Él es indivisible por naturaleza, por eso por cierto está dado en cada uno, pero según los servicios se dan en cada uno las manifestaciones y distribuciones del Espíritu» (9; PG 27,17D–20A).

Tal es entonces la «gracia del Espíritu», que se descubre «en cada uno y en todos» los libros de la Biblia, también en el de los Salmos, de modo que éstos pueden desempeñar así un servicio para las necesidades particulares de cada orante:

«Que sea, entonces, común a todos [los libros de la Escritura] tal gracia del Espíritu, la que se descubra que llegó a haber en cada uno, y la misma en todos, como lo reclame lo que se necesita y lo quiera el Espíritu (cf. 1 Co 12,11) ... Y en verdad el Libro de los Salmos tiene también así, a su vez, cierta gracia propia y una nota destacada. Pues además de las otras [notas], en las que guarda relación y tiene en común con los demás libros, además tiene como propio esto maravilloso: tiene delineados y modelados en sí mismo los movimientos de cada alma y sus cambios y rectificaciones. De modo que, si alguien quiere, puede —como a partir de una imagen— tomarlos a partir de él y comprenderlos» (10; PG 27,20BC).[19]

Y de este modo Atanasio puede enunciar su siguiente argumentación, más antropológica, ya en formulación general (cf. 10bc; PG 27,20C–21B), como también en sus implicancias concretas para el orante (11–12b; PG 27,21B–24D). Efectivamente, como señala Carmelo Granado, el pasaje recién citado de la apertura del punto 10 de la Carta, propone mirar el Libro de los Salmos como «una especie de manual de psicología»:[20] porque, si toda la Escritura permite «conocer», ya prescripciones y prohibiciones, ya promesas y eventos (cf. 10; PG 27,20C), los Salmos ayudan a que el orante no vea tales cosas como informaciones por así decir «externas», sino que las «comprenda en sí mismo..., en su propia alma» (10; PG 27,20D). Y le ofrece, no sólo «una imagen de lo que él padece y lo que le aflige», sino más aún, le permite aprender «qué hacer y qué decir para curar su padecimiento» (10; PG 27,20D). De aquí resulta claro el «valor agregado» de dichos textos: su «aplicabilidad» (en el decir de John Behr).[21] Tal es la razón de su utilidad y de su cercanía al orante:

«Esto es extraordinario en los Salmos: en los demás libros [de la Escritura] lo que dicen los santos y acerca de lo que hablan, los que lo leen lo refieren a aquellos de quienes han sido escritos, como también los que lo escuchan se estiman a sí mismos como distintos de aquellos a los que se refiere el discurso y se disponen a imitar los hechos proclamados, en cuanto que los admiran y desean emularlos. Pero el que toma este Libro [de los Salmos] reconoce las Profecías acerca del Salvador como de costumbre, como en los demás escritos, con admiración y reverencia, pero otros Salmos los lee como propios, tampoco el que escucha, tanto como el que lee, se compunge y se dispone como dicen las palabras de las odas, como si fuesen propias» (11; PG 27,21BC).

Atinadamente observa Hermann-Josef Sieben que aquí «el punto de partida es una observación casi banal, por un lado, y una convicción fundamental, por otro».[22]

Y es entonces que, sin mayores precisiones, invoca al «bienaventurado Pablo» para confirmar el principio que acaba de establecer (cf. 10; PG 27,21C); bien cabe pensar que Atanasio está aludiendo a declaraciones del Apóstol como las de 2 Co 4,16, Flp 4,4, Ga 1,1. Pero en su rol de pedagogo de la fe de Marcelino, el autor pone más cuidado en ilustrar su aseveración con otros ejemplos de los Patriarcas y Profetas (cf. 11, PG 27,21C–24A): Moisés, Elías, Eliseo, Abraham. En efecto, son muchas las cosas que la Escritura cuenta de la relación de dichos personajes con Dios, aunque el lector no puede asumirlas sin más, directamente, como propias. Pero el caso de los Salmos es distinto:

«Pero el que en verdad lee los Salmos —esto es lo extraordinario—, más allá de las Profecías sobre el Salvador y los paganos, las demás cosas puede decirlas como palabras propias, y cada uno las canta como escritas acerca de él y no las recibe y las va recorriendo como diciéndolas acerca de otro o como significando a otro, sino que se dispone como si estuviera hablando él mismo acerca de sí mismo, y como haciendo él las mismas cosas dichas y las refiere a Dios, como hablando de sí mismo... Tanto el que guarda el mandamiento como también el que lo transgrede, el hecho de cada uno de los dos lo contienen los Salmos. Necesariamente que todo ser humano esté comprendido en los tales y tanto el que guarda el mandamiento como el que lo trasgrede diga las palabras que han sido escritas a cerca de cada uno» (11; PG 27,24AB).

Entonces el Alejandrino echa mano a la imagen del «espejo» para rotular este fenómeno.[23] Pero claramente no se trata sólo del reconocimiento de situaciones personales, sino que lo que se obtiene con ello es la transformación del orante: “un proceso de toma de conciencia y de reformación de sí mismo a la vez”. [24] Todo ello facilitado por esa suerte de reflejo externo:

«Y me parece que, para quien salmodia, tales [los Salmos] llegan a ser como un espejo: para comprenderse tanto a sí mismo como también los movimientos de su propia alma, y así, percibiéndolos, pueda exponerlos. Pues también el que escucha al que lee, acoge la oda que se va diciendo, como si fuera acerca de él y, ya sintiéndose reprobado por la toma de conciencia, compungiendo, se convertirá; ya escuchando acerca de la esperanza en Dios y del auxilio que llega a haber para los creyentes, se alegre como si le hubiese llegado la gracia y comienza a dar gracias a Dios» (12; PG 27,24BC).

Por eso Khaled Anatolios habla al respecto de proceso de «internalización recíproca» entre Dios y el ser humano, que tiene su fundamentación más profunda en el misterio del Hijo de Dios hecho hombre. En efecto, estima que Atanasio «tiende a ver el significado de la encarnación en términos que hacen a la presencia y al poder divinos “interiores” a la condición humana».[25] Y esta lógica se advierte precisamente en el mismo texto de la Carta, cuando en el punto 13 se habla en tales términos, como se señalará aquí a continuación.

El pastor egipcio cierra esta parte tan enjundiosa de su misiva acerca de lo común y lo específico de los Salmos en el conjunto de las Sagradas Escrituras articulando el doble fundamento pneumatológico y cristológico que presentó, y señala, por un lado:

«Y así, en suma, cada Salmo ha sido dicho por y compuesto el Espíritu, de modo que en ellos —según se ha dicho antes— se puedan comprender los movimientos de nuestra alma, y todos ellos como si fuesen dichos acerca de nosotros, son nuestros como discursos propios, para memoria de los movimientos en nosotros y

para corrección de nuestra conducta. Pues lo que han dicho los que salmodian, estas cosas también pueden ser modelos y caracterizaciones para nosotros» (12; PG 27,24D).

Pero, además:

«Pero ésta, de nuevo, es la gracia del Salvador: pues hecho hombre por nosotros, el cuerpo, su propio cuerpo lo ofreció a la muerte por nosotros, a fin de liberar a todos de la muerte. Pero queriendo mostrar su propia forma de vida celestial y grata, la modeló en sí mismo, para que ya nadie sea engañado fácilmente por el Enemigo, teniendo como garantía para su seguridad la victoria contra el Diablo lograda por Él para nosotros» (13; PG 27,24D–25A).[26]

Hermann-Josef Sieben destaca cómo en este pasaje se observa el «doble motivo» de la encarnación en la Soteriología del autor, que sería: «por un lado, para entregar su cuerpo a la muerte expiatoria y, por otro, para regalarle al ser humano su forma de vida [“politeia”] ejemplar».[27] Y sintetiza este anclaje teológico de los Salmos, sentenciando: «en el Salterio ya es audible antes de la Encarnación, lo que se torna visible en la Encarnación».[28] Se trata entonces de un «orar soteriológico de los Salmos», como lo resume Thomas G. Weinandy.[29]

Efectivamente, es indudable que aquí laten —y no muy lejos de la superficie— muchos elementos del pensamiento dogmático de Atanasio: la articulación entre revelación y salvación (aspectos «epistemológicos» y «existenciales», según John Behr),[30] su comprensión de la encarnación con sus implicancias para el «nuevo nivel de intersubjetividad en la relación entre Dios y la humanidad» (como lo denomina Khaled Anatolios),[31] la relación tanto intratrinitaria como histórico-salvífica del Hijo y el Espíritu, y tantos otros.[32] Pero detenernos en ellos podría ofuscar el propósito de las presentes consideraciones que es sólo invitar a apreciar a este gran Padre desde otra perspectiva. Con todo, es bueno advertir que su profundidad dogmática está presente incluso en sus reflexiones exegético-espirituales, como no podía ser de otra manera.[33]

Sobre el empleo de los Salmos en la oración

Conforme al objetivo de esta Carta, de ofrecer una ayuda a Marcelino en su ocupación con los Salmos (cf. 1; PG 27,12A), Atanasio dedica la parte más amplia de su escrito a desarrollar una suerte de manual práctico para el rezo de los mismos (cf. 14–30; PG 27,25C–41D). Y abre este apartado con una imagen: la de quien ingresa al encuentro con un rey y necesita conocer las normas de etiqueta y protocolo a las que atenerse. Pero que ello no apunta a los aspectos externos del trato con Dios es lo que se señala inmediatamente:

«Pues así como quien ingresa ante el rey se dispone tanto en su aspecto como en sus palabras, para no ser expulsado como alguien burdo al punto de hablar, así a quien corre hacia la virtud y quiere comprender la forma de vida en el cuerpo del Salvador, el Libro divino le advierte primero a través de la lectura sobre los movimientos del alma y así, después, modela y enseña a los que van leyendo tales palabras» (14; PG 27,25C).

Evidentemente de lo que se trata en todo este apartado es de la vida del creyente: «toda la Escritura es un maestro de virtud y de fe verdadera, pero el Libro de los Salmos de algún modo tiene también la imagen del modo cómo conducirse en la vida» (14; PG 27,25C). Por eso los estudiosos de esta Carta hablan al respecto del alcance «terapéutico» del Salterio, en la comprensión del maestro alejandrino: Atanasio ofrece aquí una verdadera y cuidadosa «salmoterapia», para descubrir y curar las afecciones del cristiano.[34] Y ya una mirada a la articulación general del discurso permite advertir el cuidado que se pone en ello:

- introducción (14a; PG 27,25C);
- primera clasificación de los Salmos, aspecto formal (14b; PG 27,25D–28C);
- segunda clasificación, aspecto de contenido (15–26; PG 27,28C–37D);
- nota sobre el aspecto musical (27b–29; PG 27,37D–41C);
- acerca del uso de los Salmos (31–33; PG 27,42C–45B:
 - o razón (30; PG 27,42CD);
 - o eficacia (31–33a; PG 27,42D–45B).

La introducción (cf. 14a; PG 27,25C) deja claro que los Salmos ofrecen tanto el conocimiento de la situación personal: «imagen del modo de conducirse», «comprender la forma de vida», «advierten sobre los movimientos del alma», pero que a la vez proveen a la transformación de la misma: «modelan», «enseñan». He aquí el reflejo del aspecto cognoscitivo y existencial de la acción de la gracia, antes aludido:[35] su empleo en la oración apunta decididamente entonces a la internalización de tal gracia de Dios.[36] Y ya esto sugiere la doble mirada al conjunto del Salterio para establecer algún tipo de orden: formal (cómo se expresan) y de contenido (los movimientos interiores que descubren).

Atanasio ofrece así una primera orientación para la utilización de los Salmos en base a una especie de «rudimentaria crítica de la forma», a decir de Khaled Anatolios,[37] clasificándolos según se expresen como narración, oración, acción de gracias, conversación confesión, exhortación, profecía, descripción acusación, impetración... Y ofreciendo varios ejemplos en cada caso (cf. 14b; PG 27,25D–28C).[38]

El segundo ordenamiento de Salmos que presenta el maestro alejandrino a su amigo es en razón de buscar la forma adecuada de tratar con Dios las situaciones del alma del mismo orante:[39]

«En efecto, siendo tal el ordenamiento de los Salmos, es posible además, que quienes leen, descubran en cada uno... los movimientos y el estado de su propia alma, como también el modelo y la enseñanza para cada uno, y diciendo qué puede complacer al Señor, a través de qué palabras puede corregirse a sí mismo y dar gracias al Señor, para no apartarse hacia la impiedad al decir lo que está al margen de tales cosas» (15; PG 27,28C).

Se trata de un extenso apartado que, como bien observa Carmelo Granado, no está compuesto «para una lectura seguida, sino para saber dónde se puede investigar o buscar el Salmo que responda a ... [la propia] situación personal».[40] Y su utilidad en la Antigüedad parece probada ya por el hecho de encontrarlo integrado a las introducciones de la Biblia, como se señaló anteriormente.[41]

Si bien todo ese texto parece apuntar a «regular y coordinar las emociones y pasiones del alma, en orden a la “ecuanimidad”», guardando por ello muchos puntos de contacto con la «Vida de san Antonio» del mismo Atanasio,[42] lo que aquí resulta interesante —y, por momentos incluso curioso— es ver al amplio espectro de situaciones para las que sugiere Salmos, como por caso:

- al verse perseguido o asediado, y también querer prepararse a todo ello (cf. 1.17–20; PG 27,28D–29A.29BC.D.32AB.C);
- para dar gracias (cf. 15.17.19; PG 27,29A.19BC.32C/D);
- al sentirse conmocionado por alguien o experimentar la «inveterada envidia de los enemigos» ante la magnitud del mal en el mundo (cf. 16; PG 27,19AB);
- o, por el contrario, al contemplar la amplitud de la salvación en Cristo (16A) y admirar la benevolencia de Dios en ello (18b) o, en general, contemplar los beneficios de Dios en la historia (cf. 16.18.19; PG 27,29A.32A.C/D);
- al tener a alguien por dichoso (cf. 15; PG 27,28D);
- al ver la prevalencia de los malvados sobre los «pequeños» (18d; PG 27,32B) o al tratar de consolar a los atribulados (cf. 18.17; PG 27,32B.29C);
- al verse hostigado por ser veraz (cf. 18, PG 27,32A);
- al desear aprender a ser «ciudadano del Reino de los Cielos» (cf. 16; PG 27,29B);
- al buscar ser misericordioso con los pobres (cf. 19; PG 27,32C);
- al reconocerse pecador (cf. 20; PG 27,32D);
- al sentirse desanimado o pequeño frente a una gran responsabilidad (cf. 24.25; PG 27,36C/D.37B);
- algo curioso: al renovar la propia casa (cf. 17; PG 27,29D), o ante los vanidosos por su aspecto (cf. 20; PG 27,33A/B).

Un apartado especial se le concede al final de esta clasificación a señalar algunos textos que sirvan para «salmodiar las cosas que hacen particularmente al Salvador» (26; PG 27,37B). Es verdad que al situar el Libro de los Salmos en el conjunto de la Escritura se había ya señalado que, por guardar relación con las

profecías, tales misterios estaban presentes en estos textos.[43] Ahora se refiere a algunos aspectos del misterio de Cristo, como por ejemplo: su condición divina, su encarnación, su pasión y cruz, su condición de juez, el anuncio universal de la fe... (cf. 26; PG 27,37BC). Para concluir de todo ello: «Tal es, en efecto, también el rasgo distintivo del Libro de los Salmos, para utilidad de los seres humanos: que contiene Salmos propios y en los demás tiene profecías más intensas acerca de la presencia en su cuerpo de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, según se ha dicho» (27; PG 27,37CD).

«¿Por qué tales discursos salmodian con tono musical?» (cf. 27; PG 27,37D) es la última cuestión que ocupa ahora a Atanasio. La respuesta es simple: «la Escritura no procuró lo placentero y persuasivo, sino que modeló también todo esto para la utilidad del alma» (27; PG 27,37D). Y, tras mencionar rápidamente el por qué no (cf. 27; PG 27,37D), le dedica un poco más de espacio a la argumentación positiva (cf. 27–29; PG 27,37D–41C).

Comienza de a poco, como en un «crescendo», pues señala en primer término: «convenía que la divina Escritura cantara himnos a Dios, no sólo por la secuencia sino también por la voz, con largueza» (27; PG 27,37D), esto es, ir deteniéndose, como lo hacen los Salmos, en eventos, circunstancias, situaciones... presentadas ya en otros libros de la Biblia. He aquí un eco de lo que desarrolló más ampliamente en la primera parte de la Carta, cuando habló del Salterio en el conjunto de los demás libros sagrados (cf. 2–8; PG 27,12B–25B).[44] Después menciona el aspecto de la «armonía» del ser humano: así como se busca «combinar las flautas» en «una sola sinfonía» (*symphonía*), hay que articular los distintos «movimientos» del alma, «el pensar, y el desear y lo irascible» (27; PG 27,40A). En efecto: «la Palabra quiere que el ser humano no sea discorde en sí mismo ni esté dividido en sí, de suerte que piense lo mejor pero lleve a cabo por animosidad lo malo» (27; PG 27,40A).[45] Como señala Paul Kolbet: «la armonía musical exterior no sólo expresa la concordia interior del alma, sino que contribuye también a ella».[46] Y Hermann-Josef Sieben destaca los nexos que esta argumentación de cuño antropológico guarda con la visión platónica del ser humano.[47]

Entonces, desde esta argumentación más antropológica y ética, pasa a razones más cristológicas y espirituales del uso musical, en consonancia con la forma de argumentar que siguió también antes, en la primera parte (cf. 9–13; PG 27,17D–25A).[48] De este modo cobra su perfil más propiamente cristiano la «imperturbabilidad» (*ataraxía*), que entiende que se logra con la música:

«En efecto, para que no llegue a darse en nosotros tal conmoción, la Palabra quiere que el alma que “tiene la mente de Cristo”, como dijo el Apóstol (cf. 1 Co 2,16), se valga de esta guía y con ella domine en sí los aspectos pasionales, rija los miembros del cuerpo, para obedecer a la Palabra. Para que, así como está en armonía el plectro, así también el mismo ser humano, llegando a ser un salterio dedicado completamente al Espíritu, obedezca con todos sus miembros y movimientos y sirva a la voluntad de Dios. De tal imperturbabilidad y constitución tranquila es una imagen y modelo la lectura armoniosa de los Salmos. Pues, así como los pensamientos del alma los llegamos a conocer y los indicamos a través de las palabras que proferimos, así también es un símbolo de la armonía espiritual del alma querido por el Señor la melodía de las palabras» (28; PG 27,40BC).[49]

El punto 29 (PG 27,40D–41C) de la Carta proporciona un balance del tema, destacando nuevamente que el canto no busca el mero deleite sino la armonía interior con el Espíritu y con la «mente de Cristo» (cf. 29; PG 27,41BC).[50] En términos de Thomas G. Weinandy: «de modo gradual y creciente el cristiano adquiere el corazón y la mente de Cristo mismo».[51] El espacio que el maestro alejandrino le dedica a enfatizar estas ideas parece revelar su preocupación por deslindar los Salmos (y odas), y su canto, de los usos mundanos de la música.[52] Cabe comparar este interés con el de su contemporáneo Gregorio de Nisa que, de modo similar, indica:

«Estos cantos no han sido compuestos al modo de los poetas líricos ajenos a nuestra sabiduría, pues el canto no se basa en el tono de la expresión, como precisamente se puede ver en aquellos... Sino que al entrelazar con las palabras divinas un canto no muy elaborado y sin mucho arte, [David] quiere interpretar con la melodía

el sentido de lo dicho, revelando —en cuanto es posible— con tal disposición del tono según la voz el sentido presente en las palabras» (Gregorio de Nisa, Sobre los títulos de los Salmos 1,3 [GNO 5,34,3–13]).[53]

Que tal era una preocupación pastoral importante de Atanasio lo atestigua la «memoria» eclesial, de la que da cuenta, por caso, Agustín, cuando presenta en sus «Confesiones» su lucha con las tentaciones de los distintos sentidos (cf. 10,32–34). Entonces, al evocar cómo es que «más tenazmente [lo] enredaron y subyugaron los deleites del oído», y cómo pudo «desatarse y liberarse» de ello por la ayuda de Dios, confiesa que aún se siente «engañado por la delectación sensual» cuando se canta en la liturgia la Palabra de Dios «con voz suave y artificiosa» (10,33,49). Por ello, y sabiéndose también proclive a reaccionar al respecto de modo demasiado radical, prefiere orientarse por el ejemplo del pastor egipcio, de quien dice:

«Queriendo, empero, inmoderadamente evitar este engaño, yerro por demasiada severidad; y tanto algunas veces, que quisiera apartar de mis oídos y de la misma iglesia toda melodía de los cánticos suaves con que se suele cantar el Salterio de David, pareciéndome más seguro lo que recuerdo haber oído decir muchas veces del obispo de Alejandría, Atanasio, quien hacía que el lector cantase los salmos con tan débil inflexión de voz que pareciese más recitarlos que cantarlos» (10,33,50).[54]

Con todo, en la presente carta, Atanasio señala lo beneficioso de tal modo de salmodiar:

«Quienes salmodian conforme al modo antes dicho, de manera que la melodía de las palabras es proferida desde la cadencia del alma y de la armonía con el Espíritu, tales salmodian con la lengua, pero salmodian también con la mente (cf. 1 Co 14,15), son de gran provecho no sólo para ellos mismos sino también para quienes los escuchan» (29; PG 27,40D/41A).[55]

En opinión de Hermann-Josef Sieben, lo central aquí es la «edificación de los hermanos».[56] Y algo similar puede advertirse en Basilio de Cesarea († 379), cuando en su homilía sobre el Sal 1 destaca:

«Un salmo calma las almas, es árbitro de paz, mitiga lo tumultuoso y agitado de los pensamientos, calma pues lo irritado del alma, pero amonesta lo desenfrenado. Un salmo reúne en la amistad, es unión de los separados, conciliador de los que se aborrecen. Pues, ¿quién puede estimar aún como enemigo a aquél con el que ha emitido una única voz hacia Dios? De modo que la salmodia también proporciona el más grande de los bienes: la caridad, como concibiendo cierto vínculo para la unión, para el acuerdo, y ajustando al pueblo en la sinfonía de un solo coro» (Homilías sobre los Salmos 1,2 [PG 29,212CD]).

También Ambrosio de Milán comparará la acción efectiva del rezo de los Salmos al «flujo de las olas» que va transformando el alma del orante.[57]

Un uso especial que se la daba a la Palabra de Dios en general, y a los Salmos en particular, era contra el poder de los demonios, debido al importante espacio que tenían éstos en la religiosidad antigua, especialmente en Egipto y tanto más en la experiencia ascético-monástica.[58] Por ello constituye un tópico recurrente en los escritos de Atanasio, como basta apreciar ya en su popular «Vida de san Antonio» y, también por caso, hasta en una misiva circular a sus colegas obispos de Egipto:

«Muchas... enseñanzas y carismas hay depositados en nosotros de parte de Él [Jesucristo]...: el modelo de forma de vida celestial, y la potencia contra los demonios, la adopción filial y el carisma sobre todo y que se destaca, el conocimiento del Padre y del mismo Logos, y el don del Espíritu Santo» (Atanasio, Carta a los obispos de Egipto 1 PG 25,540A).[59]

Aquí, en esta Carta a Marcelino, se lo aborda no sólo refiriéndose a ejemplos del pasado y de la misma Escritura (cf. 33b; PG 27,45AB), sino subrayando su utilidad en el presente: «Así también ahora, si alguien se preocupa por sus padecimientos, que diga estas cosas: así, por un lado, es ciertamente provechoso para el que padece y, por otro parte, su propia fe se mostrará verdadera y firme, de modo que también al verla Dios, le concederá la curación perfecta a los que suplican» (33; PG 27,45B).

Esta eficacia se ancla en misterio de la encarnación del Salvador, como ya lo había señalado anteriormente el autor:

«Hecho hombre por nosotros, el cuerpo, su propio cuerpo lo ofreció a la muerte por nosotros, a fin de liberar a todos de la muerte. Pero queriendo mostrar su propia forma de vida celestial y grata, la modeló en sí

mismo, para que ya nadie sea engañado fácilmente por el Enemigo, teniendo como garantía para su seguridad la victoria contra el Diablo lograda por Él para nosotros» (13; PG 27,24D–25A).

El final

La Carta se cierra con unas líneas muy sencillas, en las que se percibe como un tenue destello de lo que más detalladamente dijera el autor al concluir su profundo trabajo dogmático sobre la encarnación. En efecto, allí señalaba, entre otras cosas:

«Además de la indagación y del conocimiento verdadero de las Escrituras, es preciso una vida buena y un alma pura y la virtud según Cristo, para que, avanzando por el camino de ésta, la inteligencia pueda alcanzar y comprender lo que pretende, en cuanto es asequible a la naturaleza humana. Pues sin una mente pura y la imitación de la vida de los santos, nadie podría comprender las palabras de los santos» (Sobre la Encarnación 57,1–2).[60]

Ahora, en su Carta invita sencillamente a Marcelino a perseverar en esa su «ocupación intensa» con el Libro de los Salmos que lo movió a pedir la ayuda del maestro alejandrino (cf. 1; PG 27,12A): «También tú, meditando estas cosas y leyendo así con inteligencia los Salmos, podrás captar, conducido por el Espíritu (cf. Jn 16,13), el sentido de cada uno. Y emularás tú esa vida, la que tenían los varones santos, que hablaban portando a Dios en sí mismos (cf. 1 P 1,21)» (33; PG 27,45C).

David Brakke reformula estas convicciones de Atanasio, señalando: «el estudio de las Escrituras no era un fin en sí mismo, no era un ejercicio de divinización contemplación de lo divino, sino un medio para la reforma moral y así para la incorruptibilidad física».[61] En tanto que Hermann-Josef Sieben enfatiza: «en las palabras del Salterio están presentes los santos, en cierto sentido incluso también el mismo Espíritu Santo. El repetirlos y rezarlos significa una asunción, una participación en el “gemir inefable del Espíritu Santo” (según Rm 8,26)».[62]

Conclusión

Al final de esta mirada a la Carta de Atanasio sobre el rezo de los Salmos quizás sea oportuno volver a llamar la atención sobre la solidez de la misma, no sólo por la estructuración de su redacción, sino también por la densidad de sus contenidos. El autor se revela como maestro de una robusta espiritualidad, afianzada en una consistente exégesis y en no menos acendradas convicciones teológicas: manejo de la Escritura y robustez dogmática sustentan orientaciones afables y claras para la vida creyente.

Si estas consideraciones lograron su objetivo de despertar el «apetito» de entretenerse más con el autor en su condición de maestro de vida cristiana, tendrá que decirlo el lector. Que quede la inquietud de lograr hoy en día articular mejor Exégesis, Dogmática y Espiritualidad sería también un augurio no despreciable, para cuya concretización las ideas presentadas quizás no sean de poca ayuda para invitar a seguir frecuentando los Padres de la Iglesia.

PRESENTACIÓN

Una lectura somera de la Carta ya permite reconocer que se trata de un texto bien articulado. Y así cabe señalar que presenta: primero, lo común de los Salmos con toda la Sagrada Escritura (cf. 3–8; PG 27,12C–17C), luego lo específicos de los mismos, subrayando su aplicabilidad a la vida cristiana (cf. 10–26; PG 27,20B–37C), para culminar con consideraciones acerca del hecho de tratarse de piezas cantadas (cf. 27–29; PG 27,37C/D–41C). Asimismo, si se mira el texto con una sensibilidad más exegética, se puede decir que la Carta se detiene primero en aspectos exegéticos generales de dichos materiales bíblicos (cf. 2–13; PG 27,12B–25B), enfatizando su dimensión profética (cf. 5–8; PG 27,13C–17C) y después atiende a su posible uso espiritual (cf. 14–27; PG 27,25C–40B). En relecturas más esmeradas se advierte una estructuración mucho más cuidada de sus contenidos, que permite vislumbrar la hondura y solidez de las convicciones exegéticas, teológicas y espirituales de Atanasio. Propongo la siguiente división del material en cuatro grandes secciones, enmarcadas por la correspondiente introducción y conclusión: la Escritura y los Salmos (cf. 2–13;

PG 27,12B–25B), el uso de los Salmos (cf. 14–26; PG 27,25C–37C), su carácter musical (cf. 27–30; PG 37C/D–41D) y la eficacia del empleo de tales textos (cf. 31–33; PG 27,41D–45C). Más detalladamente:

1. Introducción (1; PG 27,12AB)
2. Los Salmos en las Sagradas Escrituras (2–13; PG 27,12B–25B):
 - a. consideraciones formales (2–8; PG 27,12B–17C)
 - b. consideraciones de fondo (9–13; PG 27,17D–25B)
3. El uso de los Salmos (14–33a; PG 27,25C–41D)
 - a. aspectos generales (14–27a; PG 27,25C–37D)
 - b. aspecto musical (27b–29; PG 27,37D–41D)
 - c. utilidad (30–33a; PG 27,42C–45B)
4. Conclusión (33b; PG 27,45BC)

CONSIDERACIONES SOBRE EL TEXTO

Respecto de la introducción

La breve introducción nos ofrece alguna información, no mucha, del destinatario de la misiva: Marcelino. [8] Se trata de un conocido de Atanasio, que procura llevar adelante una cuidada vida espiritual (áskesis), incluso en su situación presente, aquejado por problemas de salud, al parecer, serios. Precisamente se habla de «múltiples padecimientos» por su «enfermedad», de los que el Alejandrino sabe, además de por la carta, por el portador de la misma. Aún en esa circunstancia, Marcelino se dedica con asiduidad a leer la Escritura, en especial los Salmos: «Conociendo de parte de quien traía tu carta cómo, en efecto, vives incluso en la enfermedad, vine a saber que te ocupas con toda la divina Escritura, pero más intensamente con el Libro de los Salmos y disputas tratando de captar el sentido que tiene cada Salmo» (1; PG 27,12A).

El pastor revela su empatía con tal propósito y busca satisfacer las consultas que se le hacen, evocando lo que en una oportunidad le enseñó a su vez «un anciano», al parecer también asiduo de tales cosas (philóponos – cf. 1; PG 27,12A). No es mucho más lo que se sabe de este personaje, que la especialista Marie-Josèphe Rondeau tiene por «una ficción literaria» que enmascara al mismo Atanasio, cosa bien posible.[9] Lo que sí es claro es que el Alejandrino estima que su enseñanza es, no sólo razonable, sino también sugerente y útil: «quiero escribirte también a ti lo que precisamente aquél, asiendo en su mano el Salterio, me expuso detalladamente. Pues hay cierta gracia y fuerza persuasiva en lo razonable de su relato» (1; PG 27,12A).

Acerca de los Salmos en las Sagradas Escrituras

Atanasio comienza la primera parte substancial de su texto ubicando el Libro de los Salmos en el conjunto de las Sagradas Escrituras, y lo hace desde dos enfoques: formal, evidenciando la relación de dichas piezas poéticas con las principales partes del Antiguo Testamento (cf. 2–8; PG 27,12B–17) y, luego, mirando las razones teológicas más hondas que entrelazan los mismos en la gran unidad-diversidad de la Biblia (9–13; PG 27,17D–25B). Y parte desplegando su convicción de que «los Salmos constituyen un verdadero compendio de todos los libros del Antiguo Testamento», como lo expresa atinadamente Carmelo Granado.[10] Y esto supone una relación de estos textos con el resto de la Escritura, a la vez que un elemento propio: «toda nuestra Escritura, oh hijo, tanto la Antigua como la Nueva, es inspirada por Dios y provechosa para la enseñanza, como está escrito, pero el Libro de los Salmos tiene cierta nota persuasiva propia» (2; PG 27,12B).

Entonces, como era habitual en la retórica antigua y también lo hará el mismo autor en sus «Exposiciones sobre los Salmos», [11] señala sucintamente los vínculos del Salterio Salmos con las principales partes del Antiguo Testamento en una suerte de «hipótesis», [12] a saber: los Salmos y el Pentateuco, el Triteuco, [13]

los Libros Históricos y los Profetas (2; PG 27,12BC). Y cierra esta revisión somera con un corolario que destaca lo común y lo propio del Salterio y todo el Antiguo Testamento: «Pero el Libro de los Salmos, en verdad, es como un paraíso: conteniendo en sí las cosas de todos [los otros], las canta y, de nuevo, al salmodiar muestra con ello también lo que le es propio» (2; PG 27,12C).[14] También Ambrosio de Milán († 397) observa algo similar, al señalar en una oportunidad:

«La historia instruye, la ley enseña, la profecía anuncia, la corrección castiga, la moral persuade, en el Libro de los Salmos se propone todo, y hay como cierta medicina para la salvación humana: cualquiera que lea, tiene entonces el remedio que puede curar de modo especial la propia herida de su pasión» (Explicación de 12 Salmos 7,1 [CSEL 64,6,6]).

En los siguientes apartados de la Carta, Atanasio ofrece algunos detalles de lo que acaba de esbozar. Así, en el punto 3 (cf. PG 27,12C–13A), indica cómo lo relatado en el Pentateuco se refleja en algunos Salmos: la creación (Gn) en Sal 18(19), 23(24), y la travesía por el desierto (Ex, Nm, Dt) en Sal 77(78), 104(105), 105(106) 113(114).[15] En la sección 4 (cf. PG 27,13BC) hace lo propio con los Libros Históricos: respecto de lo narrado en Josué y Jueces, Sal 106(107); lo que hace a 1-2 Reyes, Sal 19(20), 18(19); en cuanto a Esdras, Sal 121(122), 125(126).

Más detallados son sus ejemplos en cuanto a la relación entre los Salmos y los Profetas (cf. 5–8; PG 27,13C–17C). Efectivamente, en continuidad con el Cristianismo de los tres primeros siglos, el maestro alejandrino tiene al salmista David por profeta,[16] de allí que abra toda esta sección sentenciando: «las cosas de los Profetas casi como que se indican en cada uno [de los salmos]» (5; PG 27,13C). Luego individúa momentos del misterio del Salvador en relación a distintos Salmos, por ejemplo:

- su venida (cf. 5–6; PG 27,13C–16B): Sal 44(45), 49(50), 117(118);
- y en particular su encarnación y nacimiento de la Virgen (cf. 6; PG 27,16BC): Sal 44(45), 86(87);
- su pasión (cf. 7; PG 27,16C–17A): Sal 2, 21(22), 87(88), 137(138);
- su ascensión al cielo y su condición de juez universal (cf. 8; PG 27,17AC): Sal 23(24), 46(47); 71(72), 109(110);
- así como el anuncio de la salvación a todos los hombres (cf. 8; PG 27,17C): Sal 46(47), 71(72).

El corolario al final de tal detallada lista resulta claro: «estas cosas se cantan en los Salmos, pero en cada uno de los otros libros se preanuncian» (8; PG 27,17C).

Esta primera presentación de la interrelación de los Salmos y el resto de las Escrituras rezuma fuertes convicciones teológicas del autor, como por caso los ecos de su Cristología, al referirse a el nexo de esos cantos con los Profetas, y sobre lo que ya Marie-Josèphe Rondeau llamó la atención.[17] Pero es a partir del punto 9 de su Carta que Atanasio entreteje una argumentación que cimenta el Salterio con el conjunto de la Biblia desde diferentes perspectivas de su pensamiento, así se advierte:

- algunos alcances pneumatológicos (9–10a; PG 27,17D–20C);
- una argumentación antropológico-espiritual (10bc; PG 27,20C–21B);
- consideraciones desde el punto de vista del orante (11–12b; PG 27,21B–24D);
- un balance pneumatológico-cristológico (12c–13; PG 27,24D–25A).

Precisamente estima que se debe al Espíritu Santo la «sinfonía» (*symphonía*) que se da en toda las Sagradas Escrituras y de los Salmos en ella. Pero no se trata sólo de una concordancia sino de una suerte de perichóresis de autores y estilos:[18]

«... en cada libro de la Escritura se indican destacadamente las mismas cosas acerca del Salvador, esto es también algo declarado en todos ellos, así como la sinfonía misma del Espíritu. Pues tanto las cosas de los demás [libros] se pueden descubrir en él [el de los Salmos], y las que están en éste se pueden descubrir muchas veces en los otros. Pues también Moisés escribe una oda (cf. Ex 15) e Isaías canta (cf. Is 5,1–7) y Habacuc ora con una oda (Ha 3); y, de nuevo, en cada libro se pueden ver profecías y legislaciones e historias. Pues en todos está el mismo Espíritu, y conforme a la distribución que de Él ha llegado a darse en cada uno, cada uno sirve a la gracia que le fue dada y la completa (cf. 1 Co 12,4–11): ya si es profecía, ya si es legislación,

ya si es la memoria de la historia, ya la gracia de los Salmos. Dado que es uno y el mismo Espíritu de quien precisamente son todas las distribuciones, aunque Él es indivisible por naturaleza, por eso por cierto está dado en cada uno, pero según los servicios se dan en cada uno las manifestaciones y distribuciones del Espíritu» (9; PG 27,17D–20A).

Tal es entonces la «gracia del Espíritu», que se descubre «en cada uno y en todos» los libros de la Biblia, también en el de los Salmos, de modo que éstos pueden desempeñar así un servicio para las necesidades particulares de cada orante:

«Que sea, entonces, común a todos [los libros de la Escritura] tal gracia del Espíritu, la que se descubra que llegó a haber en cada uno, y la misma en todos, como lo reclame lo que se necesita y lo quiera el Espíritu (cf. 1 Co 12,11) ... Y en verdad el Libro de los Salmos tiene también así, a su vez, cierta gracia propia y una nota destacada. Pues además de las otras [notas], en las que guarda relación y tiene en común con los demás libros, además tiene como propio esto maravilloso: tiene delineados y modelados en sí mismo los movimientos de cada alma y sus cambios y rectificaciones. De modo que, si alguien quiere, puede —como a partir de una imagen— tomarlos a partir de él y comprenderlos» (10; PG 27,20BC).[19]

Y de este modo Atanasio puede enunciar su siguiente argumentación, más antropológica, ya en formulación general (cf. 10bc; PG 27,20C–21B), como también en sus implicancias concretas para el orante (11–12b; PG 27,21B–24D). Efectivamente, como señala Carmelo Granado, el pasaje recién citado de la apertura del punto 10 de la Carta, propone mirar el Libro de los Salmos como «una especie de manual de psicología»:[20] porque, si toda la Escritura permite «conocer», ya prescripciones y prohibiciones, ya promesas y eventos (cf. 10; PG 27,20C), los Salmos ayudan a que el orante no vea tales cosas como informaciones por así decir «externas», sino que las «comprenda en sí mismo..., en su propia alma» (10; PG 27,20D). Y le ofrece, no sólo «una imagen de lo que él padece y lo que le aflige», sino más aún, le permite aprender «qué hacer y qué decir para curar su padecimiento» (10; PG 27,20D). De aquí resulta claro el «valor agregado» de dichos textos: su «aplicabilidad» (en el decir de John Behr).[21] Tal es la razón de su utilidad y de su cercanía al orante:

«Esto es extraordinario en los Salmos: en los demás libros [de la Escritura] lo que dicen los santos y acerca de lo que hablan, los que lo leen lo refieren a aquellos de quienes han sido escritos, como también los que lo escuchan se estiman a sí mismos como distintos de aquellos a los que se refiere el discurso y se disponen a imitar los hechos proclamados, en cuanto que los admiran y desean emularlos. Pero el que toma este Libro [de los Salmos] reconoce las Profecías acerca del Salvador como de costumbre, como en los demás escritos, con admiración y reverencia, pero otros Salmos los lee como propios, tampoco el que escucha, tanto como el que lee, se compunge y se dispone como dicen las palabras de las odas, como si fuesen propias» (11; PG 27,21BC).

Atinadamente observa Hermann-Josef Sieben que aquí «el punto de partida es una observación casi banal, por un lado, y una convicción fundamental, por otro».[22]

Y es entonces que, sin mayores precisiones, invoca al «bienaventurado Pablo» para confirmar el principio que acaba de establecer (cf. 10; PG 27,21C); bien cabe pensar que Atanasio está aludiendo a declaraciones del Apóstol como las de 2 Co 4,16, Flp 4,4, Ga 1,1. Pero en su rol de pedagogo de la fe de Marcelino, el autor pone más cuidado en ilustrar su aseveración con otros ejemplos de los Patriarcas y Profetas (cf. 11, PG 27,21C–24A): Moisés, Elías, Eliseo, Abraham. En efecto, son muchas las cosas que la Escritura cuenta de la relación de dichos personajes con Dios, aunque el lector no puede asumirlas sin más, directamente, como propias. Pero el caso de los Salmos es distinto:

«Pero el que en verdad lee los Salmos —esto es lo extraordinario—, más allá de las Profecías sobre el Salvador y los paganos, las demás cosas puede decirlas como palabras propias, y cada uno las canta como escritas acerca de él y no las recibe y las va recorriendo como diciéndolas acerca de otro o como significando a otro, sino que se dispone como si estuviera hablando él mismo acerca de sí mismo, y como haciendo él las mismas cosas dichas y las refiere a Dios, como hablando de sí mismo... Tanto el que guarda el mandamiento como también el que lo transgrede, el hecho de cada uno de los dos lo contienen los Salmos. Necesariamente

que todo ser humano esté comprendido en los tales y tanto el que guarda el mandamiento como el que lo trasgrede diga las palabras que han sido escritas a cerca de cada uno» (11; PG 27,24AB).

Entonces el Alejandrino echa mano a la imagen del «espejo» para rotular este fenómeno.[23] Pero claramente no se trata sólo del reconocimiento de situaciones personales, sino que lo que se obtiene con ello es la transformación del orante: “un proceso de toma de conciencia y de reformatión de sí mismo a la vez”. [24] Todo ello facilitado por esa suerte de reflejo externo:

«Y me parece que, para quien salmodia, tales [los Salmos] llegan a ser como un espejo: para comprenderse tanto a sí mismo como también los movimientos de su propia alma, y así, percibiéndolos, pueda exponerlos. Pues también el que escucha al que lee, acoge la oda que se va diciendo, como si fuera acerca de él y, ya sintiéndose reprobado por la toma de conciencia, compungiendo, se convertirá; ya escuchando acerca de la esperanza en Dios y del auxilio que llega a haber para los creyentes, se alegre como si le hubiese llegado la gracia y comienza a dar gracias a Dios» (12; PG 27,24BC).

Por eso Khaled Anatolios habla al respecto de proceso de «internalización recíproca» entre Dios y el ser humano, que tiene su fundamentación más profunda en el misterio del Hijo de Dios hecho hombre. En efecto, estima que Atanasio «tiende a ver el significado de la encarnación en términos que hacen a la presencia y al poder divinos “interiores” a la condición humana».[25] Y esta lógica se advierte precisamente en el mismo texto de la Carta, cuando en el punto 13 se habla en tales términos, como se señalará aquí a continuación.

El pastor egipcio cierra esta parte tan enjundiosa de su misiva acerca de lo común y lo específico de los Salmos en el conjunto de las Sagradas Escrituras articulando el doble fundamento pneumatológico y cristológico que presentó, y señala, por un lado:

«Y así, en suma, cada Salmo ha sido dicho por y compuesto el Espíritu, de modo que en ellos —según se ha dicho antes— se puedan comprender los movimientos de nuestra alma, y todos ellos como si fuesen dichos acerca de nosotros, son nuestros como discursos propios, para memoria de los movimientos en nosotros y para corrección de nuestra conducta. Pues lo que han dicho los que salmodian, estas cosas también pueden ser modelos y caracterizaciones para nosotros» (12; PG 27,24D).

Pero, además:

«Pero ésta, de nuevo, es la gracia del Salvador: pues hecho hombre por nosotros, el cuerpo, su propio cuerpo lo ofreció a la muerte por nosotros, a fin de liberar a todos de la muerte. Pero queriendo mostrar su propia forma de vida celestial y grata, la modeló en sí mismo, para que ya nadie sea engañado fácilmente por el Enemigo, teniendo como garantía para su seguridad la victoria contra el Diablo lograda por Él para nosotros» (13; PG 27,24D–25A).[26]

Hermann-Josef Sieben destaca cómo en este pasaje se observa el «doble motivo» de la encarnación en la Soteriología del autor, que sería: «por un lado, para entregar su cuerpo a la muerte expiatoria y, por otro, para regalarle al ser humano su forma de vida [“politeia”] ejemplar».[27] Y sintetiza este anclaje teológico de los Salmos, sentenciando: «en el Salterio ya es audible antes de la Encarnación, lo que se torna visible en la Encarnación».[28] Se trata entonces de un «orar soteriológico de los Salmos», como lo resume Thomas G. Weinandy.[29]

Efectivamente, es indudable que aquí laten —y no muy lejos de la superficie— muchos elementos del pensamiento dogmático de Atanasio: la articulación entre revelación y salvación (aspectos «epistemológicos» y «existenciales», según John Behr),[30] su comprensión de la encarnación con sus implicancias para el «nuevo nivel de intersubjetividad en la relación entre Dios y la humanidad» (como lo denomina Khaled Anatolios),[31] la relación tanto intratrinitaria como histórico-salvífica del Hijo y el Espíritu, y tantos otros.[32] Pero detenernos en ellos podría ofuscar el propósito de las presentes consideraciones que es sólo invitar a apreciar a este gran Padre desde otra perspectiva. Con todo, es bueno advertir que su profundidad dogmática está presente incluso en sus reflexiones exegético-espirituales, como no podía ser de otra manera.[33]

Sobre el empleo de los Salmos en la oración

Conforme al objetivo de esta Carta, de ofrecer una ayuda a Marcelino en su ocupación con los Salmos (cf. 1; PG 27,12A), Atanasio dedica la parte más amplia de su escrito a desarrollar una suerte de manual práctico para el rezo de los mismos (cf. 14–30; PG 27,25C–41D). Y abre este apartado con una imagen: la de quien ingresa al encuentro con un rey y necesita conocer las normas de etiqueta y protocolo a las que atenerse. Pero que ello no apunta a los aspectos externos del trato con Dios es lo que se señala inmediatamente:

«Pues así como quien ingresa ante el rey se dispone tanto en su aspecto como en sus palabras, para no ser expulsado como alguien burdo al punto de hablar, así a quien corre hacia la virtud y quiere comprender la forma de vida en el cuerpo del Salvador, el Libro divino le advierte primero a través de la lectura sobre los movimientos del alma y así, después, modela y enseña a los que van leyendo tales palabras» (14; PG 27,25C).

Evidentemente de lo que se trata en todo este apartado es de la vida del creyente: «toda la Escritura es un maestro de virtud y de fe verdadera, pero el Libro de los Salmos de algún modo tiene también la imagen del modo cómo conducirse en la vida» (14; PG 27,25C). Por eso los estudiosos de esta Carta hablan al respecto del alcance «terapéutico» del Salterio, en la comprensión del maestro alejandrino: Atanasio ofrece aquí una verdadera y cuidadosa «salmoterapia», para descubrir y curar las afecciones del cristiano.[34] Y ya una mirada a la articulación general del discurso permite advertir el cuidado que se pone en ello:

- introducción (14a; PG 27,25C);
- primera clasificación de los Salmos, aspecto formal (14b; PG 27,25D–28C);
- segunda clasificación, aspecto de contenido (15–26; PG 27,28C–37D);
- nota sobre el aspecto musical (27b–29; PG 27,37D–41C);
- acerca del uso de los Salmos (31–33; PG 27,42C–45B:
 - o razón (30; PG 27,42CD);
 - o eficacia (31–33a; PG 27,42D–45B).

La introducción (cf. 14a; PG 27,25C) deja claro que los Salmos ofrecen tanto el conocimiento de la situación personal: «imagen del modo de conducirse», «comprender la forma de vida», «advierten sobre los movimientos del alma», pero que a la vez proveen a la transformación de la misma: «modelan», «enseñan». He aquí el reflejo del aspecto cognoscitivo y existencial de la acción de la gracia, antes aludido: [35] su empleo en la oración apunta decididamente entonces a la internalización de tal gracia de Dios.[36] Y ya esto sugiere la doble mirada al conjunto del Salterio para establecer algún tipo de orden: formal (cómo se expresan) y de contenido (los movimientos interiores que descubren).

Atanasio ofrece así una primera orientación para la utilización de los Salmos en base a una especie de «rudimentaria crítica de la forma», a decir de Khaled Anatolios,[37] clasificándolos según se expresen como narración, oración, acción de gracias, conversación confesión, exhortación, profecía, descripción acusación, impetración... Y ofreciendo varios ejemplos en cada caso (cf. 14b; PG 27,25D–28C).[38]

El segundo ordenamiento de Salmos que presenta el maestro alejandrino a su amigo es en razón de buscar la forma adecuada de tratar con Dios las situaciones del alma del mismo orante:[39]

«En efecto, siendo tal el ordenamiento de los Salmos, es posible además, que quienes leen, descubran en cada uno... los movimientos y el estado de su propia alma, como también el modelo y la enseñanza para cada uno, y diciendo qué puede complacer al Señor, a través de qué palabras puede corregirse a sí mismo y dar gracias al Señor, para no apartarse hacia la impiedad al decir lo que está al margen de tales cosas» (15; PG 27,28C).

Se trata de un extenso apartado que, como bien observa Carmelo Granado, no está compuesto «para una lectura seguida, sino para saber dónde se puede investigar o buscar el Salmo que responda a ... [la propia] situación personal».[40] Y su utilidad en la Antigüedad parece probada ya por el hecho de encontrarlo integrado a las introducciones de la Biblia, como se señaló anteriormente.[41]

Si bien todo ese texto parece apuntar a «regular y coordinar las emociones y pasiones del alma, en orden a la “ecuanimidad”», guardando por ello muchos puntos de contacto con la «Vida de san Antonio» del mismo Atanasio,[42] lo que aquí resulta interesante —y, por momentos incluso curioso— es ver al amplio espectro de situaciones para las que sugiere Salmos, como por caso:

- al verse perseguido o asediado, y también querer prepararse a todo ello (cf. 1.17–20; PG 27,28D–29A.29BC.D.32AB.C);
- para dar gracias (cf. 15.17.19; PG 27,29A.19BC.32C/D);
- al sentirse conmocionado por alguien o experimentar la «inveterada envidia de los enemigos» ante la magnitud del mal en el mundo (cf. 16; PG 27,19AB);
- o, por el contrario, al contemplar la amplitud de la salvación en Cristo (16A) y admirar la benevolencia de Dios en ello (18b) o, en general, contemplar los beneficios de Dios en la historia (cf. 16.18.19; PG 27,29A.32A.C/D);
- al tener a alguien por dichoso (cf. 15; PG 27,28D);
- al ver la prevalencia de los malvados sobre los «pequeños» (18d; PG 27,32B) o al tratar de consolar a los atribulados (cf. 18.17; PG 27,32B.29C);
- al verse hostigado por ser veraz (cf. 18, PG 27,32A);
- al desear aprender a ser «ciudadano del Reino de los Cielos» (cf. 16; PG 27,29B);
- al buscar ser misericordioso con los pobres (cf. 19; PG 27,32C);
- al reconocerse pecador (cf. 20; PG 27,32D);
- al sentirse desanimado o pequeño frente a una gran responsabilidad (cf. 24.25; PG 27,36C/D.37B);
- algo curioso: al renovar la propia casa (cf. 17; PG 27,29D), o ante los vanidosos por su aspecto (cf. 20; PG 27,33A/B).

Un apartado especial se le concede al final de esta clasificación a señalar algunos textos que sirvan para «salmodiar las cosas que hacen particularmente al Salvador» (26; PG 27,37B). Es verdad que al situar el Libro de los Salmos en el conjunto de la Escritura se había ya señalado que, por guardar relación con las profecías, tales misterios estaban presentes en estos textos.[43] Ahora se refiere a algunos aspectos del misterio de Cristo, como por ejemplo: su condición divina, su encarnación, su pasión y cruz, su condición de juez, el anuncio universal de la fe... (cf. 26; PG 27,37BC). Para concluir de todo ello: «Tal es, en efecto, también el rasgo distintivo del Libro de los Salmos, para utilidad de los seres humanos: que contiene Salmos propios y en los demás tiene profecías más intensas acerca de la presencia en su cuerpo de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, según se ha dicho» (27; PG 27,37CD).

«¿Por qué tales discursos salmodian con tono musical?» (cf. 27; PG 27,37D) es la última cuestión que ocupa ahora a Atanasio. La respuesta es simple: «la Escritura no procuró lo placentero y persuasivo, sino que modeló también todo esto para la utilidad del alma» (27; PG 27,37D). Y, tras mencionar rápidamente el por qué no (cf. 27; PG 27,37D), le dedica un poco más de espacio a la argumentación positiva (cf. 27–29; PG 27,37D–41C).

Comienza de a poco, como en un «crescendo», pues señala en primer término: «convenía que la divina Escritura cantara himnos a Dios, no sólo por la secuencia sino también por la voz, con largueza» (27; PG 27,37D), esto es, ir deteniéndose, como lo hacen los Salmos, en eventos, circunstancias, situaciones... presentadas ya en otros libros de la Biblia. He aquí un eco de lo que desarrolló más ampliamente en la primera parte de la Carta, cuando habló del Salterio en el conjunto de los demás libros sagrados (cf. 2–8; PG 27,12B–25B).[44] Después menciona el aspecto de la «armonía» del ser humano: así como se busca «combinar las flautas» en «una sola sinfonía» (*symphonía*), hay que articular los distintos «movimientos» del alma, «el pensar, y el desear y lo irascible» (27; PG 27,40A). En efecto: «la Palabra quiere que el ser humano no sea discorde en sí mismo ni esté dividido en sí, de suerte que piense lo mejor pero lleve a cabo por animosidad lo malo» (27; PG 27,40A).[45] Como señala Paul Kolbet: «la armonía musical exterior no sólo expresa la

concordia interior del alma, sino que contribuye también a ella».[46] Y Hermann-Josef Sieben destaca los nexos que esta argumentación de cuño antropológico guarda con la visión platónica del ser humano.[47]

Entonces, desde esta argumentación más antropológica y ética, pasa a razones más cristológicas y espirituales del uso musical, en consonancia con la forma de argumentar que siguió también antes, en la primera parte (cf. 9–13; PG 27,17D–25A).[48] De este modo cobra su perfil más propiamente cristiano la «imperturbabilidad» (ataraxía), que entiende que se logra con la música:

«En efecto, para que no llegue a darse en nosotros tal conmoción, la Palabra quiere que el alma que “tiene la mente de Cristo”, como dijo el Apóstol (cf. 1 Co 2,16), se valga de esta guía y con ella domine en sí los aspectos pasionales, rija los miembros del cuerpo, para obedecer a la Palabra. Para que, así como está en armonía el plectro, así también el mismo ser humano, llegando a ser un salterio dedicado completamente al Espíritu, obedezca con todos sus miembros y movimientos y sirva a la voluntad de Dios. De tal imperturbabilidad y constitución tranquila es una imagen y modelo la lectura armoniosa de los Salmos. Pues, así como los pensamientos del alma los llegamos a conocer y los indicamos a través de las palabras que proferimos, así también es un símbolo de la armonía espiritual del alma querido por el Señor la melodía de las palabras» (28; PG 27,40BC).[49]

El punto 29 (PG 27,40D–41C) de la Carta proporciona un balance del tema, destacando nuevamente que el canto no busca el mero deleite sino la armonía interior con el Espíritu y con la «mente de Cristo» (cf. 29; PG 27,41BC).[50] En términos de Thomas G. Weinandy: «de modo gradual y creciente el cristiano adquiere el corazón y la mente de Cristo mismo».[51] El espacio que el maestro alejandrino le dedica a enfatizar estas ideas parece revelar su preocupación por deslindar los Salmos (y odas), y su canto, de los usos mundanos de la música.[52] Cabe comparar este interés con el de su contemporáneo Gregorio de Nisa que, de modo similar, indica:

«Estos cantos no han sido compuestos al modo de los poetas líricos ajenos a nuestra sabiduría, pues el canto no se basa en el tono de la expresión, como precisamente se puede ver en aquellos... Sino que al entrelazar con las palabras divinas un canto no muy elaborado y sin mucho arte, [David] quiere interpretar con la melodía el sentido de lo dicho, revelando —en cuanto es posible— con tal disposición del tono según la voz el sentido presente en las palabras» (Gregorio de Nisa, Sobre los títulos de los Salmos 1,3 [GNO 5,34,3–13]).[53]

Que tal era una preocupación pastoral importante de Atanasio lo atestigua la «memoria» eclesial, de la que da cuenta, por caso, Agustín, cuando presenta en sus «Confesiones» su lucha con las tentaciones de los distintos sentidos (cf. 10,32–34). Entonces, al evocar cómo es que «más tenazmente [lo] enredaron y subyugaron los deleites del oído», y cómo pudo «desatarse y liberarse» de ello por la ayuda de Dios, confiesa que aún se siente «engañado por la delectación sensual» cuando se canta en la liturgia la Palabra de Dios «con voz suave y artificiosa» (10,33,49). Por ello, y sabiéndose también proclive a reaccionar al respecto de modo demasiado radical, prefiere orientarse por el ejemplo del pastor egipcio, de quien dice:

«Queriendo, empero, inmoderadamente evitar este engaño, yerro por demasiada severidad; y tanto algunas veces, que quisiera apartar de mis oídos y de la misma iglesia toda melodía de los cánticos suaves con que se suele cantar el Salterio de David, pareciéndome más seguro lo que recuerdo haber oído decir muchas veces del obispo de Alejandría, Atanasio, quien hacía que el lector cantase los salmos con tan débil inflexión de voz que pareciese más recitarlos que cantarlos» (10,33,50).[54]

Con todo, en la presente carta, Atanasio señala lo beneficioso de tal modo de salmodiar:

«Quienes salmodian conforme al modo antes dicho, de manera que la melodía de las palabras es proferida desde la cadencia del alma y de la armonía con el Espíritu, tales salmodian con la lengua, pero salmodian también con la mente (cf. 1 Co 14,15), son de gran provecho no sólo para ellos mismos sino también para quienes los escuchan» (29; PG 27,40D/41A).[55]

En opinión de Hermann-Josef Sieben, lo central aquí es la «edificación de los hermanos».[56] Y algo similar puede advertirse en Basilio de Cesarea († 379), cuando en su homilía sobre el Sal 1 destaca:

«Un salmo calma las almas, es árbitro de paz, mitiga lo tumultuoso y agitado de los pensamientos, calma pues lo irritado del alma, pero amonesta lo desenfrenado. Un salmo reúne en la amistad, es unión de los separados, conciliador de los que se aborrecen. Pues, ¿quién puede estimar aún como enemigo a aquél con el que ha emitido una única voz hacia Dios? De modo que la salmodia también proporciona el más grande de los bienes: la caridad, como concibiendo cierto vínculo para la unión, para el acuerdo, y ajustando al pueblo en la sinfonía de un solo coro» (Homilías sobre los Salmos 1,2 [PG 29,212CD]).

También Ambrosio de Milán comparará la acción efectiva del rezo de los Salmos al «flujo de las olas» que va transformando el alma del orante.[57]

Un uso especial que se la daba a la Palabra de Dios en general, y a los Salmos en particular, era contra el poder de los demonios, debido al importante espacio que tenían éstos en la religiosidad antigua, especialmente en Egipto y tanto más en la experiencia ascético-monástica.[58] Por ello constituye un tópico recurrente en los escritos de Atanasio, como basta apreciar ya en su popular «Vida de san Antonio» y, también por caso, hasta en una misiva circular a sus colegas obispos de Egipto:

«Muchas... enseñanzas y carismas hay depositados en nosotros de parte de Él [Jesucristo]...: el modelo de forma de vida celestial, y la potencia contra los demonios, la adopción filial y el carisma sobre todo y que se destaca, el conocimiento del Padre y del mismo Logos, y el don del Espíritu Santo» (Atanasio, Carta a los obispos de Egipto 1 PG 25,540A).[59]

Aquí, en esta Carta a Marcelino, se lo aborda no sólo refiriéndose a ejemplos del pasado y de la misma Escritura (cf. 33b; PG 27,45AB), sino subrayando su utilidad en el presente: «Así también ahora, si alguien se preocupa por sus padecimientos, que diga estas cosas: así, por un lado, es ciertamente provechoso para el que padece y, por otro parte, su propia fe se mostrará verdadera y firme, de modo que también al verla Dios, le concederá la curación perfecta a los que suplican» (33; PG 27,45B).

Esta eficacia se ancla en misterio de la encarnación del Salvador, como ya lo había señalado anteriormente el autor:

«Hecho hombre por nosotros, el cuerpo, su propio cuerpo lo ofreció a la muerte por nosotros, a fin de liberar a todos de la muerte. Pero queriendo mostrar su propia forma de vida celestial y grata, la modeló en sí mismo, para que ya nadie sea engañado fácilmente por el Enemigo, teniendo como garantía para su seguridad la victoria contra el Diablo lograda por Él para nosotros» (13; PG 27,24D–25A).

El final

La Carta se cierra con unas líneas muy sencillas, en las que se percibe como un tenue destello de lo que más detalladamente dijera el autor al concluir su profundo trabajo dogmático sobre la encarnación. En efecto, allí señalaba, entre otras cosas:

«Además de la indagación y del conocimiento verdadero de las Escrituras, es preciso una vida buena y un alma pura y la virtud según Cristo, para que, avanzando por el camino de ésta, la inteligencia pueda alcanzar y comprender lo que pretende, en cuanto es asequible a la naturaleza humana. Pues sin una mente pura y la imitación de la vida de los santos, nadie podría comprender las palabras de los santos» (Sobre la Encarnación 57,1–2).[60]

Ahora, en su Carta invita sencillamente a Marcelino a perseverar en esa su «ocupación intensa» con el Libro de los Salmos que lo movió a pedir la ayuda del maestro alejandrino (cf. 1; PG 27,12A): «También tú, meditando estas cosas y leyendo así con inteligencia los Salmos, podrás captar, conducido por el Espíritu (cf. Jn 16,13), el sentido de cada uno. Y emularás tú esa vida, la que tenían los varones santos, que hablaban portando a Dios en sí mismos (cf. 1 P 1,21)» (33; PG 27,45C).

David Brakke reformula estas convicciones de Atanasio, señalando: «el estudio de las Escrituras no era un fin en sí mismo, no era un ejercicio de divinización contemplación de lo divino, sino un medio para la reforma moral y así para la incorruptibilidad física».[61] En tanto que Hermann-Josef Sieben enfatiza:

«en las palabras del Salterio están presentes los santos, en cierto sentido incluso también el mismo Espíritu Santo. El repetirlos y rezarlos significa una asunción, una participación en el “gemir inefable del Espíritu Santo” (según Rm 8,26)».[62]

CONCLUSIÓN

Al final de esta mirada a la Carta de Atanasio sobre el rezo de los Salmos quizás sea oportuno volver a llamar la atención sobre la solidez de la misma, no sólo por la estructuración de su redacción, sino también por la densidad de sus contenidos. El autor se revela como maestro de una robusta espiritualidad, afianzada en una consistente exégesis y en no menos acendradas convicciones teológicas: manejo de la Escritura y robustez dogmática sustentan orientaciones afables y claras para la vida creyente.

Si estas consideraciones lograron su objetivo de despertar el «apetito» de entretenerse más con el autor en su condición de maestro de vida cristiana, tendrá que decirlo el lector. Que quede la inquietud de lograr hoy en día articular mejor Exégesis, Dogmática y Espiritualidad sería también un augurio no despreciable, para cuya concretización las ideas presentadas quizás no sean de poca ayuda para invitar a seguir frecuentando los Padres de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander Max, «Introducción a la carta de San Atanasio a Marcelino sobre la interpretación de los Salmos. Carta de nuestro santo padre Atanasio, arzobispo de Alejandría, a Marcelino, sobre la interpretación de los Salmos», Cuadernos Monásticos 119 (1996) 512–545.
- Anatolios Khaled, *Athanasius. The coherence of his thought* (Routledge Early Church Monographs), (Londres–Nueva York: Routledge, 2005).
- Banks Sidney Robert, *Blazing Walls, Blazing Brothers: Monks and the Making of the Demon in the Pachomian Koinonia*, (Washington D. C.: The Catholic University of America, 2011).
- Bartelink Gerhard J. M., *Athanasie d’Alexandrie, Vie d’Antoine* (Sources Chrétiennes 400), (París: Du Cerf, 1994).
- Behr John, *The Formation of Christian Theology II. The Nicene Faith. Part One. True God of True God*, (Nueva York: St Vladimir’s Seminary Press, 2004).
- Benedicto XVI, *Audiencia general Miércoles 20 de Junio de 2007* (cf. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070620.html consulta: 31/04/2021).
- Bouter Peter Frans, *Athanasius van Alexandrië en zijn uitleg van de Psalmen Een onderzoek naar de hermeneutiek en theologie van een psalmverklaring uit de Vroege Kerk*, (Zoetermeer, Uitgeverij Boekencentrum 2001).
- Brakke David, *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford Early Christian Studies), (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Brakke David, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, (Cambridge, Massachusetts–Londres: Harvard University Press, 2006).
- Brighth Pamela, «The Combat of the Demons in Antony and Origen», en: Wolfgang A. Bienert – Uwe Kühneweg (eds.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 137), (Lovaina: Leuven University Press, 1999), 339–343.
- Brisson Luc –O’Neil Seamus –Timotin Andrei (eds.), *Neoplatonic Demons and Angels* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 20), (Leiden–Boston: Brill, 2018).
- Custodio Vega Ángel, *Obras de San Agustín II. Las Confesiones* (BAC 11), (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991).
- Daley Brian E., «Is Patristic Exegesis Still Usable? Some Reflections on Early Christian Interpretation of the Psalms», en: Ellen F. Davis – Richard B. Hays (eds.), *The Art of Reading Scripture*, (Grand Rapids, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2003), 69–91.

- De Margerie Bertrand, *Introduction a l'Histoire de l'Exégèse I. Les Pères Grecs et Orientaux*, (París: Du Cerf, 1980).
- Dysinger Luke, *Psalmody and Prayer in the Writing of Evagrius Ponticus* (Oxford Theology and Religion Monographs), (Oxford–Nueva York: Oxford University Press, 2005).
- Frank Georgia, «*The Memory Palace of Marcellinus. Athanasius and the irror of the Psalms*», en: Blake Leyerle – Robin Darling Young (eds.), *Ascetic Culture. Essays in Honor of Philip Rousseau*, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013), 97–124.
- Granado Bellido Carmelo, «*Introducción a la lectura y meditación de los Salmos. Atanasio de Alejandria, Epístola a Marcelino (PG. 27,[1857],12–45)*», *Proyección* 55 (2008) 327–351.
- Gribomont Jean, «*Salmi (Libro dei)*», en: Ángelo Di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane P–Z*, (Génova: Marietti, 22008), 4664–4667.
- Guerrero Martínez Fernando – Fernández Sahelices José C., *Atanasio, La encarnación del Verbo* (Biblioteca de Patristica 6), (Madrid: Ciudad Nueva, 1989).
- Guillaumont Antoine – Guillaumont Claire, «*Démon III. Dans la plus ancienne littérature monastique*», en: Marcel Viller y otros (eds.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* 3 (1957) 189–212.
- Harrison Carol, «*Enchanting the Soul: The Music of the Psalms*», en: Andreas Andreopoulos – Augustine Casiday – Carol Harrison (eds.), *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice. Essays in Honour of Andrew Louth* (Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Thought 8), (Turnhout: Brepols, 2011), 205–223.
- Kannengiesser Charles, «*El mensaje espiritual de los grandes Padres*», en: Bernard McGinn – John Meyendorff – Jean Leclercq (eds.), *Espiritualidad Cristiana. Desde los orígenes al siglo XII*, (Buenos Aires: Lumen, 2000), 79–106.
- Kolbet Paul R., «*Athanasius, the Spalms, and the Reformation of the Self*», *Harvard Theological Review* 99 (2006), 85–101 (el mismo artículo —levemente modificado— aparece de nuevo en una publicación más reciente, a saber en Brian E. Daley – Paul R. Kolbet [eds.], *The Harph of Prophecy. Early Christian Interpretation of the Psalms*, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2015), 75–96).
- Krueger Derek, «*The Old Testament and Monasticism*», en: Paul Magdalino – Robert Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium* (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia), (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010), 199–221.
- Lausberger Heinrich, *Elementos de Retórica Literaria. Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana* (Biblioteca Románica Hispánica III. Manuales 36), (Madrid: Gredos, 1975 [2ª reimpresión]).
- Lausberger Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, (Stuttgart: Framz Steimer Verlag, .1990).
- Lunn - Rockcliffe Sophie, «*Demons and Demonologies*», en: Josef Löfl – Nicholas Baker-Brian (eds.), *A Companion to Religion in Late Antiquity* (Blackwell Companions to the Ancient World), (Malden, Massachusetts: Wiley Blackwell, 2018), 493–509.
- Marrou Henri-Irénée, «*Une théologie de la musique chez Grégoire de Nysee?*», en: Idem (ed.), *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, (Roma: École Française de Rome, 1978), 365–372.
- McKinnon James, *Music in early Christian literature*, (Cambridge y otras: Cambridge University Press, 1993 [2ª reimpresión]).
- Meloni Pietro, «*David*», en: Ángelo Di Berardino, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane A–E*, (Génova: Marietti, .2008), 1337–1340.
- Parpulov Georgi R., «*Psalms and Personal Piety in Byzantium*», en: Paul Magdalino – Robert Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium* (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia), (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010), 77–105.
- Parpulov Georgi R., *Toward a History of Byzantine Psalms ca. 850–1350*, Plovdiv 2014.
- Pesthy Monika, «*Origène et les démons d'Antoine*», en: Gyorgy Heidl – Róbert Somos (eds.), *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress Pécs, Hungary, 29 August*

– 2 September 2005 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 228), (Lovaina y otras: Peeters, 2009), 597–604.

Rondeau Marie-Josèphe, «*L'Épître à Marcellinus sur les Psaumes*», *Vigiliae Christianae* 22 (1968) 176–197.

Rondeau Marie-Josèphe, *Les Commentaires Patristiques du Psautier (IIIe – Ve siècles) Vol. I: Les travaux des Pères grecs et latines sur le Psautier. Recherches et bilan* (Orientalia Christiana Analecta 219), (Roma: Potificium Institutum Studiorum Orientalium, 1982).

Rondeau Marie-Josèphe, *Les Commentaires Patristiques du Psautier (IIIe – Ve siècles) Vol. II: Exégèse prosopologique et Théologique* (Orientalia Christiana Analecta 220), (Roma: Potificium Institutum Studiorum Orientalium, 1985).

Rubenson Samuel, *The Letters of St. Anthony. Monasticism and the Making of Saint* (Studies in Antiquity & Christianity), (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

Sieben Hermann-Josef, «*Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus. Zum 1600. Todesjahr des Bischofs von Alexandria*», *Theologie und Philosophie* 48 (1973) 157–173.

Solignac Aimé, «*Psaumes V. Les commentaires*», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* 12 (1986) 2562–2568.

Studer Basil, «*Demone*», en: Angelo Di Berardino, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane A–E*, (Génova: Marietti, .2008), 1359–1368.

Switek Günter, «*Wüstenväter und Dämonen Ein Beitrag zur Geschichte des «Geistlichen Kampfes»*», *Geist und Leben* 37 (1964) 340–358.

Tóth Peter, «*The Demons of the Air and the Water of the Nile. Saint Anthony the Great on the Reason of the Inundation*», en: Eszter Bechtold – András Gulyás – Andrea Hasznos (eds.), *From Illahun to Djeme Papers Presented in Honour of Ulrich Luft*, (Oxford: BAR, 2011), 293–299.

Vos Nienke – Otten Willemien (eds.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 108), (Leiden–Boston: Brill, 2011).

Vos Nienke, «*Demons without and within: The Representative of Demons, the Saint, and the Soul in Early Christian Lives, Letters and Sayings*», en: Idem – Otten Willemien (eds.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 108), (Leiden–Boston: Brill, 2011), 159–182.

Weinandy Thomas G., «*Athanasius' Letter to Marcellinus: A Soteriological Praying of the Psalms*», *Studia Patristica* 46 (2010) 275–279.

NOTAS

[1] Cf. Charles Kannengiesser, *El mensaje...* 84 (los materiales se indican de manera abreviada, para sus datos completos cf. al final "Bibliografía empleada"); asimismo Benedicto XVI, *Audiencia...*

[2] Observaciones similares hacía ya Hermann-Josef Sieben al comenzar su artículo *Athanasius...* 157. Cabe notar que el trabajo de Charles Kannengiesser antes mencionado (cf. supra nota 1), le dedica un buen apartado a Atanasio, si bien no alude a esta "Carta a Marcelino" (cf. *El mensaje...* 81–84).

[3] Generalidades acerca de la Carta, autenticidad, datación, estado del texto, relación con otras obras de Atanasio, identidad de ambos personajes, etc., cf. Marie-Josèphe Rondeau, *L'Épître...* passim; Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 157; Thomas G. Weinandy, *Athanasius' Letter...* 275. Cf. también infra nota 8.

[4] Lo que atestiguan ya los distintos comentarios de la época: Atanasio, Hilario de Poitiers, Eusebio de Cesarea, Basilio de Cesarea, Asterio el Sofista; Dídimo el Ciego, Ambrosio, ... Al respecto cf. Marie-Josèphe Rondeau, *Les Commentaires I...* passim; Jean Gribomont, *Salmi...* 4665–4667; Aimé Solignac, *Psaumes...* passim; Hermann-Josef Sieben, *Athanasius* 158; Carmelo Granado Bellido, *Introducción...* 327–328; Georgia Frank, *The Memory...* 103.

[5] J. A. Harrison, *Enchanting...* 208.

[6] De la difusión y del aprecio que gozó esta Carta en la Iglesia Antigua habla ya el hecho de que se la incluyera como introducción al Libro de los Salmos en manuscritos de la Escritura, cf. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 157; Brian E. Daley, *Is Patristic Exegesis...* 85; Georgia Frank, *The Memory...* 98; Carmelo Granado Bellido, *Introducción...* 335; Derek Krueger, *The Old Testament...* 218 (especialmente n. 72); Georgi R. Parpulov, *Toward a History...* 53.

[7] No existe una edición crítica de la “Carta a Marcelino”, por lo que seguimos la versión de la Patrología Griega del Migne: PG 27,12–45. Conozco dos versiones castellanas, con breves introducciones y notas explicativas, a saber: Max Alexander, *Introducción...* passim, y el texto de Carmelo Granado Bellido, ya mencionado (cf. supra nota 4): *Introducción* passim.

[8] Sobre Marcelino y el “anciano” cf. David Brakke, *Athanasius...* 194 (especialmente nota 241); Paul R. Kolbet, *Athanasius...* 85–90; Thomas G. Weinandy, *Athanasius’ Letter...* 275; Derek Krueger, *The Old Testament...* 218.

[9] Cf. L’Épître... 197; además supra nota 8.

[10] Carmelo Granado Bellido, *Introducción...* 332.

[11] Cf. PG 27,60C–545D

[12] Respecto de la “hipótesis” en la retórica antigua cf. Heinrich Lausberger, *Handbuch...* 63 (§ 73); Idem, *Elementos...* 55 (§ 82,1); también Peter Frans Bouter, *Athanasius...* 149. Sobre el empleo de otros recursos de la retórica antigua en esta carta cf. Georgia Frank, *The Memory...* 104.106–.110.116.

[13] Los libros de Josué, Jueces y Rut.

[14] Sobre la imagen del “jardín” cf. Georgia Frank, *The Memory...* 99.112–113; Paul R. Kolbet, *Athanasius...* 93.

[15] También alude a “lo que hace al sacerdocio y a la Tienda”: Sal 28(29) (cf. 2; PG 27,13A).

[16] Cf. Peter Frans Bouter, *Athanasius...* 83–84.143–144, también Pietro Meloni, *David* passim.

[17] Cf. *Les Commenaires II...* 218–219; Idem, *L’Épître...* 181.

[18] Sobre este acento pneumatológico cf. también David Brakke, *Athanasius...* 194; Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 161.

[19] Hermann-Josef Sieben se pregunta aquí si no se está formulando una suerte de “principio” exegético para tener en cuenta en la interpretación de los Salmos (cf. *Athanasius...* 161).

[20] Carmelo Granado Bellido, *Introducción...* 334.

[21] Cf. *The Formation...* 250; también David Brakke, *Athanasius...* 195.

[22] *Athanasius* 161–162.

[23] Cf. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 163–164 (especialmente notas 26 y 27); Carol Harrison, *Enchanting...* 211; Khaled Anatosios, *Athanasius...* 201–202; Brakke D., *Athanasius* 196; Paul R. Kolbet, *Athanasius...* 91–92.95; Brian Daley B. E., *Is Patristic Exegesis...* 86; Georgia Frank, *The Memory...* 101.

[24] Carol Harrison, *Enchanting...* 211.

[25] *Athanasius...* 202. Ya David Brakke hablaba de que “la recitación de los Salmos es una apropiación verbal de la victoria física sobre los movimientos de la carne que Cristo obtuvo en su encarnación” (*Athanasius...* 196). Y apoyándose en él, Paul Kolbet, observa: “los Salmos son un vehículo crucial, a través del cual uno internaliza la victoria de la Palabra sobre las pasiones, la muerte y el mal” (*Athanasius...* 94). Si bien el acento del trabajo de Carol Harrison está pues más en el aspecto creacional (y filosófico) y de la “armonía cósmica”, sin embargo, tampoco omite mencionar la dimensión cristológica y pneumatológica (cf. *Enchanting...* 205.211.213–214). Cf. también John Behr, *The Formation...* 251; Brian E. Daley, *Is Patristic Exegesis...* 86; Georgi R. Parpulov, *Psalters...* 80–81.

[26] Cf. Marie-Josèphe Rondeau, *L’Épître...* 181–182.

[27] Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 165–166.

[28] Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 166.

- [29] Así reza es el subtítulo de su artículo sobre esta carta de Atanasio: “un orar soteriológico de los Salmos” (Thomas G. Weinandy, *Athanasius’ Letter...* 275).
- [30] Cf. *The Formation...* 191–206.
- [31] Cf. *Athanasius...* 197–203.212.
- [32] Cf. John Behr, *The Formation...* 251–252.
- [33] Una observación similar abre el trabajo de Paul Kolbet, sobre los Salmos en este Padre: “Atanasio integra completamente la vida ascética dentro de su Teología” (*Athanasius...* 85), y ofrece una más detallada mirada de ello (cf. *Athanasius...* 90–97).
- [34] Expresión de Bertrand de Margerie, remitiéndose a Hermann-Josef Sieben, cf. *Introduction...* 157. Cf. también Carol Harrison, *Enchanting...* 210–211.215–218; Paul R. Kolbet, *Athanasius...* passim.
- [35] Cf. supra página 8; también John Behr, *The Formation...* 191–192.200–201.
- [36] Cf. *Athanasius...* 198–199.
- [37] *Athanasius...* 30.
- [38] Cf. también Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 167–168; Georgia Frank, *The Memory...* 101–102.
- [39] Hermann-Josef Sieben se pregunta si aquí Atanasio no está “pensando en situaciones de su propia vida” (*Athanasius...* 168).
- [40] *Introducción...* 335.
- [41] Cf. las indicaciones bibliográficas ofrecidas supra nota 6.
- [42] Cf. Kahled Anatolios, *Athanasius...* 202.
- [43] Cf. 5 (PG 27,13C–16A) y supra página 4s.
- [44] Cf. supra página 3s
- [45] Cf. Peter Frans Bouter, *Athanasius...* 161–162; Thomas G. Weinandy, *Athanasius’ Letter...* 277.
- [46] *Athanasius...* 100.
- [47] f. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 169.
- [48] Cf. supra página 4s.
- [49] Sobre ecos filosóficos (estoicos) en este pasaje cf. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 169–170.
- [50] Sobre el canto de los Salmos según Atanasio en esta carta, y más en general, cf. el ya mencionado trabajo de Carol Harrison *Enchanting...* passim (cf. supra nota 5). Cf. además Luke Dysinger, *Psalmody ...* 81.86.
- [51] *Athanasius’ Letter...* 278.
- [52] Cf. Carol Harrison, *Enchanting...* 218–221. Testimonios (brevemente comentados) de Atanasio y otros Padres de la Iglesia sobre el uso de la música ofrece James McKinnon en su obra *Music...* passim.
- [53] Cf. Henri-Irénée Marrou, *Une théologie...* passim.
- [54] Cf. Ángel Custodio Vega, *Obras...* 434.
- [55] Acerca de las resonancias de elementos filosóficos de la Antigüedad en la carta de Atanasio cf. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 171–172; Carol Harrison, *Enchanting...* 216–217.
- [56] Cf. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius* 171.
- [57] Cf. *Hexaemeron* III 5,23 (CSEL 32,1,74–75).

[58] Cf. Peter Frans Bouter, Athanasius... 321–327; Antoine Guillaumont – Claire Guillaumont, Démon... passim; Basil Studer, Demone... 1363–1367; Günter Switek, Wüstenväter... passim; Sophie Lunn - Rockliffe, Demons... passim; David Brakke, Demons... passim; Sidney Robert Banks, Blazing... passim, Nienke Vos – Willemien Otten (eds.), Demons... passim. Sobre el tema incluso en la Filosofía de la época cf. Luc Brisson – Seamus O’Neil – Andrei Timotin (eds.), Neoplatonic Demons... passim.

[59] Cf. también Cartas Pascuales 2,5 (PG 26,1369C); Vida de san Antonio 16–43. Cf. además Gerhard J. M. Bartelink, Athanase... 54–56; Samuel Rubenson, The Letters... 86–88; Pamela Brighth, The Combat... passim; Monika Pesthy, Origène... passim; Nienke Vos, Demons... 161–165; Peter Tóth, The Demons... passim.

[60] Cf. Fernando Guerrero Martínez – José C. Fernández Sahelices, Atanasio, La encarnación del Verbo (Biblioteca de Patrística 6), Madrid 1989, 144–145.

[61] Athanasius... 152; cf. también 196.

[62] Athanasius... 172–173.