

ASIDONENSE

Instituto Superior de Ciencias Religiosas Asidonense
Instituto Teológico San Juan de Ávila
Diócesis de Asidonia – Jerez

Universidad Pontificia de Salamanca
N.º 14 – Año 2020

ASIDONENSE

Revista de Teología y Ciencias Religiosas
de los centros académicos de la Diócesis de Asidonia Jerez

Consejo Redacción

Director: Alejandro Holgado Ramírez, Pbro.
Secretaria Gral.: Marifé de Paz Vera
Vocales: Francisco Antonio García Romero
Ignacio Gaztelu Pastor, Pbro.
Pablo Antonio Gómez Mateos, Pbro.
Eugenio J. Vega Geán

© ASIDONENSE 14 (2020)

NIHIL OBSTAT, IMPRIMATUR

Federico Mantaras Ruiz-Berdejo, Administrador Diocesano

Edita y maqueta: Instituto Superior de Ciencias Religiosas Asidonense.

Correspondencia, pedidos y servicio de canje:

ITSJA/ISCRA. Obispado de Jerez

Plaza del Arroyo, 50. 11403 Jerez de la Frontera (Cádiz)

Tfno: 956 33 88 00 - secretaria@iscra.es

Imprime: Grafiman – Prado del Rey (Cádiz)

Foto de Portada: *Comunión de la Virgen María*. Escuela sevillana. Siglo XVIII. 1,61 x 1,09 m. Procedente del Seminario de Verano de Bonanza. Donación del Monasterio sevillano de Santa Paula al dicho Seminario, según consta en leyenda al reverso.

Depósito Legal: CA/5607

ISSN: 2171 – 4347.

Impreso en España

ÍNDICE

<i>VISIÓN DE DOROTEO, HIJO DE QUINTO EL POETA</i> <i>Francisco Antonio García Romero,</i> <i>Profesor en ISCRA – ITSJA</i>	7
PEDRO DE OSMA, EN LA CATEDRAL DE CÓRDOBA (I) <i>Rafael Campos Serrano,</i> <i>Profesor en ISCRA – ITSJA</i>	25
HUMANISMO Y EDUCACIÓN: EL PEDAGOGO DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA <i>Juan Andrés Caballero Gil,</i> <i>Profesor en ISCRA</i>	59
JOHN HENRY NEWMAN: EL ASENTIMIENTO RELIGIOSO COMO CERTEZA VITAL <i>Ángel Gómez Negrete,</i> <i>Profesor en ISTSI (Toledo)</i>	75
LA NECESIDAD DE LA FE Y DE LOS SACRAMENTOS <i>Demetrio Fernández González,</i> <i>Obispo de Córdoba</i>	93
LA BELLEZA DE LA VIDA EN GRACIA: PECADO, CONVERSIÓN Y PERDÓN <i>Jesús Balmori Blanco,</i> <i>Profesor en ISTSI (Toledo)</i>	127
SIN EL DOMINGO NO PODEMOS VIVIR <i>Antonio Prieto Lucena,</i> <i>Vicario General y Profesor en Estudio Teológico San Pelagio</i> <i>(Córdoba)</i>	157

MEMENTO MORI. CEMENTERIOS EXTRAMUROS
DE JEREZ DE LA FRONTERA

Diego Esteban Rincón Caro - Kevyn Hernando Garnica Rodríguez,
Alumnos en ITSJA.....177

LA DEVOCIÓN A NUESTRA SEÑORA DE LA ESTRELLA
EN JEREZ DE LA FRONTERA. Aproximación socio-histórica

Manuel Ramón Rosa Santiago,
Colegio La Salle Buen Pastor (Jerez de la Frontera).....199

SOBRE LA NUEVA EXPOSICIÓN PERMANENTE DE ARTE
SACRO DE LA IGLESIA MAYOR PARROQUIAL DE NUESTRA
SEÑORA DE LA O DE SANLÚCAR DE BARRAMEDA: *Exspectatio:*

palatium terrae et domus Dei
Javier E. Jiménez López de Eguileta, Antonio Romero Dorado,
José Antonio Romero-Odero, Óscar Franco Cotán241

**VISIÓN DE DOROTEO,
HIJO DE QUINTO EL POETA**

**Francisco Antonio García Romero
ISCRA – ITSJA**

La Ὅρασις Δωροθέου, *Visión de Doroteo*, es un texto, sin duda, peculiar y digno de mayor atención de la que, en general, se le ha prestado.

En los primeros momentos, tras conocerse la existencia de un códice con este poema cristiano de 343 hexámetros, de finales del siglo III o principios del IV d. C. (seguramente anterior, por tanto, a obras hexamétricas como la *Paráfrasis de los Salmos*, de atribución dudosa a Apolinar de Laodicea¹, la *Paráfrasis a Juan [Paráfrasis del Evangelio de Juan]* de Nono de Panópolis o los *Libros en honor del mártir Cipriano* de la “muy leída”² emperatriz Eudocia), se llegó a admitir la autoría de Quinto de Esmirna, el

¹ Cf. SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia eclesiástica* III 16, 3-4; J. QUASTEN, *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega* (ed. española de *Patrology* II, Utrecht 1960), preparada por I. ONATIBIA, BAC, Madrid 1985⁴, 423-424; F. A. GARCÍA ROMERO, “Cultura griega y cristianismo: la rosa sin las espinas o la clarividencia del historiador Sócrates”, *Asidonense* 12 (2018) 53-61.

² O “elocuente”, ἐλλόγιμος; cf. SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia eclesiástica* VII 21, 8; y A. VILLARRUBIA, “Notas generales sobre la poesía de Eudocia Augusta”, *Habis* 39 (2008) 343-349.

poeta de las *Posthoméricas*³. En efecto, la *subscriptio*, τέλος τῆς ὀράσεως Δωροθέου Κυίντου ποιητοῦ, “fin de la *Visión de Doroteo* de Quinto el poeta”, podía dar pie a que así se entendiera⁴, aunque, tras una lectura atenta del manuscrito, la fórmula del verso 300, ὁ Κυντιάδης Δωρόθεος, “Doroteo, el (hijo) de Quinto”, clara imitación de la lengua épica, y el empleo de la primera persona en esta *Visión* imponían una interpretación más exacta: “Fin de la Vision vécue et racontée par Dorothéos, fils de Quintus”, como concluyeron A. Hurst, O. Reverdin y J. Rudhardt en la página 46 de su modélica edición (con introducción, texto y transcripción diplomática, aparato crítico y de fuentes, traducción al francés, notas e índice de palabras griegas): *Papyrus Bodmer XXIX. Vision de Dorothéos*, con un apéndice de R. Kasser y G. Cavallo sobre la descripción y datación del códice, Fondation Martin Bodmer, Cologny-Genève 1984 (a la que a partir de ahora me refiero con la abreviatura “ed.”)⁵.

En esa página y en las siguientes los editores se inclinaban a pensar que el tal Doroteo era hijo, en concreto, de Quinto de Esmirna, por razones, creo, no muy convincentes, entre las que apuntaban la cronológica de identificar al autor con el Doroteo (o los Doroteos) de Eusebio, *Historia eclesiástica* VII 32 y VIII 1 y 6, presbítero mártir bajo Diocleciano. Dicha adscripción la juzgó inverosímil el eminente profesor Francis Vian⁶, que con su autorizado

³ Cf. F. A. GARCÍA ROMERO, *Quinto de Esmirna. Posthoméricas*, Akal, Madrid 1997, 9, n. 9.

⁴ Cf. M. CAMPBELL, *A commentary on Quintus Smyrnaeus Posthomeric XII*, Leyden 1981, 195: “Q. (sc. Quintus Smyrnaeus), now known to have composed a Christian poem himself...” (y cf. F. A. GARCÍA ROMERO, “El Nuevo Testamento y los *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna”, *Filología Neotestamentaria* 1 (mayo 1988) 103-104; ID., “Breve comentario a Jn 9, 1-3. Objeciones al supuesto cristianismo de Trifiodoro”, *Filología Neotestamentaria* 2 (mayo 1989) 93, n.* (nota preliminar). Con respecto a las palabras de M. Campbell arriba citadas, el recordado profesor Francis Vian en carta a mi humilde persona de fecha 28 de junio de 1988, escribía: “En ce qui concerne un prétendu poème chrétien composé par Quintus, M. Campbell fait allusion à la *Vision de Dorothée*, actuellement publiée. C’est moi qui, sur la foi d’indications erronées, avais fait état de ce renseignement prématurément et malencontreusement. L’auteur de cette *Vision* se nomme Dorothée fils de Quintus (quel que soit par ailleurs ce Quintus)”.

⁵ Cf. también A. H. M. KESSELS - P. W. VAN DER HORST, “The Vision of Dorotheus (Pap. Bodmer 29): Edited with Introduction, Translation and Notes”, *Vigiliae Christianae* 41-4 (December 1987) 313-359.

⁶ Cf. F. VIAN, “A propos de la «Vision de Dorothéos»”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 60 (1985) 45-49; y G. AGOSTI - F. GONNELLI, “Doroteo e Quinto di Smirne”, en M. FANTUZZI - R. PRETAGOSTINI (edd.), *Struttura e storia dell’esametro greco*, vol. 1, Studi di metrica classica 10, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1995, 289-434. Es interesante, además, el comentario de A. VILLARRUBIA, “La *Paráfrasis a Juan de Nono de Panópolis*”, *Habis* 38 (2007) 291, n. 6: “Y, a modo de centón, fue también relevante la obra

criterio realizó un análisis prosódico (de sus no pocas anomalías), métrico y lingüístico de esta especie de centón (sobre todo a base de la *Iliada* y la *Odisea*, pero también con préstamos de Hesíodo, Apolonio Rodio y Quinto, entre otros, como quedan minuciosamente reflejados en ed.), para presentarnos, en consecuencia, a un autor que era “un poeta mediocre mal conocedor de Homero, al que sin embargo «fusila» descaradamente”, en palabras de Rodríguez Somolinos⁷. Este investigador, precisamente, poco después de las citadas publicaciones, ofreció un cabal resumen del contenido⁸:

“El poema narra en primera persona la extraña visión que tiene Doroteo, el protagonista, dormido a las puertas de un palacio. Tras fracasar en sucesivas pruebas a que es sometido, por pecado de orgullo y abandono repetido del puesto que le había sido asignado a la puerta del palacio de Dios, triunfa por fin, viendo su fe fortalecida. Pero antes ha de sufrir un castigo, escuchar de boca de Cristo determinadas enseñanzas que le inculcan humildad y moderación y recibir una especie de bautismo de confirmación en que ha de elegir a una persona ejemplar que le sirva de patrón o guía de conducta. No se trata por tanto de un pagano convertido al Cristianismo tras una visión mística, sino de un cristiano pecador que la visión lleva a ser humilde y a proclamar al tiempo con valentía su fe, orgulloso del puesto que ocupa a las puertas del palacio de Dios, que simboliza sin duda la Fe o la Iglesia. El autor sería, en opinión de los editores, un cristiano relacionado con la corte imperial de Nicomedia en época de la persecución de Diocleciano. La visión vendría a darle el valor suficiente para proclamar su fe cristiana, algo que en un primer momento habría sido remiso a hacer por miedo o interés personal. El narrador de la visión sería, siempre según la hipótesis de los editores, el mismo que

hexamétrica de un tal Doroteo (siglos III-IV d. C.), posiblemente, mártir de la persecución de Diocleciano y, quizás, uno de los dos Doroteos mencionados por Eusebio de Cesarea (cf. *HE* 7. 32. 2-4; 8. 1. 4 y 8. 6. 1), si bien en la actualidad se hablaría más bien de un autor desconocido de la segunda mitad del siglo IV d. C., titulada la *Visión* (Ὅρασις) –o, quizás, la *Visión de Doroteo* (Ὅρασις Δωροθέου– que, partiendo de textos anteriores, como la visión de la Casa nueva o del Templo nuevo recogida en el libro de Ezequiel (cf. 40-47) y en la línea iniciática con elementos gnósticos del *Pastor* de Hermas, ofrecía la contemplación alegórica y precisa de un palacio celestial”.

⁷ Cf. J. RODRÍGUEZ SOMOLINOS, “Ediciones de autores griegos en los últimos años”, *Estudios Clásicos* 90 (1986), 157. Algunos ejemplos bastarán para avalar esta afirmación: cf. v. 4 ~ *Od.* XIX 322 (también *Il.* XXIV 209, *Od.* XVIII 316); v. 5 ~ *Od.* XIII 79; v. 16 ~ *Od.* II 305, HESÍODO, *Trabajos* 184; v. 40 ~ *Il.* I 115, QUINTO DE ESMIRNA, *Posthom.* IX 60; v. 73 ~ *Il.* XVII 690, QUINTO DE ESMIRNA, *Posthom.* II 557; v. 85 ~ *Il.* VII 70; v. 116 ~ *Il.* XIII 622; v. 128 ~ *Il.* II 182, X 512; vv. 138 s. ~ *Il.* I 103 s., *Od.* IV 661 s.; v. 160 ~ *Il.* XXI 325 y I 44; v. 161 ~ *Od.* V 222; vv. 176 s. ~ HESÍODO, *Teogonía* 31 s.; v. 195 ~ *Od.* IX 293; v. 291 ~ *Od.* I 271; v. 315 ~ *Il.* I 595, *Od.* XIII 287; v. 334 ~ *Il.* IV 215; etc.

⁸ *Ibid.*; cf. ed., 7-8.

vivió tal experiencia y cabe la posibilidad que fuese hijo del poeta Quinto de Esmirna. Este poema, que sin duda era una lectura edificante para los monjes de cuyo convento proceden este y otros códices de la Fundación Bodmer puede fecharse a finales del siglo III o principios del IV d. C.”.

Para mi traducción me atengo, desde luego, al texto de la edición de Hurst-Reverdin-Rudhardt, con ricos comentarios (sobre contenido y forma, lengua, métrica, etc.) y notas⁹ útiles para enfrentarse a partes muy poco legibles y líneas lagunosas del manuscrito, que dificultan considerablemente la comprensión de la obra.

⁹ Las que añado a mi traducción no son sino modestas aportaciones a los magníficos comentarios que pueden leerse en ed., 91-97.

VISIÓN¹⁰ DE DOROTEO

*Sí, muy cierto, por mí, pecador, desde el cielo Dios santo¹¹
ofreció al mundo a Cristo, imagen¹² suya, divina luz,
poniendo en mi pecho un deseo, arranque¹³ de gracia.
Sentado en el palacio¹⁴ y solo, a medio día,
5 un plácido sueño me iba golpeando sobre mis párpados¹⁵.
No sabes tú ni estoy yo convencido de las radiantes apariciones
[que entonces se me manifestaron.
Sentado estoy bien despierto y esto se me apareció (?) ...¹⁶
Sobrecogedor para mí es encadenar en palabras
qué luminosísimo colmo de pureza se me apareció.
10 Creía yo estar apostado en el vestíbulo¹⁷ y ver
en el palacio al inmortal, totalmente increado¹⁸ Señor,
nacido de sí mismo: jamás lo ha contemplado sobre la tierra nadie,
ni la luna ni el sol ni tampoco las estrellas.
Ni la noche ni la nube llegan a aproximarse a donde el Perspicaz¹⁹
15 reside, el omnividente eternal Señor.*

¹⁰ Para ὄρασις cf. LXX, Jr 40, 2 ss.; HERMAS, *Vis.* 3. 10-13.

¹¹ Θεός ἄγνός, que se repetirá en vv. 135, 289, 292.

¹² Aquí ἄγαλμα: cf. PLATÓN, *Timeo* 37c. Es εἰκόν en LXX, Gn 1, 27; 2 Co 4, 4; Col 1, 15. Y en un cristiano platónico (o viceversa) como SINESIO DE CIRENE se lee πατρός μορφή, “imagen del Padre” (*Himnos* III 59; cf. II 211): cf. Flp 2, 6, ἐν μορφῇ Θεοῦ, *in forma Dei*.

¹³ Los editores restituyen ἀφορμήν, pero también piensan en un sugestivo ζυμῆν, “fermento”.

¹⁴ “Il s’agit d’un lieu réel, distinct de ceux où la vision va le transporter” (ed., 19).

¹⁵ La fórmula “ne signifie probablement pas le sommeil mais un état bien connu des mystiques, apparenté au sommeil et distinct de lui...” (ed., 44).

¹⁶ Los editores proponen una conjetura que ellos mismos no creen “entièrement satisfaisant” (ed., 91, n. *ad loc.*): “y esto lo iba yo diciendo como quien canta de día” (es decir, no dormido, en oposición a lo que dice el v. 5).

¹⁷ Προθύρουσιν (y cf. vv. 56-58): cf. LXX, Jr 8, 7, τὰ πρόθυρα τῆς αὐλῆς.

¹⁸ Así traduzco el término πανάτικτον, que es un *hápax legómenon* (cf. vv. 254, 304). Cf., por ejemplo, aparte de otros textos y expresiones afines que se sugieren (ed., 31 y 91, n. *ad loc.*), los adjetivos ἀγέννητον, ἀναρχον, ἀόρατον (“ingénito, invisible, sin principio”) del llamado “credo macróstico”: SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia eclesiástica* II 19, 8-13. El epíteto se aplica aquí al ἀνακτα propuesto por los editores: cf. vv. 15, 18, 24, 49, etc. Acerca del homérico ἀναξ aplicado a dioses (*Il.* III 351; etc.) y en la *Visión* referido (quizá por primera vez) a Dios y a Cristo, cf. v. 49, n. 28.

¹⁹ Permitáseme esta traducción de διοπτῆρ, aquí (y en v. 59) con el sentido “que todo lo ve” (cf. *Diccionario Griego-Español [DGE]*, s. v. διοπτῆρ, -ῆρος I). Pueden aportarse paralelos como los de ed., 91, n. *ad loc.*; y cf. F. A. GARCÍA ROMERO, “Algunas figuras mitológicas en Quinto de Esmirna”, *Emerita* 57 (1989) 101-102, n. 31 (aprovecho esta ocasión para corregir una errata imperdonable que en el citado artículo se deslizó: al final de la segunda línea de la n. 32 hay que suprimir la abreviatura “Hes.”, dado que “Th.” se refiere a *Los siete contra Tebas* de ESQUILO, no a la *Teogonía* de HESÍODO).

*Tal es la imagen que mi corazón me muestra: justo como antes
estaba yo con los prebostes²⁰ en el palacio...*

y también había un doméstico²¹ del Señor, que me dijo:

“Cristo a su Padre bueno...

20 *pues es que yo lo he visto...*

a él dormido...

... y más que a ninguno (?) ...

... delante de mí...

Gabriel²² (?) donde a mi Señor...

25 *... llegué yo, en todo el mejor (?) ...*

...

...

...

...

30 *de los héroes²³ ...*

tres veces bienaventurados ...

ángeles, dirigid vuestra mirada (?) ...

y es que una fila entera... encontró...

atrás dejé (¿dejaron?) hacia la ciudad...

35 *Sí, un gran estupor²⁴ ...*

porque a los niños...

los ángeles se congregaban...

yo quería (¿ellos querían?) mostrarme...

pero otra...

40 *y cuerpo y porte...*

...

... siendo, un honor obtuve, justo como antes:

para los prebostes en la casa yo era un novato junto a los intendentes²⁵.

²⁰ O “preósitos”, cargos de la corte (y del ejército): cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* X 205.

²¹ O “cortesano” (con la acentuación *δομέστικός* en el texto): cf. también v. 86, pasaje para el que el *DGE*, s. v. *δομεστικός*, -οῦ, consigna la acepción “cortesano de palacio” (cf. ed., 24-25, donde se cita a TÁCITO, *Anales* XIV 9; SÜETONIO, *Augusto* 78, 2; etc.).

²² Con una notable participación en el poema: cf. vv. 50, 129, 170, 193, 217.

²³ Cf. vv. 272, 308, 313. Además de los oportunos comentarios de ed., 92, n. *ad loc.*, no está de más recordar las páginas ya clásicas de J. S. LASSO DE LA VEGA, *Héroe griego y santo cristiano*, La Laguna 1962.

²⁴ O “milagro”, *θάμβος*: cf. NONO, *Paráfrasis a Juan* 4. 251; y cf. ed., 92, n. *ad loc.*

²⁵ *βίαρχοι*: acerca de la jerarquía de los personajes (junto con los citados *βίαρχοι*, cf. *δομέστικοι*, *οστίαριος*, *πραπίοσιτοι*, *πριμικήρες*, *τίρων*) son muy completas las explicaciones de ed., 23-26.

... y he aquí que ante nadie retrocedía yo, ni me preocupaba,
45 pues no por mi virtud me rechazaron, sino por temor reverente
 a la honorable dignidad de mi acompañamiento²⁶ y del preboste mismo.
 Tal estaba yo entre los más encumbrados y poseía un tremendo honor²⁷.
 Tales apariciones se me manifestaron, lo que yo honraba
 [(¿ellos honraban?), sí, con honores
 ... y, de nuevo, delante (?) del camarlengo del Señor²⁸
50 estaba Gabriel y la imagen que tengo es la de a un número de seis
 de los mejores²⁹ haberlos colocado en su puesto; y al ir ellos ya sentándose,
 al principio, sí, estaba yo temblando al sentarme enfrente,
 pero yo no me preocupaba de ellos, aun siendo mucho mejores que yo
 y mucho más hermosos, honorables en la morada de Dios.
55 Había cumplido, no como debía, con mi tremendo honor³⁰:
 [se retiraron los ancianos³¹
 y me mandaban quedarme apostado en el vestíbulo³² y no ir muy dentro
 en absoluto, ni tampoco salir corriendo fuera del palacio,
 sino vigilar las puertas³³ mismas y el recinto de la corte
 ... me envía el perspicaz³⁴
60 ... a las moradas³⁵ superiores subir
 ... pasé de un salto el inmortal atrio
 ... lo que me mandarían
 ... delante, a las puertas de Dios
 ... él querría saber y averiguar
65 ... he (¿ha?) visto el resonante...

²⁶ El término empleado es χορός, que ya en griego clásico puede designar a un grupo de personas, animales o cosas y que, por ejemplo, en la *Paráfrasis a Juan* de NONO se refiere a los discípulos, a los fariseos, a los vendedores del templo, etc. (ed., 92, n. *ad loc.*).

²⁷ Cf. v. 55.

²⁸ O “del Señor (ἄνακτος) camarlengo (πριμικῆρος)” (quizá el mismo Cristo: cf. ed., 25). Para el cargo de *primicerius*, “camarlengo, chambelán”, cf. *Cod. Th.* 11. 18, 1; *Cod. Just.* 12. 28, 1. Ἄναξ es Dios en APOLINAR DE LAODICEA, *Paráfrasis de los Salmos* 77. 5; y Cristo en NONO, *Paráfrasis a Juan* 1. 21 (cf. *DGE*, s.v. ἄναξ 1 1): cf. ed., 29 y 39; y v. 11, n. 18.

²⁹ Cf. ed., 26: “de los mejores con diferencia” (con el intensivo ὄχα: τῶν ὄχ' ἀρίστων: cf. v. 224).

³⁰ Cf. v. 47.

³¹ Entre estos γέροντες (y v. 273), γέρων (v. 247), πρέσβυς (v. 82) y πρέσβεις (v. 252) los editores aprecian ciertos matices diferenciales: cf. ed., 26-28.

³² Cf. v. 10, n. 17.

³³ Θυρέας: cf. LXX, Jr 40, 3, ἡ ὄρασις... ἐπὶ τῆς πόλης.

³⁴ “El que todo lo ve”: cf. v. 14 (y n. 19); o “el vigilante”, si aquí no se trata de Dios (cf. ed., 28).

³⁵ Empleo el término a propósito, dado que los propios editores (ed., 44-45) recurren a Santa Teresa de Ávila para explicar el sentido de algunos pasajes (cf. v. 295).

... Dios imperecedero que...

... esplendorosos astros (?) celestiales...

...

un escabel... desde lo alto teniendo protegido bajo su abrazo³⁶

70 ni... con Dios dentro, cualquiera que, sin vejez,

... decir el nombre

de humanos... nacidos del destino, fatales (?) hilos de los sin ley

pero... entre los hombres ha quedado

o bien... no escuchaban ni comprendieron

75 ... introducirlos a ellos mismos

... quedarme apostado a las puertas

... celestiales su obra

... el recinto de la corte

... cuerpo, como antes

80 ... terrenal...

...

lo que querían que yo tuviera averiguado: lo que pudiera hacer el anciano³⁷

por las hojas entreabiertas de la puerta muy bien lo observé de frente.

No hacía yo eso en lo que me mandaban esforzarme,

85 sino, con malos pensamientos, lo que se parecía ser mejor para mí:

las obras del doméstico yo, distorsionándolas, se las refería

al preboste³⁸: “Cada cosa de cuantas en palacio a escondidas agarraba, se la llevaba a su casa”. Por alguna otra razón

estaba yo dispuesto a manifestar tales cosas con palabras retorcidas:

90 tales eran las visiones que en el pecho se me hacían

[manifestas, mientras yo observaba,

y a Cristo, Padre glorioso³⁹ de las bienaventuradas nuevas⁴⁰,

lo engañaba yo, acusando con mis palabras...

“Él, en efecto, estando en el interior, se presenta cual⁴¹...

³⁶ Ἀμφιβεβηκός: cf. ἀμφιβατῆρες, “(ángeles) protectores”, en SINESIO, *Himnos* I 286 (cf. ed., 93, n. *ad loc.*).

³⁷ Cf. v. 55, n. 31.

³⁸ Cf. vv. 17, 43, 46.

³⁹ Cf. v. 217.

⁴⁰ Μακάρων... ἀγγελιάων: los evangelios, como en *Codex Visionum ad Iustos* 5 (A. HURST – J. RUDHARDT, “*Codex des Visions*”. *Poèmes divers*, Munich 1999, 79 ss. [PBodmer XXX-XXXVII]).

⁴¹ El pasaje es difícil de comprender y de encajar en el contexto. Los editores sugieren la posible existencia de una laguna: cf. ed., 93, n. *ad loc.*

*por sus actos y ocultando las intenciones de su corazón en todas
95 sus obras, a quienes aquel, es cierto, les hace siempre dar la vuelta”.*

*Necio, sí, muy pecador que soy en mi ánimo orgulloso,
yo mismo comprendí la última...*

*obra no consumada: que jamás esa pudiera
ser ni producirse, y que esta mala visión la disipara*

100 *El más alto de los bienaventurados; ¡qué trabajos habría yo rehuido!
Contra tu voluntad, Señor, no es lícito conseguirlo.*

*Seme propicio, siempre a mi lado y siempre con oídos atentos,
tú que tienes vasto dominio, tan lejos como alcanza la vista,*

[sobre tierra y cielo:

no hay noche, no hay nube por donde se pueda ver a Dios.

105 *Para los seres humanos tiene un nombre milagroso al oírlo (?),
Y más que nada escuchaba yo lo que mis negras⁴² (?) entrañas
muy quedamente me aconsejaron y...*

de ellos según su autoridad...

y por sí mismo comprendió (?) ... era.

110 *Cristo llegó trayendo... al Padre
sonriendo me acusó con estas palabras:*

“¿Por qué, dime, tras haber abandonado la puerta...?”.

Así habló, pero yo después, en tal situación,

no me atreví a mirarte de frente. En cada una de las siete (?) palabras (?)

115 *con las que me dirigí al Padre muy...*

De pie estaba yo, con mi cuerpo cubierto de ignominia y vergüenza.

Pero lo que dije... lejos de las puertas

yo iba y venía. Y él de inmediato me respondía en son de burla:

“De que tú enfilaste hacia la puerta delante de la casa

120 *no me percaté. ¿Qué mentira...?”.*

Tales fueron las palabras que me dirigió y yo comprendí

... además de un escaso...

Y respondiéndole le dije: “Puesto que temió una amenaza

Dios inmortal aquí delante de las puertas,

125 *para prepararme un poco me retiré al interior de los penetrales⁴³”.*

De inmediato, sonriendo, mandó que se nombrara camarlengo⁴⁴,

⁴² Cf. v. 138.

⁴³ Ἐς μυχὸν ἄντρου: cf. εἰς ἄντρον τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως, LXX, 3 R 16, 18 (ed., 21).

⁴⁴ Cf. v. 49.

proclamándolo, a un hombre⁴⁵ de los que estaban apostados

[delante de la casa.

Y cuando entendió que era la voz de Dios que había hablado, vino de inmediato Gabriel al lugar donde había sido nombrado para anunciar

130 que aquel glorioso varón tenía poder. Y Cristo se dirigió a

[él con estas palabras:

“Al ostiario⁴⁶ mételo en la cárcel⁴⁷ y dóblégalo a golpes

a él, que abandonó la puerta, tras dejarse llevar por su temeraria insensatez,

... de ignominia y vergüenza⁴⁸, mientras nos vigilaba,

él, que abandonó y dejó sola la casa del Altísimo.

135 Y es que el mismo Dios santo dirige hacia nosotros el

[resplandor de su mirada,

... de un mortal atroz y aniquilador”.

Despertó una furia (?) inextinguible, quedó derramada una

[niebla sobre los párpados

del afligido y de furia sus negras entrañas a un lado y otro

muy llenas estaban y sus dos ojos tenían la imagen del fuego refulgente.

140 Se plantó como un león, tensando su coraje en las quijadas⁴⁹,

afilando el blanco colmillo; a la vez mandó que me encerraran

de inmediato y también a la vez nos siguió, en persona, aquel

[hombre divino⁵⁰.

Y cuando íbamos hacia los imperecederos penetrales⁵¹, mandó

a los (¿dos?) hombres marchar a ambos lados de mí, en pequeña

[fila de dos (?)⁵²

145 y entonces fue cuando aquellos me azotaron en formación

[cerrada: la sangre

⁴⁵ Un oficial del palacio: cf. ed., 28.

⁴⁶ Cf. v. 43 (n. 23, sobre los diversos personajes que aparecen). Para el ὀστιάριος, *ostiarius* (o *ianitor*): cf., por ejemplo, PETRONIO, *Satiricón* 28, 8; *Vulgata*, 1 Par 9, 22.

⁴⁷ Σίγνοισι: este valor de σίγνα, lat. *signum*, pl. *signa* (lugar del campamento donde se guardaban los estandartes y que servía como calabozo), está documentado, por ejemplo, en JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 46.2 in Ac.*, ἐν τοῖς σ. αὐτὸν ἔμβαλε (y cf. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. v. σίγνον 1).

⁴⁸ Cf. v. 116.

⁴⁹ Su “corazón”, καρδίην (cf. *Il.* XVI 266; etc.): como apuntan los editores (ed., 94), es aquí muy singular, atrevida se diría, la *imitatio cum variatione* de *Od.* XVI 175.

⁵⁰ Quizá Gabriel (cf. ed., 28), sobre el modelo ἰσόθεος φώς de *Il.* XI 472, “un mortal igual a un dios”.

⁵¹ Cf. v. 125.

⁵² La lectura que ofrece el manuscrito es de dudosa interpretación: βαίνειν ἀμφ’ ἐμὲ φώτας ἐπὶ στήθιον δύο δῶω.

*me brotaba hasta el suelo, corría hacia la morada (?) y se llenaba el camino.
Antes el agudo aguijón lo dejaba él atrás pecando*⁵³

... y lo hecho, como un necio, lo comprendí

y, a pesar del dolor, soporté esto siempre con más perseverancia.

150 *Me azotaron del otro lado y se me tornó sanguinolenta la piel.*

Mis carnes prietas se deshacían y los huesos mondos

*se dejaban ver y todo lo que antes estaba trabado (?)*⁵⁴ *se me soltó.*

Al ser golpeado, retrocedí y no aguantaba quedarme derecho en

pie. Y más que nada oía yo lo que me llegó a las entrañas con un clamor,

155 *con oráculos, y también lo que entonces Él, gran luz*⁵⁵, *le*

[gritó al pastor de pueblos,

*revelando*⁵⁶ *mi aflicción. Entristecido, le dirigió estas palabras:*

“... cuando él hiciera eso,

cesar (?) antes de saciar con sus vísceras a perros y aves”.

*... ya no aplacó su furia*⁵⁷ *el ángel veloz*⁵⁸,

160 *entre borbotones de espuma y sangre, con el corazón encolerizado*

... dentro del pecho con el ánimo afligido de penas,

... de nuevo... y que él llegue velozmente

... en sus brazos llevando

...

165 *hombros y cabeza, pues estaba yo muy mal*

y a mí, errante como andaba, me apostaron junto a las puertas,

mandándome montar guardia ante la morada y la corte.

*Se fue Cristo, que ilumina a los mortales, entre los justos*⁵⁹,

y se fue el ángel veloz, que era, de entre todos (?), imperecedero.

170 *“Adiós, Gabriel, adiós, pues tú resultaste ser un padre...*

⁵³ Intento traducir la conjetura de los editores y me atrevo a proponer ἀλιταίνων (cf. v. 194; además de vv. 1 y 96) como corrección del incomprensible ἀλι τάων del manuscrito al final de ese hexámetro (la traducción de los editores es: “et les éloignaiet d’elles [?] par le sel”).

⁵⁴ Para ἅλα πάντα del manuscrito y mi traducción cf. ed., 94 (y cf. *Od.* IV 794, XVIII 189; QUINTO DE ESMIRNA, *Posthom.* I 252: ἅψα πάντα “todas las coyunturas”).

⁵⁵ Sobre las nociones teológicas de la *Visión* cf. ed., 31.

⁵⁶ Según la lectura de los editores, χρείων insistiría en la idea de χρησιμοῖς que inicia el v. anterior.

⁵⁷ O, con otra lectura, “no arrojé a golpes ya su cuerpo”.

⁵⁸ Gabriel: cf. vv. 169-170.

⁵⁹ Acerca de otros poemas en *PBodmer* XXX-XXXVII (cf. v. 91, n. 40; y ed., 101) sobre el sacrificio de Abraham, Caín y Abel, Jesús, *ad Iustos*, etc.: cf. ed., 18 (y 33, 94). Cf. también, por ejemplo, δίκαιος/δίκαιοι en LXX, Gn 6, 9 (Noé); Mt 23, 35 (Abel); Mc 6, 20 (Juan); Hch 7, 52 (el Justo); 1 Jn 2, 1 (Jesús); *1Ep.Clem.* 30. 7; 33. 7; HERMAS, *Sim.* 9. 15, 4; JUSTINO, *Dial.* 7. 1; 19. 5; etc.

sin haber abrumado mi espíritu, como cuando Miguel (?)⁶⁰...

volcado sobre su hijo se lamenta, así tú...

tras mostrar todas las señales y lanzar un agradable canto

en mi pecho vertiste un temeroso respeto...

175 *sentado en puertos apacibles suplicar (?)*.

Y así en mi pecho infundiste una voz,

don de Dios⁶¹, para que pudiera celebrar el futuro y el pasado⁶²".

Llegaron y fueron penetrando en el palacio de Dios glorioso

ambos, Cristo el Señor y el poderoso ángel: dentro

180 *puestos en pie rezaron y Dios...*

lo que bien llevaron a cabo y sin vacilar...

me llamaron al interior y me mostraron...

del Señor eternal, y él les dijo estas gloriosas palabras:

"Cierto es que, al menos, este varón no podrá junto a las puertas

185 *de la antesala quedar apostado. Enviadlo al lugar desde*

[donde aquí entró,

traed ya algún otro hombre, dándole fuerzas, además,

para montar guardia como mayordomo de la corte del palacio".

Ellos, a su vez, le dirigían esta respuesta...

Cristo, el Señor, el primero de todos...

190 *"En nada, Padre, esto se asemeja...*

Todos suplican con malvada insensatez,

pero déjalo en el palacio, que parece el más capaz de

[permanecer en su puesto".

Y Gabriel entonces respondía: "...

apesadumbrado vaya a pecar... perros y aves

195 *visceras, carnes y huesos devoran".*

Tales cosas meditaban los dos y me mandaban quedarme apostado

a la puerta como antes...

pero yo pronunciar palabra...

⁶⁰ Los editores comentan la conjetura Μι[χαήλ?, Miguel o, según una llamativa hipótesis, la Virgen María (ed., 94, n. *ad loc.*: "... dans la tradition gnostique la vierge Marie n'est autre qu'une incarnation de Michel..."), con lo que se podría proponer aquí un "parallélisme" entre el martirio de Doroteo y la crucifixión de Jesús.

⁶¹ Así traduzco θέσπις, "divino, inspirado": θέσπις ἀοιδίη es la Sagrada Escritura en NONO, *Paráfrasis a Juan* 13. 81.

⁶² Cf. ed., 17-18; y v. 340. No se pueden obviar los versos de HESÍODO, *Teogonía* 22 y 31-32; y cf. QUINTO DE ESMIRNA, *Posthom.* XII 308.

cantaba yo ensangrentado vergonzosamente...

200 *así a la puerta estar apostado...*

*pero yo resistía y hacía lo que los bienaventurados me
[mandaban,*

*ese trabajo, porque mucho más preferible parecía que era,
para no anticiparme (?) y en contra...*

...

205 *A mí, sí, tan pequeño, me agarraron y me asaltaron con preguntas,
porque, gacho como estaba y ensangrentado, hacia las puertas*

*enfilé; pero los remordimientos de su corazón oprimían su pecho
y entonces me llamó y me dirigía estas palabras: “Toma aquí⁶³ agua lustral
en tus manos y viértela sobre ti⁶⁴”. Aprisa me iba yo lavando*

210 *manos y pies, y entonces resonó en torno a mí su terrible grito:*

*“No te laves así; viértela, pues, sobre tu cabeza
hasta que la roja sangre la enjuagues y limpies”.*

Tomé yo luego en mis manos una copa reluciente

... la cabeza y él se adelantó a decirme estas palabras:

215 *“... de gracia ansías estrechar,*

honrando la acción (?) de los que estaban apostados delante de la casa.

Sí, por (?) el Padre glorioso⁶⁵, o tus expiaciones, Gabriel”.

Él, entonces, sonriendo me dirigía estas palabras: “Sí, insaciable (?)

para que me siguiera todos los días, pastoreándome

220 *tras él solo seguirá hasta el Padre de la Palabra⁶⁶*

... es y de todos nosotros resultó ser el mejor.

Habías elegido, pues, a un hombre como guía, o a Juan⁶⁷

... honrado, portentoso, o a Moisés

o al propio Salomón o al que, de entre los mejores⁶⁸, tanto necesitas”.

225 *Y a mi vez yo, como antes, entre los terrenales ya escogí*

y de un modo tremendo declararé lo que yo quería: ser Andrés⁶⁹.

⁶³ Traduzco la corrección τῆδε, defendida en ed., 95, n. *ad loc.* (sin embargo, para la lectura τῆλε del manuscrito cf. *Il.* XXII 445).

⁶⁴ Cf. v. 231 s.

⁶⁵ Cf. v. 91.

⁶⁶ Cf. ed., 95, n. *ad loc.*: ὀμφή, voz divina, inspirada, cf., por ejemplo, *Il.* II 41; *Himno homérico a Mercurio* 471; NONO, *Paráfrasis a Juan* 3. 164.

⁶⁷ “L’Evangéliste?”, se preguntan los editores: cf. ed., 32.

⁶⁸ De nuevo ὄχ’ ἀπίστων: cf. v. 51, n. 29.

⁶⁹ Podría considerarse el hecho de que Andrés fue el primero que siguió a Jesús, según Jn 1, 41 (y cf. Mt 4, 18; Mc 1, 16).

Andrés fue, sí, el nombre que me dieron. Al punto Jesús rogó al Altísimo de los bienaventurados, al Padre glorioso, por mí, para que entonces me otorgara fe y valentía;

230 *y, luego, para recibir mi intrépido nombre, compadecido vertió, tras sacarla del manantial, la inmortal agua⁷⁰ del Altísimo.*

Y todos mis miembros, bautizados, saltaron hacia arriba:

aquellos hombres, grandes, altos como el cielo, se asombraban ante mí, al verme como un varón terrible, portentoso, lleno de poder,

235 *... de todos y yo, inquebrantable, me apropié de fuerza*

... igual entre los hombres y no comprendí

... portentoso como de mí (?)

... y eran gente sin gloria, respecto de mí (?),

todos aquellos prudentes varones que se mostraban bien visibles.

240 *Pues Cristo el Señor puso en mí alegría y juventud,*

... a su siervo: lo llamaba Andrés.

... todo, para que nadie rivalice...

... prueba...

...

245 *“... pero, más que nada, en silencio, atiende a cuanto puedas averiguar, honrándolos también a todos. Esto será para ti mucho mejor:*

quedarte de pie delante del anciano⁷¹ sentado,

y tú sin decir palabra, pero del que puedas averiguar...

que, con bruscas burlas, no murmures...

250 *trabajar, sino que, con risa bondadosa, todo lo llesves a cabo,*

para que así, exultantes, rueguen por ti

los ancianos⁷²: «Puesto que tienes nobles intenciones, tu espada (?)...

y que Dios te procure lo que en tus entrañas anhelas».

Tales sean sus ruegos. Y tú ten previsión⁷³: que...

255 *no golpees con tus manos como un autómeta⁷⁴; y si contra ti fuera*

⁷⁰ Las referencias más o menos explícitas al bautismo son diversas: vv. 208 ss. (cf. ed., 39). Cf. también el “agua viva” de Jn 4, 10 ss. (y el artículo de ALBA SÁNCHEZ GUERRERO, “Agua y vida: *Hýdōr zōn* en el cristianismo”, *Asidonense* 12 [2018] 39-52).

⁷¹ Cf. v. 55, n. 31.

⁷² Cf. *ibid.*

⁷³ Ἐπόσσειο, de un *hárax* ἐπόσσομαι, (cf. vv. 11, 304).

⁷⁴ Αὐτόματος: “instintivamente”, podría decirse.

otro el primero en venir a las manos⁷⁵, no retrocedas⁷⁶ huyendo como un niño. Que jamás nadie, sobrecogido, invoque a Dios inmortal: que así, cierto, su fuerza es inmensa. Pues todos, cuando sean llamados siervos de Dios, ...⁷⁷
260 así se les manda, y cuando ellos rueguen, tú obedecerás. Pero, antes que nada, retírate, para que tu fuerza, sí, se mantenga firme. Y lo digo: que ni por trescientos⁷⁸, con todo su vigor, ... tu cuerpo: un piedra dura como hierro resultó ser... ”.

Tal fue lo que dijo y, a mi vez, le respondí: “Sí, por supuesto, mi Señor⁷⁹,
265 dame una fuerza infatigable y quédate todos los días a mi lado ante los hombres”. Él, entonces, a su vez, me respondía: “No... de bronce eres, Andrés, cuyo trabajo hicieron(?) los mortales en vano. Y sólidas piedras esculp... (?)

y se mantienen en pie aquellos que, quienes fueran, no tenían

[espíritu ninguno.

270 Tú, vamos, proclama el don que Dios te otorgó, que para Dios se ve cumplida esta alegría, pues Dios te dio a

[conocer a los...,

glorioso entre los héroes⁸⁰ y celebrado en el futuro.

Tú, transformado, glorifica a los ancianos, tus coetáneos⁸¹, y entonces otórgales lo que les es grato, donde a ellos

275 los encuentres sentados con sus bobadas, allí...

Cuando esto hayas hecho... ”.

Así dijo. Y yo, a mi vez, le respondía: “ ...

para que yo resista... de los hombres

primero, para no anticiparme a lanzar... una vez uno, otras otro,

280 golpeando con las manos...

poco me defendí y él...

⁷⁵ Con este sentido que se ajusta al contexto traduzco χείριος (y no con la significación documentada de “sometido, sumiso”).

⁷⁶ La forma sería ὑπεκτροπαλίζω, de un *hárax* ὑπεκτροπαλίζω (sobre ὑπεκτρέπω; y cf. τροπαλίζω en HESQUIO).

⁷⁷ Los editores sugieren la posibilidad de una laguna.

⁷⁸ Con el valor de “innumerables”, como en *Od.* XIII 390.

⁷⁹ Aquí κύριε (ὦ), quizá *metri causa* a final de verso, en lugar de ἄναξ.

⁸⁰ Cf. v. 30, n. 23.

⁸¹ O “tus iguales”: los editores (ed., 27) comentan las diversas interpretaciones, en general poco claras, que el término ὁμήλικας puede recibir en el contexto (también con respecto a los γέροντας).

tras haber recibido golpes él...” (?)

...

golpeó con todo su vigor y, entonces, elevó⁸² un grito:

285 *“Afirmando... que tienda su cuerpo a lo largo al caer en tierra
... no te anticipes a caer a tierra”. Y golpeó de su mano*

... tensando en las quijadas⁸³

*“... allí mismo te descoyuntas los miembros tú, apóstata⁸⁴,
ni el mismo Dios santo te dirigirá el resplandor de su mirada⁸⁵.”*

290 *... el primero de todos lanzaba sus manos.*

¡Venga, pues! Atiende ya y toma en consideración mis palabras.

Así te hablaré yo, y Dios santo te lo recordará”.

Tal fue lo que me dijo mi único Dios, Jesús,

y me mandó (?) apostarme a las puertas, justo como antes,

295 *emitiendo un canto de grullas⁸⁶, dulcisono,
me otorgó vigor y me dio unos bríos imperecederos.*

Y es que yo, sí, me mostraba como el sol radiante,

grande, portentoso, indemne en la antesala

... de modo que mucho resonaron uno por un lado, otro por otro

300 *y decían: “¿Este, no es Doroteo, el de Quinto⁸⁷?”*

Sí, Cristo parece que es: su gracia lo acompaña.

¡Oh, don bienaventurado de Dios Altísimo! ¡Oh, tú bienaventurado,

el que en sus días de vida va escoltando, solícito⁸⁸, a Dios!”.

Así decían; la multitud se asombraba⁸⁹; y yo, a mi vez,

305 *de nuevo entré en la fila y pronuncié estos ruegos:*

⁸² *Ανιάλλω es *hárax*: cf. προιάλλω, v. 290, 309.

⁸³ Cf. v. 140, n. 49.

⁸⁴ Para este *hárax* ἀλεύρης, cf. en HESÍQUIO ἀλεύρω (dud.), “apostatarse”.

⁸⁵ Cf. v. 135.

⁸⁶ Que, sin embargo, no es especialmente agradable en *Il.* III 2-6 (cf. TRIFIODORO 353 ss.). Puede concluirse (ed., n. *ad loc.*) que es “dulcisona” por la alusión al trabajo de la labranza que anuncian a su paso en la emigración, como se lee en HESÍODO, *Trabajos* 448 ss., y ARATO *Fenómenos* 1075 ss. También en este pasaje los editores traen a colación a nuestra Santa Teresa: cf. v. 60, n. 35.

⁸⁷ A esta fórmula, ὁ Κωντιάδης Δωρόθεος, me he referido al principio del artículo con respecto a la autoría del poema.

⁸⁸ La lectura ἐπενδυκέως supone un *hárax* (cf. el adverbio ὑπεξαίφνης, v. 336). Podría proponerse ἐπ' ἐνδυκέως ἅμ' ὀπάζει (cf. el documentado ἐποπάζω, aunque habría que admitir para este verbo el sentido de ὀπηδέω, adecuado a este contexto).

⁸⁹ Los editores puntúan ὡς φάσαν, ἡ πληθὺς ποτιθάμβεον (*hárax* ποτιθαμβέω). Con el modelo de *Il.* II 278, ὡς φάσαν ἡ πληθὺς, se traduciría: “Así decía la multitud, yo me asombraba”. Para el comentario correspondiente y otras precisiones cf. ed., 96-97, n. *ad loc.*

“Sí, por favor, Soberano, Señor⁹⁰, protégeme: sí, antes,
 aun siendo un cobarde, no rehusé quedarme apostado a las puertas.
 Y ahora me ha hecho un héroe⁹¹ tu gracia: sí, mucho me alegro
 de esforzarme en los trabajos de aquel a quien necesitas enviar lejos⁹²:
310 a hombres de otras partes⁹³, como caballo de posta⁹⁴,

[mándame desde aquí.

*Que alguno de los otros, por débil que sea, se aposte a las puertas,
 pues este resultó ser el lugar para los humanos menos vigorosos,
 y a los héroes⁹⁵ envíalos, a aquel de quien haya menester muy lejos⁹⁶,*

313a ...

o para no verme yo, en mi turno diario⁹⁷, doblegado a golpes”.

315 *Así dije. Sonrió Dios en su grandeza, desplegando toda su altura*

... dirigía estas palabras: “Escucha de un hombre

... esfuérzate (?) en demostrar a los compañeros

... grande resultó ser el mejor

... en su corazón una vez para los justos

320 *... con perseverancia siempre*

... la puerta de palacio

... que era el imperecedero recinto de la corte

... otorgó (?)...

...

325 *en la que deseas, ansioso, en el fondo de tu ánimo esforzarte”.*

Dijo. Y enfilé de nuevo hacia mi puesto, en las altas puertas

de pie, y con mi cabeza sobresalía⁹⁸ yo por lo alto de las puertas(?)

⁹⁰ Cf. ARISTÓFANES, *Paz* 90, δέσποτ’ ἄναξ.

⁹¹ Cf. v. 30, n. 23.

⁹² Parece que aquí el verbo προιάλλω tiene el significado de πέμπω (Jn 20, 21; cf. ἀπόπεμπε a continuación, vv. 310, 313) y que Doroteo pretende ser apóstol.

⁹³ El valor de “gentil, pagano” de ἀλλοδαπός está en NONO, *Paráfrasis a Juan* 6. 213.

⁹⁴ Βηρίδων, lat. *veredus* (βέρεδος): cf. PROCOPIO, *Historia de las Guerras* II (*Guerra persa*) 20, 20 (βερέδους).

⁹⁵ Cf. v. 30, n. 23.

⁹⁶ Los editores leen ἀπὸ τηλοῦ. Podría aceptarse ἀποτηλοῦ: cf. *Od.* IX 117; APOLONIO RODIO, *Argon.* II 192, IV 1092 (ἀπὸ τηλοῦ en algunos manuscritos), 1174.

⁹⁷ Así puede entenderse ἐφημέριος: cf. ἐφημερία (LXX, 1 Cro 23, 6; Lc 1, 5; etc.), que designaba el turno de sacerdotes para el servicio diario del templo o el propio servicio diario (LXX, 1 Esd 1, 15). También cabría traducirlo como “ser efímero, de un día” (cf. ESQUILO, *Prometeo* 547; etc.). Es interesante el amplio comentario de ed., 97, n. *ad loc.*

⁹⁸ El *hárapax* ὑπερίσχανον se forma sobre ἰσχάνω (*Il.* XIV 387; etc.) y ὑπερίσχω (cf. HESÍODO, *Trabajos* 217: ὑπερ... ἴσχει; etc.).

lejos de su casa⁹⁹; se asombraban ante mí los hombres (?)
de qué grande era yo y de que no tenía un vestido humilde¹⁰⁰, (?)
330 sino que un manto, como antes, apostado a las puertas,
tenía, hecho para mí con dos tejidos de lino diferentes.
De pie estaba yo, con un pañuelo¹⁰¹ envuelto alrededor del cuello
y cubriendo mis piernas llevaba un calzón¹⁰² ...
y tenía también un cinturón centelleante. De este modo (?)
335 me mostraba yo apostado a las puertas ...
Tales apariciones se me manifestaron de repente¹⁰³ ...
el culmen¹⁰⁴ (?) los bellos regalos y espléndidos ...
Me levanté y entonces me quedaba asombrado: ...
mi ruego fue ser para Dios Altísimo el mensajero
340 de todo lo que me infundió; y en mi pecho un canto¹⁰⁵
de todo matiz insufló¹⁰⁶ para, presente en mi puesto, cantar (?)
lo que de las obras de los justos y, además, de Cristo el Señor
343 año tras año, es más dulce siempre para el cantor (?)¹⁰⁷.

*J(ESÚS) D(IOS)*¹⁰⁸
FIN DE LA VISIÓN
DE DOROTEO, HIJO DE QUINTO EL POETA

⁹⁹ En el manuscrito se lee ἔκηθεν, “une forme aberrante” (ed., 97, n. *ad loc.*) de ἔκαθεν (ᾶ).

¹⁰⁰ La conjetura ἔνδυμ[α λιτόν] está bien justificada en ed., 97, n. *ad loc.*

¹⁰¹ Otro préstamo latino, ὀρᾶριον, *orarium*: cf. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XXII, 8, 7.

¹⁰² La forma es βράκ(α) de βράξ, pl. βράκες; cf. también βράκιον, pl. βράκια; lat. *braca*, pl. *bracae*, “calzón, calzones”.

¹⁰³ Un nuevo *háραx*, ὑπεξαίφνης, sobre el ya homérico ἐξαίφνης, aunque con otra lectura del manuscrito podría explicarse como un error del copista: cf. ed., 97, n. *ad loc.*

¹⁰⁴ Así interpretamos τέρματα (cf. v. 9), que los editores traducen “les perfections”: cf. ed., 39 (“pouvoir”).

¹⁰⁵ Cf. v. 176-177, n. 62.

¹⁰⁶ Parece que el poeta busca un paralelismo entre el principio del v. 340, πάντων ὧν μὲφθήκε, y el del v. 341, παντοίην ἐνέθηκε, que intento reproducir aunque muy imperfectamente.

¹⁰⁷ No he recogido en nota todos los versos que el autor extrae de Homero, Hesíodo, Apolonio o Quinto (y que, repito, quedan minuciosamente reflejados en la ed. manejada; cf., arriba, mi n. 7), pero sí dejaré constancia (como por supuesto hacen los editores) de que el último verso del poema es un calco casi *ad litteram* de uno de los últimos hexámetros de las *Argonáuticas*: APOLONIO RODIO, *Argon.* IV 1774.

¹⁰⁸ [C] en el manuscrito: Ἰησοῦς Θεός.

**PEDRO DE OSMA,
EN LA CATEDRAL DE CÓRDOBA (I)**

**Rafael Campos Serrano
ISCRA – ITSJA**

PRESENTACIÓN

Como he mostrado en varias ocasiones¹, vuelvo a relatar, en este momento, de qué modo me enfrenté al Archivo de la Catedral de Córdoba (ACC) y a la Biblioteca de la Catedral de Córdoba (BCC) conducido por el Canónigo Archivero Dr. D. Manuel Nieto Cumplido, a quien le manifiesto de nuevo mi mayor agradecimiento, autor junto con el P. Antonio García y Francisco Cantelar Rodríguez, del *Catálogo de los Manuscrito e Incunables*

¹ Revista *Asidonense* 2, 3, 4 y 6 (2007, 2008, 2009 y 2011), Instituto Superior de Ciencias Religiosas Asidonense (ISCRA), Universidad Pontificia de Salamanca, Obispado de Asidonia-Jerez.

de la Catedral de Córdoba. Editado por la Universidad Pontificia de Salamanca, en 1976².

A raíz de la celebración en Córdoba de las III Jornadas Andaluzas de Filosofía, de la Sociedad Andaluza de Filosofía, en marzo de 1981, pensé que se podría comenzar a sacar a la luz algo referente al ámbito de la filosofía, por la ingente cantidad de códices que suponía existente en Córdoba. Quizás manuscritos árabes, de Averroes, por ejemplo; judíos también, de Maimónides, por citar autores cordobeses.

Era lógico ponerse a investigar en las bibliotecas existentes en la ciudad. Pero, según la clásica estructuración medieval, toda o casi toda la cultura se hallaría afincada en monasterios, conventos, escuelas palatinas y Cabildos Catedralicios. Este es el caso de Córdoba. La Biblioteca de la Catedral (BCC) se encuentra repleta de manuscritos e incunables. Amén de la riquísima documentación del Archivo (ACC). Se acentúa mi preocupación por una investigación científica sobre la época y la filosofía medieval, quizás poco investigada, y a veces despreciada, y este Archivo y Biblioteca me alientan a hacerlo.

Mi presunción llegaba a enormes límites, pensando encontrar manuscritos árabes y judíos. Sería un gran hallazgo. Sin embargo, la ilusión se derrumbó nada más ponerme en contacto con el Canónigo Archivero de la Catedral D. Manuel Nieto Cumplido, Dr. en Historia. No existe nada de la gran época medieval cordobesa en las bibliotecas de esta ciudad, hasta el momento presente. ¿Por qué? ¿Cuáles fueron sus causas? Habremos de entablar un serio diálogo con Almanzor, los beréberes, los mismos cordobeses de la época, Almorávides, Almohades, para concluir con Sancho IV, Abu Yusuf, y que nos aclaren tal situación. Como final, también, el Cardenal Cisneros; y, por si algo pudiera olvidarse, la Inquisición, como más adelante se mostrará.

Ante tales hechos, era lógico continuar la investigación -con ese ánimo de sacar a la luz algo de lo referente al ámbito de la Filosofía en Córdoba- en el tiempo de la Baja Edad Media. Y si no aparecen Manuscritos, árabes o judíos, del gran siglo de oro de la Nueva Atenas, sí

² GARCÍA GARCÍA, A.- CANTELAR RODRÍGUEZ, F.-NIETO CUMPLIDO, M., *Catálogo de los Manuscritos e Incunables de la Catedral de Córdoba*, Salamanca 1976.

encontramos códices de Guillermo de Ockham, Séneca, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Escoto, Cicerón, Boecio, Pedro Hispano, Egidio Romano, Justiniano, Alfonso X, Leonardo Aretino, Pedro de Osma... hasta más de mil volúmenes entre Manuscritos e Incunables. O sea, todo un mundo catalogado, pero en gran parte sin analizar hasta el momento, en el Archivo y Biblioteca de la Catedral de Córdoba. Lo que acentúa nuestra preocupación por realizar una investigación científica sobre la época Medieval y su Filosofía.

Con motivo, pues, de las III Jornadas Andaluzas de Filosofía, antes mencionadas, la presentación que desarrollamos, en aquel momento, de un manuscrito inédito de Aristóteles, nos animó bastante a proseguir la investigación. Más aún, cuando expuse mi idea al Dr. D. Manuel Fernández del Riesgo, Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense; él intuye que un trabajo de investigación así podría ser motivo para una tarea de mayor envergadura, que en su momento aportamos elaborada como Tesis Doctoral³.

Sin olvidarnos del extraordinario agradecimiento que debemos y la inestimable ayuda que nos ha proporcionado el Canónigo Archivero de la Catedral de Córdoba, el Dr. D. Manuel Nieto Cumplido, quien nos ha conducido por la ingente Biblioteca y Archivo de la Catedral y nos ha permitido usar y utilizar libremente más de cincuenta mil fichas sacadas de tal fondo documental, y de otras bibliotecas, lo que supone más del noventa por ciento de la documentación cordobesa que se conserva y encuentra fichada hasta el momento. Documentación que ya va conformando el CORPUS MEDIAEVALE CORDUBENSE.

Durante el tiempo en que iba desarrollándose nuestro trabajo, suceden acontecimientos de resonancia mundial, cuales fueron la Celebración del XII Centenario (1200 Aniversario) del comienzo de las obras de la actual Mezquita-Catedral de Córdoba (785-1985), edificada, previo derribo, en el solar de la Basílica de San Vicente (s.VI); y el 850 Aniversario del nacimiento de Maimónides (1135-1985). Córdoba se viste de gala, religiosa

³ CAMPOS SERRANO, R., *El Pensamiento Filosófico en Andalucía (1236-1550). El caso de Córdoba*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1993.

y universitariamente, celebrando tan entrañables efemérides, con multitud de actos culturales, religiosos, académicos, conmemorativos.

Ante tan magnos anales en celebración para la Mezquita-Catedral y Maimónides, nuestra intencionalidad se centra en una investigación histórica-sociopolítica-filosófica referida, en una posición de entrada, al nivel cultural mantenido en Córdoba, durante la época árabe medieval, y derrumbado por la intransigencia, que toma como norma de descalificación el exilio (del cual tampoco se ve libre Maimónides), cuyo resultado actual es la ausencia total, hasta el momento presente, de manuscritos de la época musulmana en Córdoba. Para pasar, a continuación, a realizar un estudio sobre lo que la Mezquita, consagrada en Catedral, supuso como centro de formación cultural, encauzamiento e irradiación de la misma, ganando la batalla de la cultura durante toda la época bajomedieval. Y aún en épocas posteriores, en que la Iglesia (conventos, monasterios y cabildos catedralicios) poseían la exclusiva para el mantenimiento y afincamiento de la cultura.

En suma, es la adquisición de cultura del hombre cordobés bajomedieval: en este caso el clérigo; aunque también hemos podido constatar la presencia de algunos ejemplos significativos de seculares. Adquisición de cultura en el clérigo, equiparable al rezo divino. Y su difusión al pueblo. La pujanza que toma el Estudio local -¿podríamos hablar de los orígenes de la Universidad de Córdoba?- y el empeño que muestra el Cabildo por la formación de sus Capitulares.

Concluimos: manuscritos árabes y judíos no existen en BCC ni en Córdoba y por supuesto, ni de Filosofía. Pero sí encontramos en fechas inmediatamente posteriores, en la Baja Edad Media, elementos histórico-sociopolítico-filosóficos muy interesantes, que intentamos completar con un estudio de manuscritos inéditos. Y finalizar con un ejemplo concreto de Filosofía autóctona cordobesa: aportación de una escuela Lulista inédita cordobesa, para los siglos XIV Y XV.

Esta Baja Edad Media nos presenta un panorama cultural cualitativamente distinto al período musulmán anterior, sin eslabón de enlace entre una y otra, impuesta por el reconquistador Fernando III el Santo. Pero, movimiento cultural muy rico. Llegándose a una espléndida exposición doctrinal de la Ciencia y unas Normas para la adquisición del

saber, que se completan con un Estatuto de Estudiantes, único que hemos localizado para la Época Medieval en la región de Andalucía.

Hemos pretendido realizar, pues, el trabajo, sobre hechos histórico-sociopolítico-filosóficos, más que sistemático doctrinal.

Documentación inédita que nos aclara e ilumina una etapa que, tradicionalmente, se ha considerado poco significativa en la historia de la evolución del pensamiento en España, y por ende en Andalucía y Córdoba (precisamente por haber sido esta ciudad, en su momento histórico anterior, la Nueva Atenas). La trascendencia del tema radica en la continuación de la herencia hispana y en el ensalzamiento de la aportación europea a la Andalucía post-islámica, y la “original” aportación bajomedieval cordobesa al descubrimiento de América, frente a los planteamientos actuales desarrollados en la región, con vinculaciones de carácter exclusivo a la cultura musulmana y al mundo islámico. Luminaria de una época que conserva gran vocación continuadora de la precedente a la culminación islámica. Y la enorme vocación cultural que se resume en la Córdoba bajomedieval.

I. PEDRO DE OSMA

De este hecho nos ocupamos ahora, trayendo sobre estas líneas a uno de los grandes Doctores de la época, que ensalzarían el Cabildo Cordobés. Nos referimos al Maestro PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA (1427-1480). “*El Maestro Pedro de Osma*, escribe Florencio Marcos, *explicó la Cátedra de Filosofía Natural en la Universidad de Salamanca durante los años 1457-1463. En este último año pasó a la Cátedra de Prima de Teología, que regentó hasta el 28 de julio de 1478, fecha en que fue jubilado, por haber enseñado los 20 años que exigía el Estatuto. Fue además Canónigo de Córdoba, y Racionero de la Catedral de Salamanca*”⁴.

Por nuestra parte, presentamos a Pedro de Osma como CANÓNIGO MAGISTRAL del Cabildo Catedralicio de Córdoba entre los años 1475 a 1480. Ya que ni Florencio Marcos, ni Menéndez Pelayo, ni Homenaje en el

⁴ MARCOS RODRÍGUEZ, F., “Algunos Datos Biográficos y Testamento del Maestro Pedro Martínez de Osma”, *Salmanticensis* 2 (1955), 691-706 (en concreto 691-692).

V Centenario de su muerte, aportan datos sobre su canonjía EN LA CATEDRAL DE CÓRDOBA. Ni tampoco de su Toma de Posesión ni de su Residencia en Córdoba.

II. EL MS. 136 FRAGMENTO 1

Entre la ingente cantidad y variedad de Manuscritos e Incunables existentes en el Archivo y Biblioteca de la Catedral de Córdoba (ACC y BCC) nos aparece:

MS. 136, fragmento 1. PETRUS DE OSMA. *Summa Super Libris Politicorum Aristotelis*. (f.7ra-vb), de BCC. Inédito.

Inc. *Premittenda sunt ea que in quolibet opere lucem et claritatem;*
des. *latine res publica exprimitur et ciuitatis ordo et de his hoc dixisse sufficiant. Explicit summa quam magister Petrus de Osma principio huius libri Politicorum premisit. Frater Iohannes Egidius Zamorensis tradit Aristotelem fuisse hispanum in eo libro qui de laudibus Hispaniae intitatur. Nonnulli alii dicunt eundem philosophum natum fuisse in Villumbrales apud Palenciam. Argumentum autem primi ex eodem Aristotele accipi potest qui.*

Hay notas marginales. También se registran glosas del mismo copista Antonio de Morales. Procede de Salamanca. En el f.86vb se consigna cómo fue copiado por Antonio de Morales, terminándose el 24 de enero de 1466. Lo mismo se dice al final de la segunda pieza, aunque sin indicar la data.

Escritura gótica cursiva, del mencionado copista Antonio de Morales. Cuadernillos de 10 folios con reclamos. Tiene 31 líneas por columna. Foliación reciente, arábica, a lápiz. Rúbricas en rojo y negro, en columna. Iniciales en rojo y azul, y calderones en rojo. Encuadernación contemporánea del manuscrito, en tabla y cuero verde encima. Dos cierres caídos. Tejuelo: “Política de Aristóteles”⁵.

Nota: Aunque en la descripción general del Manuscrito realizada se especifican 31 líneas por columna, referida a la pieza que nosotros

⁵ GARCÍA-CANTELAR-NIETO, *Catálogo...*, 272-273 (presentación y descripción del manuscrito).

trabajamos, la componen 43 líneas por columna. Advirtiéndose, no obstante, que en el fol. 7ra. la primera línea posee los caracteres en mayor tamaño, ocupando las tres primeras líneas de la columna, quedando esta con 41 líneas.

III. EXPOSICIÓN DEL MANUSCRITO

Transcripción Paleográfica

*fol. 7ra. Premittenda
sunt ea que in quolibet opere lucem
et claritatem maximam
ad sequentia creduntur habere Auctor scilicet et
5 auctoris vita genus et materia finis pariter
at titulus libri. Auctor libri huius fuit
Aristotelis filius Sichomachi medici Phi-
lipi patris Alexandri qui primus in grecia
regnauit. Aristoteles autem fuisse legitur
10 corpore magnus propagatus carnibus macilentus
colore quoque palidus gente quippe macedo-
pnia uero stragiritanus. Stragiria autem
ciuitas est Trachie vicina Olintho et Mocon
ut liber de ipsius vita editus manifeste de-
15 clarat. Socrati per trienium adhesisse legitur
mortuo uero Socrate per anno septem et decem
aliis XX discipulus Platonis fuisse perhibetur
quod autem superuixit in tradenda philosophia in scri-
bendis libris plurimis consummauit. Et deni-
20 que sesagesimum uel ut aliis magis placet
septuagesimum annum agens vita acbatus
est. laudes ingenii et religionis eius que di-
uersis leguntur voluminis explicate
hic interserere tam dispendiosum quam
25 inutile esse putauit quam ex lectione huius*

*libri plurimum patefiant. Et hi omitentes
de genere huius libri doctrine dicere ordinamur.
Scienciarum dupliciter genus praticum videlicet
at speculatiuum 6° et 2° metaphisice reperimus.
30 In speculatiuo genere finis est cognicio. In prati-
co autem operacio unde constat huius libri philosophiam
ad genus praticum pertinere cum de rebus
agendis existat. Ethicorum libro 6° pratici intus (huius?)
duo leguntur ars videlicet et prudentia. In facti-
35 bilibus ars inagibilibus uero prudentia
versatur sub qua prudential scilicet hec scientia
colocanda est nam prudentia latior et ma-
ioris ambitus reperitur. Quoque uero huius
scientie propincuum tribus nominibus per plurimum ami-
40 titum apellatum frequentissime tum ab eo ci-
uilibus dicitur primo 2° 7° ethicorum. Item 2° philosophia que
fol.7rb. in rebus agendis versatur 3° autem nomine ci-
uilibus prudential nominator ethicorum libro 6° sub qua
moralium autethicorum liber de republica
autpoliticorum nec non ut uulgo creditur
5 liber de re familiari continetur (et non solum
isti scilicet digestorum et decretorum et omnia que in a-
gendis versari dicimus) hanc viam philosophi di-
cimus esse creberrimus tunc latinorum usus optinu-
it hanc ciuilem philosophiam ethicam appellare su-
10 mimus itaque partem pro toto in omni usu lo-
quendi genus igitur huius philosophie praticum non
[quodlibet
sed ciuile secundum philosophum aut morale secundum
[loquendi
usum essere concludimus. His sequens est de
materia huius libri transigere secundum materiam
15 et obiectum tria haec in scientiis idem appellamus.
Est igitur huius libri signum siue material respublica*

*aut greco uocabulo poletia sed reipublice
 nomen a philosopho in quadruplici significatione
 reperimus acceptum. Nam res publica significat
 20 ciuitatem rem praeterea ciuitatis adhuc or-
 dinis ipsius ciuitatis scientiam (una scientia hic
 tradita dicitur respublica) cum uero modo
 ut in presenti designat ordinem ciuitatis. Est
 itaque huius libri materia res publica et eorum
 25 que in ciuitate degunt institutio 3° politicorum
 aut ciuitatis ordo. His ita suppositum due
 dubitationes subiunguntur. Prima an de
 rei publice genere uel in specie in hac philosophia tractetur.
 Secunda an de legibus his agatur et conces-
 30 so quod nulle leges hic ex intentione feruntur
 utrum ne de legum principiis in hac scientia
 disputetur. Ad prime dubitationis arti-
 culum dicimus quod non de re publica romanorum
 aut atheniensium hoc est in specie sed in genere
 35 philosophus agit (et de ea re publica que gentis et
 regionis circumstantiis omnibus obseruatis ci-
 uitati autem poterit adapptari). Secunde
 dubitationis articulus pro prima sui par-
 te dubitationem habet ullam cum de republica
 40 in communi hic agatur de qua leges determinate
 ferri non possunt de principiis autem legum
 hic magnam considerationem esse dubium
 non est quod ut manifestius fiat erit
 fol.7va. summopere aduertendum quod finis in rebus
 agendis dicitur esse principium ut in mathemati-
 cis suppositionis libro 6° capitulo 4° ac libro 7° capitulo 8°
 [ethicorum
 et 2° politicorum. Cum itaque de finibus omnium legum
 5 in hac philosophia consideretur principia omnium
 legum non improbe tractari dicuntur leges
 autem omnes ex fine diuersificantur nam per*

10 *acquirenda virtute allie leges exiguntur
quam p:ro diviciis aut copiis agregandis
cum igitur de regno agetur de principio multa-
rum legum erit sermo sic de optimatum
gubernatione sic de republica dicendum
erit. Et hec de materia dicta sufficient. Ut
autem horum librorum finis appareat duo pre-
mitenda sunt primum quod finis siue bonum
15 quod iddem est (2° et 3° metaphisice et 3° politice capitulo
[10] unius
ciuitatis est iddem ut in hoc volumine 7° libro
capitulo 2° demonstrabitur et ethicorum primo capitulo 2°. Et
si enim et quamuis iddem sit et in eodem consistat
20 bonum unius et ciuitatis etc. 2° quod finis ul-
timum bonum vnicum in operatione virtutis optime
consistit quod ethicorum libro 1° capitulo 8° docetur. Erit
igitur finis huius scientie ut ciuitas vitam sed
vitam optimam agat. Titulus autem
25 huius libri talis est Aristotelis liber de re-
publica aut grece liber politice et de ciuita-
tis ordine incipit. Ne autem in vocabulis
deceptio fiat aduertas polis polis uel po-
leos apud grecos duplicem acceptionem
30 habet est enim polis ciuitas est quoque ordo ciuita-
tis et ab eo vocabulo in utraque significatione
descendit politicus-a-um. Est namque politi-
cus ciuilis in qua significatione in ethicorum
libro 4° capitulo 2° et 3° et libro 7° capitulo 10 reperitur. Est
35 etiam 2° ciuitatis ordo in qua hic liber dicitur
politice uel politicorum. Nam scientiarum
nomina frequenter etheroclitia dignoscuntur
ut ethica-ce, ca-orum. politica-e, ca-orum
apoliticus in significatione 2^a poletia
40 descendit que latine respublica exprimitur
et ciuitatis ordo et de his haec dixisse sufficient.*

- Explicit summa eorum que magister
fol.7vb. Petrus de Osma in principio huius libri
politicorum premisit.*
- 5 *Frater Iohannes Egidius Zamorensis tradit Aris-
totelem fuisse hispanus in eo libro qui de lau-
dibus hispanie intitatur. Non ulli alli-
ud (?) dicunt eundem philosophum natum fuisse in
Villumbrales apud palenciam argumen-
10 tum autem primi ex eodem Aristotele accipi po-
test qui”.*

Traducción del Manuscrito

(7ra) Antes que nada debe decirse lo que en cualquier obra se entiende que aporta luz y la mayor claridad a lo que viene a continuación, esto es, el autor, (5) la vida del autor y el género de la obra, así como la materia, fin y título del libro. El autor de este libro fue Aristóteles, hijo de Nicómaco [*Sicómaco en el texto*], médico de Filipo el padre de Alejandro, que fue el primero que reinó en Grecia. Aristóteles, por su parte, se dice que fue (10) grande y alto de cuerpo, flaco de carnes y de color pálido, como de raza macedonia que era, estagirita, por cierto. Y Estagira es una ciudad de Tracia, cercana a Olinto y Mocón [*¿Meciberna, puerto de Olinto?*], como lo indica expresamente el libro publicado sobre su vida. (15) Leemos que durante tres años se adhirió a Sócrates, pero, una vez muerto Sócrates cuando él tenía diecisiete años, fue durante otros veinte discípulo de Platón. El resto de su vida lo empleó hasta el final en transmitir la filosofía y en escribir muchísimos libros. Y por último, (20) después de vivir sesenta o, como algunos prefieren, setenta años, murió. Consideré yo que las alabanzas de su ingenio y de su religiosa piedad, que se leen expuestas en diversos volúmenes, era tan costoso como (25) inútil incluirlas aquí, tanto más cuanto quedan perfectamente claras a raíz de la lectura de este libro. Y aquí seguimos un orden sin meternos a hablar del género de doctrina de este libro. El género de las ciencias, en su doble aspecto, o sea, el práctico y el especulativo, lo encontramos en el segundo y en el sexto libro de la *Metafísica*. (30) En el género especulativo el fin es el conocimiento; en el práctico, por su parte, la operación en la que se fundamenta que la filosofía de este libro pertenece al género práctico, por consistir en hacer cosas. En el libro sexto de las *Éticas* se leen dos de este [?] práctico, a saber, arte y prudencia. (35) De lo factible [*lo que se puede hacer manualmente: poiesis*] trata el arte [*téchnē*], pero de lo agible (*lo viable, praxis*) la prudencia [*phrónēsis*], bajo la cual, o sea, la

prudencia, debe ponerse esta [*¿otra?*] ciencia, pues la prudencia se descubre que es más amplia y mayor su dominio. También, en efecto, próximo a esta ciencia lo perdemos [*¿lo admitimos?*] (40) muchas veces llamado por tres nombres. Frecuentísimamente, entonces, se le dice por ello “civil” en el primero, segundo y séptimo de las *Éticas*. Igualmente, en el segundo, la filosofía que

(7rb) trata de hacer cosas, se denomina en el tercero con el término de “prudencia civil”. En el libro sexto de las *Éticas* en el que [*?*] se contiene el libro de *Morales* o *Éticas* sobre la república o el de *Políticas* ciertamente, según se cree comúnmente, (5) sobre la familia (y no solo los de *Digestos* y *Decretos* y todos los que decimos que versan sobre hacer cosas), decimos que esta es la forma de proceder del filósofo. Con todo, el uso más frecuente de los latinos se mantuvo en llamar ética a esta filosofía civil. Así pues, (10) tomamos la parte por el todo en nuestro uso del lenguaje: por consiguiente, el género práctico de esta filosofía concluimos que es no cualquier otro, sino civil según el filósofo, y moral según nuestro uso del lenguaje. Lo que sigue a esto es tratar sobre la materia de este libro. Según la materia (15) y el objeto llamamos igual estas tres cosas en las ciencias. Así pues, la señal [*característica*] o materia de este libro es la república [*el estado*] o “poletia” [*politeía*] en la terminología griega, pero el nombre de “república” hallamos que el filósofo lo admite con cuatro [*?*] significados. En efecto, “república” significa (20) ciudad, y además los asuntos de la ciudad e incluso la ciencia de la ordenación [*del orden, de la organización*] de la propia ciudad (como una sola ciencia se dirá que aquí es transmitida la república [*?*]), cuando verdaderamente, como en la actualidad, designa la ordenación de la ciudad. Así pues, la materia de este libro es la república y (25) la institución de lo que pasa en la ciudad, en el tercero de *Políticas*, o la organización de la ciudad. Así, añadidas a todo esto únense dos dudas. La primera, si en esta filosofía se trata del género de república o sobre la especie [*genérica o*

específicamente]. La segunda, si se trata de las leyes y, concedido (30) que ninguna ley aquí se propone de intento, si en esta ciencia se discute sobre los principios de las leyes. Al primer artículo de la duda respondemos que el filósofo no trata de la república de los romanos ni de la de los griegos, o sea, en especie [*específicamente*], sino en género [*genéricamente*] (35) (y sobre esa república que, observadas todas las circunstancias de gente y región, podría adaptarse [?] a la ciudad). El artículo de la segunda duda tiene una duda en su primera parte [?], por tratarse aquí de la república (40) en general, sobre la que no pueden proponerse determinadas leyes. Pero los principios de las leyes no cabe duda que aquí se tienen en gran consideración, porque, para que quede más claro,

(7va) habrá que prestar suma atención a que se dice que, al hacer cosas, el fin es el principio, como en las suposiciones matemáticas en el libro sexto, capítulo cuarto, y en el libro séptimo, capítulo octavo de las *Éticas* y en el segundo de las *Políticas*. Así pues, (5) como en esta filosofía se consideran los fines de todas las leyes, se dice que no está mal tratar los principios de las leyes, pero todas las leyes se diversifican según su fin, pues para procurar la virtud se exigen otras leyes que para ganar dinero y riquezas. (10) Así pues, cuando se trata del reino, el discurso será sobre el principio de muchas leyes y habrá que hablar tanto del gobierno de los optimates como de la república. Y sobre esta materia baste lo dicho. Pero para que se evidencie el fin de estos libros, dos cosas deben (15) decirse de antemano: primero, que el fin o el bien, que es lo mismo (en el segundo y tercero de la *Metafísica* y tercero de la *Política*, capítulo décimo) de una sola ciudad, es lo mismo que se demostrará en este volumen, en el libro séptimo, capítulo segundo, y en el primero de las *Éticas*, capítulo segundo. “Y si, en efecto, y aunque sea lo mismo y consista en lo mismo, (20) el bien de uno y de la ciudad”, etc.; segundo, que el fin último, único bien, consiste en la realización de la mejor virtud, lo que se enseña en el libro primero de las *Éticas*, en el capítulo octavo. Habrá, pues, un fin

de esta ciencia para que la ciudad pase la vida, pero la mejor vida. Pero el título (25) de este libro es el siguiente: *Comienza el libro de Aristóteles sobre la república o libro de la política griega y sobre la ordenación de la ciudad*. Pero para que no haya engaño en las palabras, date cuenta de que *polis*, *polis* [?] o *poleos*, tiene para los griegos una doble acepción (30), pues *polis* es “ciudad” y es también “ordenación de la ciudad” y a partir de esta palabra llega a ambos significados *politicus -a -um*. Pues *politicus* es “civil” y en este significado se halla en el libro cuarto de las *Éticas*, capítulo segundo y tercero, y en el libro séptimo, capítulo décimo. (35) También en el segundo es la ordenación de la ciudad, en la que [?] este libro se llama *Política* o *Políticas*. Pues los nombres de las ciencias frecuentemente se distinguen como heteróclitos: por ejemplo, *ethica -ae, -ca -orum; politica -ae, -ca -orum*. “Apolítico” en el segundo significado deriva [?] de *poletia [politeía]* (40), que en latín se traduce “república” y “ordenación de la ciudad” y sobre esto baste con lo que se ha dicho. Termina la *Suma* de lo que el maestro

(7vb) Pedro de Osma propuso en el principio de este libro de *Políticas*. (5) Fray Juan Gil de Zamora nos transmite que Aristóteles fue español, en el libro que se titula *Elogios de España*. Y no de otra forma lo dicen otros: que este mismo filósofo nació en Villaumbrales, en Palencia. Argumento de los primeros puede sacarse del propio Aristóteles que...⁶

IV. BREVE COMENTARIO

Referente al autor, nos limitamos a exponer las nuevas aportaciones biográficas de su vida en Córdoba. Lo relacionado con Salamanca, su proceso de la Inquisición (de ahí que Menéndez Pelayo lo incluya en su *Historia de los Heterodoxos Españoles* llamándolo “el primer protestante

⁶Texto traducido por el Dr. Francisco Antonio García Romero (que añade algunas notas en cursiva y entre corchetes en el propio texto).

español”)⁷ y su enseñanza Universitaria en Salamanca, como Maestro en Artes, Maestro en Teología, Catedrático de Prima de Teología, nos remitimos a *PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA (+1480). Homenaje en el V Centenario de su muerte*⁸, que se encuentra muy completo y documentado. Como asimismo FLORENCIO MARCOS RODRÍGUEZ, “Algunos Datos Biográficos y Testamento del Maestro Pedro Martínez de Osma”, *Salmanticensis* 2 (1955), 691-706.

De ningún modo podemos omitir dos elogios hechos, uno por el gran humanista Elio Antonio de Nebrija y otro por Menéndez Pelayo, sobre la personalidad del Maestro Pedro de Osma:

► Elio Antonio de Nebrija, en 1492, en la dedicatoria de su *Diccionario latino-español*, declara que en Salamanca tuvo por profesor en Filosofía Moral a Pedro de Osma, maestro muy señalado y docto en su especialidad: “Ut omittam quinque annos; quibus Salmanticae dedi operam in Mathematicis Apollonio, in Physicis Paschali ab Aranda, in Ethice Petro Oxemensi, Professoribus in sua cuique arte clarissimis”⁹; y en *Tertia quinquagena*, traza este categórico elogio: “Nadie hay que ignore cuánto ingenio y erudición tuvo el Maestro Pedro de Osma, a quien después del Tostado todos concedieron la primacía de las letras en nuestra edad”¹⁰.

► Y D. Marcelino dirá: “...primero por su erudición en todo género de doctrina... el más ilustre entre los heterodoxos españoles de la Edad Media... y verdadero precursor de la Reforma... éste es después de Gundisalvo y Vilanova el nombre más ilustre entre los heterodoxos españoles de la Edad Media... Si hemos de creer a sus contemporáneos,

⁷ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos...* t. I., 582. Para el proceso de Pedro de Osma, vid. CASCÓN, M., *Los Jesuitas en Menéndez Pelayo*, Valladolid 1940, 277-282; 536 ss.

⁸ VARIOS, *Pedro Martínez de Osma (+1480) Homenaje en el V Centenario de su muerte*. CSIC, Soria 1980. Vid. también: BELTRÁN HEREDIA, V., *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, t. II, Salamanca 1970, 239 ss.; ROBLES CARCEDO, I., *El estudio de la "Ética" en España (Del siglo XIII al XX)*, RHCEE, vol. 7, Salamanca 1979, 235-353, especialmente 273, 303-304.

⁹ ELIO ANTONIO DE NEBRIJA, *Diccionario de Romance en Latín por el Maestro Antonio de Nebrija, Gramático Cronólogo de los Reyes Católicos*, Madrid 1729. Dedicatoria.

¹⁰ ELIO ANTONIO DE NEBRIJA, *Tertia Quinquagena*. Salamanca 1516 (reproducida en *Apologia earum rerum quae illi objiciuntur*, Granada 1535, f.5.); VARIOS, *Pedro Martínez de Osma...*, 3, 9, 10.

pocos le excedían en materia teológica¹¹... Su nombre patronímico era Martínez, aunque por su patria se llamó de Osma”¹².

Conviene aclarar al respecto que, prácticamente, se unifican OSMA y BURGO DE OSMA, por más que, históricamente, no deban identificarse, pues cada uno tiene su origen y avatares. Si nos retrotraemos a un pasado remoto, vemos, por lo que a Osma propiamente dicha se refiere, que la “Uxamana romana”, y aun prehistórica, es de mucha mayor antigüedad que el actual Burgo de Osma, cuya existencia geográfica data de comienzos del siglo XII, por obra de su primer obispo, después de la reconquista de esa comarca, S. Pedro de Osma, también conocido, en gracia a su origen francés, por San Pedro de Bourges¹³.

Se observa en el *Homenaje en el V Centenario de su muerte* que se cita al Maestro de Osma como “canónigo de Córdoba”, solamente¹⁴; y Menéndez Pelayo también lo menciona como “canónigo en la de Córdoba”¹⁵, sin aportar datos sobre su canonicidad. Dado lo cual, completamos su biografía con datos inéditos extraídos de ACC.

V. MAGISTER IN THEOLOGIA

En el *Catálogo de Libros e Impresos Raros de la Catedral de Córdoba* (Córdoba 1979) se nos presenta un volumen editado en Antequera, 1577 (que hemos utilizado): *Estatutos de la Santa Iglesia Catedral de Córdoba*, y en los ff.74r-76r, aparece una Bula del Papa Sixto IV *Creditam nobis regendae militantes Ecclesiae*, estableciendo en las Catedrales de Castilla y León las canonicidades de (lo que se entiende actualmente por) Magistral y Doctoral: “...earumdem Ecclesiarum continuo vnus esset Magister seu Licenciatus in Theologia, et vnus aut Licenciatus in vtroque vel altero iurium”.

¹¹ Más adelante se expone que toma posesión en la Catedral de Córdoba como (lo que actualmente se conoce por) canónigo Magistral: “... vnus in Theologia Magister seu Licenciatus...”.

¹² VARIOS, *Pedro Martínez de Osma...*, 17; MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, 566-582.

¹³ VARIOS, *Pedro Martínez de Osma...*, 122.

¹⁴ *Ibid.* Nos remitimos al trabajo de GONZALO MAESO, D., *La Escriturística en la vida y obras del Maestro Pedro de Osma*, 125.

¹⁵ MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, 566.

El 7 de agosto de 1475, “reunido el Cabildo en la capilla de S. Clemente... en cumplimiento de la Bula de Sixto IV... por la que se erigían las canonjías de Magistral y Doctoral en las Catedrales de Castilla y León, nombran como canónigo doctoral a D. Pedro Martínez de BARRIO, doctor en decretos...”.

Con fecha 21 agosto 1475, Don Pedro de Mendoza, Cardenal de España, remite al obispo de Córdoba, al deán y al cabildo y a todo el clero de su obispado, copia de cinco bulas de Sixto IV, todas insertas... La cuarta (Roma, 1 septiembre 1474) sobre establecimiento de las canonjías de Magistral y Doctoral en las Catedrales de Castilla y León.

VI. TOMA DE POSESIÓN POR PODERES

Queda por proveer la canonjía de “Magister in Theologia”.

A partir de este instante, aparece el Magister in Theologia PETRUS DE OSMA en las Actas Capitulares de la Catedral de Córdoba. Y así, en el tomo 3 de las Actas Capitulares, encontramos la “Posesión de calongía”, el día 20 septiembre 1475, al deán don Lope de Sandoval como procurador de Pero Martínez de Osmá, Maestro en Artes y en Santa Teología, jurando en su nombre los estatutos, y en su nombre se obliga a pagar los derechos de capa y oficiales.

VII. FALTAN ACTAS EN CABILDO DE CÓRDOBA Y SALAMANCA

Deben transcurrir casi cinco años para que vuelva a aparecer. (Hacemos constar que faltan Actas Capitulares: de 1476 a 1479 ambos años inclusive; y sería muy presumible que entre ellas se encontrasen variados detalles más; como por ejemplo el alquiler de la casa donde vivió en Córdoba, amén de sus posibles y diversas estancias en la ciudad.)

También resulta, cuanto menos llamativo, que esas mismas Actas y en esas mismas Fechas faltan en el Cabildo Catedral de Salamanca y en los libros de Claustros. Como bien atestigua Florencio Marcos:

Ante aquel extraordinario y nunca visto acontecimiento de un prestigioso catedrático de Prima de Teología, beneficiado además de la

Catedral, que expone de palabra y por escrito unas doctrinas nuevas, extrañas y para muchos heréticas, la pregunta surge espontánea. ¿Cómo reacciona la autoridad eclesiástica y la Universidad?

Desconocemos si este asunto se trató en algún Cabildo, porque no se conservan los de los años 1473 a 1481. Se conservan en cambio los libros de Claustros de estos años, y en ellos no hay la menor alusión a la cuestión de las doctrinas del maestro Osma hasta el 31 de marzo de 1479, en que se trata de la comunicación dirigida a la Universidad de Salamanca por el Arzobispo de Toledo.

Es decir que la Universidad, como tal corporación, no toma espontáneamente medida alguna contra el maestro Osma, sino a instancias del Arzobispo de Toledo¹⁶. Sobre este asunto volveremos más adelante.

VIII. SU CASA EN CÓRDOBA

Y así, con fecha 24 de marzo de 1480, en Córdoba, aparece un Acta Capitular en que se trata de Carta de arrendamiento de una casa en la calle del Duque, que vacó por privación hecha a la viuda de Rodrigo del Canto, y que tiene por linderos casa del Cabildo arrendada a Maestro Pero de Osma, canónigo, casa del Monasterio de Santa Clara arrendada... Con lo cual se nos dice donde vivió en la ciudad, y casi hasta el número, por las referencias: en la calle del Duque, la actual Rey Heredia, muy cercana a la Catedral.

El Maestro Pedro de Osma muere en el destierro de Alba de Tormes,¹⁷ el día 16 de abril de 1480, cumpliendo así la penitencia que le impone la Junta de Alcalá.

IX. TESTAMENTARIOS DE PEDRO DE OSMA

En el mismo año de 1480, y con fecha 3 de mayo, aparece otra Acta Capitular dando “Mandamiento a Miguel Sánchez”: El Cabildo ordena que Miguel Sánchez, canónigo, sea depositario de los bienes(dinero, trigo, cebada y otras cosas) del Maestro de Osma, para destinarlos al reparo de la

¹⁶ MARCOS RODRÍGUEZ, “Algunos datos...”, 691-706, en concreto 702.

¹⁷ MARCOS RODRÍGUEZ, “Algunos datos...”, 691-706, en concreto 698.

casa que el primero tenía arrendada...Y en el mismo mes de mayo, el día 17, “reunido el Cabildo en la Capilla de san Clemente, comparece el Maestro Juan de Villalba y presenta a Pedro de Hoces, canónigo, una comisión de don Alfonso de Burgos, obispo de Córdoba, por la que se comisionaba por este junto con el Cabildo a dar posesión al dicho Maestro en Teología de la canonjía vacante por muerte de Pero Martínez de Osma, maestro en Teología, y canónigo de Córdoba”. Por lo que se deduce que fue canónigo de la Catedral de Córdoba, como Maestro en Teología, hasta su muerte.

En su Testamento, editado por Florencio Marcos¹⁸, aparecen cuatro testamentarios: Juan Flores, Pedro Hoyuelos, Julián y Pedro de Gomara. Y en Acta Capitular de 9 junio 1480 aparece que “Pedro de Foyuelos, criado y procurador del Maestro de Osma, renuncia la Casa de Estatuto que el dicho Maestro tenía arrendada del Cabildo en la calle del Duque”. Y en el Acta del día siguiente, “el Cabildo dispone que por cuanto el Maestro de Osma, difunto, tuvo arrendada por vida una casa de Estatuto que quedó vacante...en la cual se señalaron ciertas obras y Miguel Sánchez, canónigo, fue fiador y las obras se valoraron en 20.000 mrs. los cuales pagaron Pedro de Foyuelos, criado y albacea del dicho Maestro de Osma, y Miguel Sánchez a Pero González, mayordomo, y además pagaron la renta del año 1479 y la parte de éste de 1480, les den el finiquito en forma”.

De esta última anotación se concluyen dos cuestiones: que en el documento de arrendamiento de casa por Pedro de Osma, de las casas del Estatuto, del Cabildo, debió figurar el canónigo Miguel Sánchez coma fiador. Y segundo, que Pedro Hoyuelos vino a Córdoba, coma testamentario y albacea, para, seguramente, hacerse cargo de las posesiones que el Maestro Osma poseía en esta ciudad. Florencio Marcos recoge en su Testamento que este hecho con las siguientes palabras extraídas de su Testamento.

X. SE OCUPA LA VIVIENDA DE PEDRO DE OSMA, DIFUNTO

El día 16 de junio 1480, en nueva Acta Capitular, “se remata una casa de Estatuto en la calle del Duque que vacó por el Maestro de Osma, difunto,

¹⁸ *Ibid.* Apéndice Documental n. 18 (que se podrá consultar en la segunda parte del artículo en el próximo número de esta revista).

en Ruy Méndez, Canónigo..., cediéndola a continuación al Maestro Juan de Villalba". Con lo que resulta que, el sustituto del Maestro de Osma en la canonjía de Maestro en Teología, pasa también a ser su sustituto en la misma vivienda.¹⁹ (Este dato lo recogía ya Ángel Riesco en el año 1970)²⁰.

Y cinco meses después, en 14 noviembre 1480, "el Cabildo ordena que Pedro González, mayordomo, entregue a Ruy Méndez, canónigo, los 20.000 mrs. que dejaron los albaceas del Maestro de Osma para ciertas obras en la casa que tuvo del Cabildo". Y prácticamente, un año más tarde. 19 septiembre 1481, "el Cabildo ordena a Ruy Méndez, canónigo, dé cuentas al Maestro de Villalba de los mrs. que recibió de los herederos de Diego de Barral y del Maestro de Osma, para las obras de la casa de Estatuto, y que el dicho Maestro haga las obras"²¹.

Estos datos recogidos de ACC, Actas Capitulares tomos 3 y 4, nos presentan al Maestro Pedro Martínez de Osma, vinculado a Andalucía, concretamente a Córdoba, durante un lustro, por su canonjía en la Catedral de Córdoba; aunque natural de Osma.

XI. GRATIFICAR A LOS BENEFICIADOS POR IR A ESTUDIAR A SALAMANCA: STATUTO FECHO EN FAVOR DE LOS ESTUDIANTES

¹⁹ Vid. nota 21, donde se recogen las referencias de las dos Actas, 16 de Junio de 1480 y 14 Noviembre 1480.

²⁰ RIESCO FERRER, Ángel, *Proyección históricosocial de la Universidad de Salamanca través de sus Colegios*, Salamanca 1970, 22.

²¹ ACC. Catálogo del siglo XVIII. Caj. M, n.234. Extracto. Perdido original.

ACC. Catálogo del siglo XVIII. Caj. M, n.235 cita.

ACC. Catálogo del siglo XVIII.caj. M, n.249 cita, copia del s. XVII.

ACC. Caj. 0 n.244. Perg. 6 ff. más 2 de guardas. 301x223mm. Inserta. Traslado de 21 agosto 1475.

ACC. Act. Cap. t. III. f. 199v.

ACC. Caj. F, n. 363. Perg. 522x338.

ACC. Act. Cap. t. IV, ff. 21v-22r.

ACC. Act. Cap. t. IV, ff.24v-26r.

ACC. Act.Cap. t. IV, f.28v.

ACC. Act. Cap. t. IV, f.29r.

ACC. Act.Cap. t.IV, f.31rv.

ACC. Act. Cap. t. IV, f.55v.

ACC. Act. Cap. t. IV, f.90v.

Apéndice Documental nn. 1,2,3,4,6,7,8,9,10,11,12,13.

Consta que siempre enseñó en la Universidad de Salamanca²², aún teniendo su canojía en la Catedral de Córdoba. Pero aún encontramos más documentación: en el libro III de Actas Capitulares, ff.83r-105v. Los días 2 y 23 de junio 1464, se convocó a los capitulares para tratar “de lo que se ha de dar a los beneficiados que quisieren ir a estudiar a Salamanca”. Fruto de estas sesiones fue el documento del 3 agosto 1466 sobre el régimen general de estudiantes. Esta Reglamentación se titula “Statuto fecho en favor de los estudiantes” y está datado en 23 agosto 1466²³. Los capitulares de Córdoba que estudiaban en alguna Universidad durante el siglo XV iban, generalmente, a Salamanca y Valladolid, que eran las Universidades del Reino de Castilla. Las listas de Escolares del Cabildo que estudiaban en Salamanca, que conozcamos, comienzan en agosto 1480²⁴.

XII. EL BACHILLER ANTÓN DE MORALES, COPISTA DEL MS. 136,1

Hasta el momento no nos ha aparecido el bachiller Antonio de Morales, con quien vamos a concluir aportando varios datos suyos. Fue el copista del Ms. 136 en Salamanca. Posiblemente sobre notas tomadas en la clase del Maestro Pedro de Osma. Era natural de Fuenteovejuna (Córdoba). Y se encuentra enterrado dentro de la Catedral de Córdoba, de donde fue también canónigo.

En las Actas Capitulares de 24 septiembre 1475, se refleja la toma de posesión de canónigo de Antonio de Morales. Es significativo que su discípulo y copista del manuscrito, que seguramente sería de una lección de clase, de la explicación de los Libros Políticos de Aristóteles²⁵, toma

²²MARCOS RODRÍGUEZ, F., *Extractos de los Libros de Claustros de la Universidad de Salamanca. Siglo XV, (1464-1481)*, Salamanca 1964. Como queda demostrado por las Actas de la Universidad.

²³ Apéndice Documental n.16.

²⁴ GARCÍA-CANTELAR-NIETO, *Catálogo...*, Introducción, LXVI.

²⁵ Lo que concuerda con el método pedagógico-didáctico seguido en la época, de la lectio y la comentatio. Es interesante señalar también que Pedro de Osma vive como “ningún otro personaje anterior la época de transición del manuscrito al impreso, con ojos tan despiertos para darse cuenta del nuevo invento de Gutenberg, y para utilizarlo al servicio de un ideario

posesión como canónigo en la misma Catedral que el Maestro, cuatro días después.

Concluimos este apartado presentando dos anotaciones más sobre Antonio de Morales: con fecha 13 junio 1482, “Antón Ruiz de Morales, bachiller en Decretos, canónigo y vicario general de don Alfonso de Burgos, obispo de Córdoba, manda al prior y frailes del Monasterio de San Jerónimo de la misma ciudad (de Córdoba)...”. Y, finalmente, el 21 junio 1482, en Córdoba, "se comisiona a Miguel Sánchez, canónigo, para que con el diputado del señor obispo haga inquisición sobre los delitos y excesos que cometió Ximén López, canónigo, actuando como letrados de dicha inquisición el bachiller Antón de Morales, canónigo,..."²⁶.

Lo que no hemos podido descubrir, hasta el momento, es la posible vinculación del Maestro Pedro de Osma al "Estudio de Córdoba", ni tampoco la de su discípulo Antonio de Morales.

XIII. VARIOS INTERROGANTES

Pero aparecen aún más interrogantes, algunos contradictorios:

A.- ¿Por qué toma posesión por poderes de su "calongía", Pedro de Osma?

Quizás se deba echar mano del “Statuto fecho en favor de los estudiantes”. En este importante documento, después de una larga introducción sobre la función de los saberes que interesan al clero, distingue dos casos: los que debían estudiar gramática, lógica o filosofía, en la ciudad de Córdoba, y los que iban a cualquiera de los estudios del Reino castellano... Los que iban a Salamanca o Valladolid, que eran a la sazón las dos Universidades del Reino de Castilla...disponen de ocho años de permiso para estos estudios. Debían enviar cada año un certificado de permanencia en el Estudio, a lo que se llama “mora tracta”. Se cierra el “Statuto” con dos disposiciones de carácter académico: la obligatoriedad de solicitar del

teológico que transformaba las tesis en boga y que llegaría a ser calificado de revolucionario y herético... Osma se sirvió de la imprenta como de un instrumento al servicio de una finalidad esencialmente didáctica... En ese su primer libro impreso, en el Incunable segoviano de los *Comentarios* deja constancia perenne...”: VARIOS, *Pedro Martínez de Osma...*, 89-98.

²⁶ACC. Act.Cap. t. III, ff.199v-200r.; ASNV. San Jerónimo. n.140. Papel. lf. Original; ACC. Act.Cap. t.IV, 133v-134r.; Apéndice Documental nn. 14, 15, 17.

Catedrático de Prima o del notario del Estudio la “mora tracta” debiéndole remitir a Córdoba antes de finalizar el mes de junio, y la determinación de la duración del curso escolar: nueve meses continuos²⁷.

Se podría pensar que el Maestro de Osma se encuentra, a la fecha de su toma de posesión, en Salamanca, precisamente para comenzar el curso, lo cual le impediría bajar a Córdoba a tomar posesión. Lo que hace “por poderes”. Y también, ¿es presumible, a tenor de lo que hemos expuesto del “Statuto” sobre la duración del curso escolar, de “nueve meses continuos”, que se dedicase a la docencia en la Universidad de Salamanca durante “esos nueve meses continuos” y se reincorporase al Cabildo en los tiempos de vacaciones? O también, que al tener duplicidad de cargos catedralicios²⁸ abandonase el de Córdoba? Era frecuente tal duplicidad en la Edad Media.

De los estudios que conocemos sobre Pedro de Osma, hemos visto conclusiones sacadas sólo indicativas a Salamanca. Aquí pretendemos indicar conclusiones relacionadas con Córdoba.

Podemos trazar un postrer triángulo entre:

Catedral de Salamanca-Universidad de Salamanca-Catedral de Córdoba.

En la Catedral de Salamanca, al máximo cargo (conocido) que llega es a ser nombrado racionero, según consta por las Actas Capitulares, concretamente el 1junio 1472, fol.126²⁹.

En la Universidad de Salamanca, es primero Lector de Philosophia y luego Maestro en la Cátedra de Prima de Theologia³⁰.

En la Catedral de Córdoba es Maestro en Teología (canónigo Magistral) desde 20 septiembre 1475 hasta su muerte, según ha quedado demostrado anteriormente.

► Antes de proseguir, debemos indicar las limitaciones con que nos movemos en la investigación de esta época Bajo-Medieval: el mismo

²⁷ACC. Act. Cap. t.III, ff.103r-105v.; BCC. Ms. 166, f.73r.; GARCÍA-CANTELAR-NIETO, *Catálogo...*, 319.

²⁸Extremo comprobable por la Junta de Alcalá de Henares: "...ac ecclesiam cathedralem dictae Salmantinae civitatis, in que beneficium obtinet...", y su canonjía de Magister in Theologia en la Catedral de Córdoba, hasta su muerte.

²⁹MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, 566; VARIOS, *Pedro Martínez de Osma...*, 103.

³⁰MARCOS RODRÍGUEZ, *Extractos de los Libros...*, 51. Claustro del 6.IV.1464; MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, 566.

Florencio Marcos puntualiza que en la Catedral de Salamanca faltan las Actas Capitulares de los años 1473-1481³¹, y en la Universidad Salmantina (expresamente para la época relacionada con su canonjía en la Catedral de Córdoba) faltan las Actas de los Claustros de 27 marzo 1480 a 27 noviembre 1480. Por su parte, en la Catedral de Córdoba, según hemos podido constatar por los libros de Actas Capitulares, faltan los años 1476-1479 ambos inclusive. Al carecer de tal cantidad de documentos, indispensables para clarificar épocas y situaciones que tenemos por oscuras...debemos movernos en la documentación haciendo suposiciones, por tanteo, formulando hipótesis de trabajo.

B.- Falta de Documentación.

Sería muy interesante interpretar la falta de documentación; por nuestra parte encontramos dos explicaciones:

- la primera: en las mismas Actas de la Universidad Salmantina, hay una laguna importante que supone desde 11 agosto 1470 hasta 9 marzo 1471. La causa de esta laguna se explica en una nota añadida a continuación, inmediatamente al Claustro de Diputados, celebrado el 11 agosto 1470 (con cuya nota se cierra dicho año), por el pleito que existió sobre la escribanía del Estudio. Podríamos denominarlo "luchas intestinas". Sin embargo, para una segunda laguna, producida entre los Claustros de 27 marzo 1480 a 27 noviembre 1480, no se facilita explicación alguna de la ausencia³².

- la segunda: Referente a ACC, no obstante, hemos de indicar que las Actas Capitulares, desde 1476 a 1479 ambos inclusive, existieron hasta el siglo XVIII, según se hace constar en una cita de la Colección "Vázquez Venegas"(Real Academia de Córdoba), pero ya a fines del siglo XVIII se daban por perdidas³³.

³¹ VARIOS, *Pedro Martínez de Osma...*, 102, 103, 107.

³² MARCOS RODRÍGUEZ, *Extractos de los Libros...*, 9.

³³ Vázquez Venegas, Canónigo de la Real Colegiata de San Hipólito, de Córdoba, que juntamente con Domínguez Alcántara, asimismo canónigo de San Hipólito, "inspeccionan los archivos cordobeses por encargo real y fruto de esta misión será la recogida de abundantes materiales para conocer la evolución histórica de la ciudad. Esta documentación sirve de base los estudios realizados por los historiadores locales en el siglo XIX y parte del XX". Vid. ARANDA DONCEL, Juan, *Historia de Córdoba.3. La época moderna (1517-1808)*, Córdoba 1984, 13 y 308.

Bien, si sólo es posible formular hipótesis de trabajo, caminar por tanteo, por la falta de documentación reseñada, debemos delimitar el terreno, pues podemos hacerlo, para no dispersarnos: partiendo de su toma de posesión de Maestro de Teología en la Catedral de Córdoba en 20 septiembre 1475 y concluyendo con su condena-abjuración-penitencia de Alcalá de Henares en 29 junio 1479. Consta que su destierro fue en Alba de Tormes. Y allí muere. Luego, más allá de junio, festividad de San Pedro y San Pablo, no bajará más a Córdoba (lo deberán hacer sus albaceas, como ha quedado expuesto más arriba).

Entre estas dos fechas: 20 septiembre 1475 y 29 junio 1479 se encuentran dos lagunas fundamentales en la documentación. No existen Actas Capitulares ni en la Catedral de Salamanca ni en la de Córdoba, como ya se ha indicado. Sólo poseemos la documentación de la Universidad Salmantina, con sus relaciones de asistentes a Claustros.

C.- Hechos Significativos en la Documentación.

En esta documentación observamos algunos hechos significativos:

1.- No se puede hacer uso de cortos períodos de tiempo en que Osma no asiste a Claustro (p.ej. de 30 noviembre 1475 a 10 enero 1476) ya que en un mes era prácticamente imposible bajar a Córdoba y subir de nuevo a Salamanca³⁴.

2.- Quizás tampoco se pueda sostener como hipótesis un sistema de asistencia a curso los nueve meses continuos, (cual expresa el *Statuto fecho en favor de los estudiantes*) y en vacaciones su presencia en la Catedral de Córdoba. Porque aunque el verano de 1476 no asiste a Claustro, el verano de 1477 falta solamente el mes de agosto (de 26 julio 1477 a 3 septiembre 1477). Y en el verano de 1478 se encuentra como asistente durante los meses de julio y agosto precisamente.

3.- No obstante, existen largos períodos de ausencia a la Universidad durante el curso, que hacen reflexionar mucho:

4.- En fecha 2 julio 1476, “cuando el Maestro de Osma leía su Cátedra de Prima, nombra sustituto a los presentados Deza y

³⁴ NIETO CUMPLIDO, M., *Corpus Mediaevale Cordubense*, t. I, Córdoba 1979, 67ss. nn.112-116, sobre el viaje de Fernando III desde Benavente a Córdoba y el tiempo invertido, a todo galopar: 22 enero 1236-7 febrero 1236.

Peñañiel, dominicos”³⁵, y no figurará en Claustro hasta el 10 de marzo del siguiente año de 1477: casi nueve meses continuos de ausencia, durante los cuales se justifica su inasistencia por “enfermedad”; el Claustro le concede licencia por enfermedad hasta fin de marzo, poniendo algunos Claustrales objeciones a esta Licencia. Lo que puede indicar que su enfermedad sea de virus cordobés: para alquilar la vivienda, conseguir las posesiones que sus albaceas finiquitan posterior a su muerte³⁶.

5.- Siguen algunos períodos más cortos de ausencia a Claustro: de mayo a julio de 1477; asiste en julio, y de finales de julio a primeros de septiembre se encuentra ausente. Y sorprende ver que en 22 septiembre 1477 “el Maestro Osma pide que le declaren jubilado. Dejan la resolución para otro Claustro por ciertas dudas que tienen”. Y en el Claustro celebrado dos días después, al que ya no asiste Osma “dan licencia al Maestro de Osma para poder estar ausente de su Cátedra desde San Lucas hasta un año cumplido”.

¿Qué asuntos incitan a Osma a pedir Licencia? ¿Qué dudas invaden al Claustro para no resolver? ¿Quizás que Osma ha bajado a Córdoba, ha permanecido algún tiempo en su casa de la calle del Duque y le ha parecido “el clima más apropiado” para “su mala disposición, ronquedad y flaqueza de los pechos”?³⁷

También es presumible pensar, siguiendo en el campo de las hipótesis que nos movemos, que Osma quisiera ocupar su flamante canojía, como primer Maestro en Teología en la Catedral de Córdoba, a raíz de la Bula de Sixto IV (que indicamos más arriba), teniendo como funciones el desempeñar la enseñanza de la Teología (¿en el Estudio de Córdoba, para el clero?) y predicar. Casi las mismas de Salamanca. Descansando, pues, del ajetreo universitario y ocupando su canojía recién creada, de mayor rango y quizás de más sustanciosas rentas, que Racionero en la de Salamanca³⁸. El Predicador oficial de la Catedral de Córdoba debía ser él por su cargo de

³⁵ MARCOS RODRÍGUEZ, *Extractos de los Libros...*, 230, n. 953, de fecha 2.VII.1476.

³⁶ ACC. Act.Cap. t.IV, f.29r. Apéndice Documental n. 10.

³⁷ MARCOS RODRÍGUEZ, *Extracto de los Libros...*, 236. n. 985, de fecha 16.XI.1476.

³⁸ El dictamen de la Junta de Alcalá de Henares hace referencia a que percibe beneficio por la Catedral de Salamanca. Vid. también n. 26 más arriba.

canónigo Magistral (Magister in Theologia). Lo que guarda correspondencia con las acusaciones que la Junta de Teólogos de Alcalá de Henares, celebrada el 22 de marzo de 1479 lanzaron contra el Maestro Osma y que se refieren a aquel dicho “*Maestro Pedro Martínez de Osma en los años que pasaron del Señor de mil e quatrocientos e setenta e seis años e en los años de setenta e siete e setenta e ocho siguiente en este presente año... ha dicho e enseñado e publicado en su cátedra e otros lugares públicos ciertas doctrinas ajenas de la verdad...*”³⁹.

¿Por qué no referir esta acusación también a su actividad como predicador oficial, por su cargo de canónigo Magistral, en la Catedral de Córdoba? Quizás sea lo correcto. En el *Catálogo de Manuscritos e Incunables de la Catedral de Córdoba* aparecen muchos manuscritos conteniendo sermones, y precisamente del siglo XV y posteriores, que ¿quizás podamos atribuirle al canónigo Magistral? Se presenta un camino de investigación ulterior⁴⁰.

6.- También es verdad que su Universidad le sigue atrayendo, puesto que antes de cumplirse el año de la Licencia, asiste a Claustro, pero...también nombra sustituto, deja “su voz” en dos ocasiones al Vicerrector Diego de Trujillo...Y nos encontramos ya en febrero-marzo de 1478 que asiste de nuevo a Claustro. A partir de marzo asiste más asiduamente. Y en 2 agosto 1478 "hubieron por jubilado al Maestro de Osma"⁴¹. Concluyendo el año 1478 entre asistencias esporádicas, sustituciones, oposición a su jubilación por parte del Claustro, concretamente el Doctor Cornejo.

Aparece ahora un período de inasistencias de casi siete meses: de 18 septiembre 1478 a 3 abril 1479. ¿Quizás se ha bajado a Córdoba a descansar...? Y en este espacio de tiempo acontecen dos hechos muy significativos que no se pueden omitir:

7.- Uno, que “entró en Claustro Diego Gómez de Alcalá, capellán del arzobispo de Toledo (recuérdese que para esta fecha la diócesis de Córdoba permanecía afecta al metropolitano de Toledo)

³⁹ MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, 571.

⁴⁰ GARCÍA-CANTELAR-NIETO, *Catálogo...*, vid. mss. 87; 113, nn. 2, 3, 4; 128, nn.2, 3, 7; 143; 149, n. 2; 126, n. 2; 86, n. 3; 161, n.1; 76; 82.

⁴¹ MARCOS RODRÍGUEZ, *Extracto de los Libros...*, 266, n. 1129, de fecha 2.VIII.1478.

don Alfonso Acuña Carrillo y les entregó una carta de su señor sobre las conclusiones del Maestro de Osma y les requirió que las cumpliesen”⁴².

Y otro, en Claustro del día siguiente “hablan de la carta del arzobispo de Toledo en el negocio del Maestro de Osma y dijeron que el asunto era arduo y de importancia, y puesto que el mensajero no se podía detener, porque debía llevar la carta a otra parte, acordaron enviar un mensajero de la Universidad al arzobispo”⁴³.

Y nos preguntamos ¿a qué otra parte?

8.- Asiste por última vez, a Claustro, el 3 de abril de 1479.

A raíz de esta fecha no proseguimos nuestro trabajo de ajuste a Córdoba, porque al comenzar el proceso de Alcalá de Henares (22 marzo 1479) parece que Osma se dirige hacia allá desde Salamanca⁴⁴, pero, como indica Menéndez y Pelayo, “Pedro de Osma, a quien habían detenido en Madrigal más bien el temor y la inquieta conciencia que la enfermedad, compareció al fin en Alcalá de Henares, y *el arzobispo mando facer una procesión solempne... el día de la fiesta de los Bienaventurados San Pedro e San Pablo... yendo el dicho maestro en medio de la dicha procesión... abjuró los errores en la forma que se sigue*”⁴⁵. Y también es claro que permanece en Alba de Tormes hasta su muerte.

Pedro de Osma cesa definitivamente como Catedrático de Prima en la Universidad de Salamanca el día 20 de marzo de 1480 (veintinueve días antes de su muerte), en que se reúne el Claustro de la Universidad, bajo la presidencia del Rector Rodrigo Álvarez, para proceder a la sustitución del Maestro de Osma, no sin la oposición de los doctores Zamora, Ávila y Cornejo. El Rector, por poder del Maestro de Osma, y en unión de varios miembros del Claustro, comisarios y consiliarios, “nemine discrepante”,

⁴² *Ibid.*, 279, n. 1189, de fecha 30.III.1479.

⁴³ *Ibid.*, 279, n. 1190, de fecha 31.III.1479.

⁴⁴ MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, 574-575.

⁴⁵ *Ibid.*, 580. Para el proceso de Pedro de Osma, vid. CASCÓN, *Los Jesuitas*, 277-282, 378, 497, 536 ss.

nombran y proveen en el licenciado Deza la sustitución de la Cátedra de Prima de Teología del Maestro Osma⁴⁶.

D.- Reacciones en Córdoba y Salamanca.

A.- ¿Qué reacción se produce en el Cabildo de la Catedral de Córdoba, al que se encuentra afecto como Canónigo Magistral (Maestro en Teología), tras su condena en la Junta de Alcalá de Henares (15 mayo 1479) "*a tenor de lo dicho e enseñado e publicado en su cathedra e otros lugares públicos...*"⁴⁷, que bien pudiera referirse a su predicación de púlpito en la Catedral...?

En el Cabildo de la Catedral de Córdoba no observamos reacción alguna a tenor de las Actas Capitulares que hemos investigado hasta más allá de 1482. Haciendo la salvedad, como se ha indicado más arriba, que se carece, precisamente, de las Actas de 1479.

B.- ¿Qué ocurre en la Catedral de Salamanca?

De la Catedral no poseemos datos por carecer, igualmente, su Archivo precisamente de las Actas Capitulares de esta época, según hemos reflejado más arriba.

C.- ¿Qué reacción se suscita en la Universidad de Salamanca?

Muy al contrario ocurre en la Universidad, de la que poseemos documentación sobrada, gran preocupación y participación. Se pueden precisar siete situaciones en el Claustro:

1.- en el Claustro de 30 marzo 1479, entró Diego Gómez de Alcalá, capellán del Arzobispo de Toledo (Alfonso Acuña Carrillo) y les entregó una carta de su señor sobre las conclusiones del Maestro de Osma y les requirió que las cumpliesen.

2.- en el Claustro del día siguiente, hablan de la carta del arzobispo de Toledo en el negocio del Maestro de Osma, y dijeron que el asunto era arduo y de importancia... y acordaron enviar un mensajero de la Universidad al arzobispo.

3.- Pedro de Osma parece que no está presente en Salamanca, puesto que en los dos Claustros anteriores no figura en las Actas. Asistirá al Claustro de 3 abril 1479. Y tres días más tarde se celebra

⁴⁶ MARCOS RODRÍGUEZ, *Extractos de los Libros...*, 307, n. 1312, de fecha 20.III.1480. Apéndice Documental n. 19.

⁴⁷ MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, 571.

un nuevo Claustro -al que no asiste Osma- y "hablan sobre el negocio y conclusiones del Maestro de Osma", acordando ver primero al obispo Gonzalo de Vivero para que "mejor se pueda escribir al arzobispo Carrillo", y que el 14 de abril sean llamados los que se nombran en la carta del arzobispo, que se les notifique y se les entreguen las conclusiones para que sepan sobre qué han de estudiar.

4.- el 24 abril 1479, reunido el Claustro de la Universidad, trataron si deberían enviar al arzobispo de Toledo (Alfonso Acuña Carrillo) un mensajero o si bastaría un mozo. en el negocio del Maestro Osma. Después de votar, crean una comisión para que escoja el mensajero.

5.- en el Claustro de Diputados y Catedráticos celebrado el 2 de mayo 1479, varios Maestros y otros miembros del Claustro manifiestan que han sido llamados por el arzobispo sobre el negocio del Maestro Osma, y piden licencia para ausentarse.

6.- en el Claustro de 14 de junio, a raíz de la carta enviada a la Universidad por el arzobispo de Toledo, sobre las Conclusiones, Confesión y Tratados defensorios del Maestro Osma, proponen que al día siguiente se haga una procesión alrededor de las Escuelas, se diga una misa y se quemem dichos libros y la cátedra donde leyó el Maestro Osma; aunque al final se acuerda sólo decir la misa y quemar los libros, pero que no se queme la cátedra, pues el señor obispo no lo mandaba.

7.- al día siguiente se cumplió el acuerdo: 15 junio 1479⁴⁸.

Se puede añadir que en la Sentencia del Proceso de Alcalá de Henares (cuya copia se conserva en el Ms. 2423 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca) se declaran expresamente inocentes a la Universidad, la Catedral y la Ciudad de Salamanca, con las siguientes palabras: "... idcirco dictam Universitatem et Ecclesiam et Civitatem, ut melius possumus, innocentes innumes et inculpabiles... tenore praesentium declaramus...".

⁴⁸ MARCOS RODRÍGUEZ, *Extratos de los Libros...*, vid. las Actas Claustrales de las fechas correspondientes.

CRONOLOGÍA BÁSICA DE PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA

<u>Catedral</u>	<u>Salamanca</u>	<u>Universidad Salamanca</u>	<u>CÓRDOBA</u>
6.IV.1464		Catedrático de Prima de Teología (Libro de Actas del siglo XV)	
...			
1.VI.1472	Racionero		
...			
1475			
	20. IX		Posesión como Canónigo Maestro en Teología.
1476			
	2. VII	Asiste a Claustro	Presumiblemente se baja a Córdoba.
1477			
	10.III	Vuelve a Claustro	
	22. IX	Pide la Jubilación	
	24. IX	Dan Licencia por un año	
	30.X	Asiste a Claustro	
	16. XII	Nombra sustituto	Presumiblemente se baja a Córdoba.
1478			
	18.II	Asiste a Claustro	
	18.IX	Asiste a Claustro	Presumiblemente se baja a Córdoba.
	14.XII	(Proceso y condena en Zaragoza)	
1479			
	22.III	(Comienza el Proceso que le abre el Tribunal de Alcalá de Henares)	
	3.IV	Última asistencia a Claustro	
	15.VI	Misa y quema de los libros de Pedro de Osma.	
	29.VI	(Abjuración de herejías. Penitencia. Destierro en Alba de Tormes)	
1480			
	20.III	Deja oficialmente la Universidad	
	16.IV	(Muere en el destierro de Alba de Tormes)	

COROLARIO

A título ilustrativo final, el Incunable n. 351 de BCC muestra la siguiente obra:

“PETRUS XIMENEZ DE PREXANO. *Confutatorium errorum contra claves Ecclesiae*. (Preceden un índice de capítulos y una dedicatoria del autor a Ildephonsus Carrillo Archiepiscopus Toletanus. Siguen una nota con la fecha de la composición de la obra -año 1478-, otra extensa nota acerca del origen de la obra y la controversia con Pedro de Osma, una Bula del Papa Sixto IV fechada en 5 idus Augusti -9 Augusti- 1479, y una Tabula)”⁴⁹.

Este Incunable nos obliga a tener presentes dos cuestiones. La primera, que PETRUS XIMENEZ DE PREXANO es uno de los acusadores oficiales de PEDRO DE OSMA en la Junta de Alcalá, de la Inquisición⁵⁰, y consejero teológico del arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo. La segunda, que las acusaciones que contra el Maestro de Osma se lanzaron en la primera sesión de la Junta de Teólogos de Alcalá de Henares, celebrada el 22 marzo 1479, se refieren únicamente a lo que “el dicho Maestro Pedro Martínez de Osma, en los años que pasaron del señor de mil e quatrocientos e setenta e seis años e en los años de setenta e siete e setenta e ocho siguiente en este presente año... ha dicho e enseñado e publicado en su cathedra e otros lugares públicos...”⁵¹; tales acusaciones se lanzan en la época en que Pedro de Osma se encuentra ya afecto y vinculado a la ciudad de Córdoba, como se ha demostrado.

⁴⁹ BCC. Inc. n.351. GARCÍA-CANTELAR-NIETO, *Catálogo...*, 424. Inc. 351. Presentación y Descripción del Incunable.

⁵⁰ MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, 571: “El arzobispo Carrillo no procedía como diocesano ni como primado, sino como delegado apostólico, a la manera de los inquisidores de Aragón: pro executione officii inquisitionis ei commissi”.

⁵¹ *Ibid.*, 566-582.

**HUMANISMO Y EDUCACIÓN:
*EL PEDAGOGO DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA***

Juan Andrés Caballero Gil
ISCRA

INTRODUCCIÓN

Marcelo Merino y Emilio Redondo realizaron un gran trabajo de traducción y análisis de la obra *El Pedagogo* que presenta a Clemente de Alejandría como uno de los grandes maestros y filósofos de la Antigüedad, así como el primer humanista cristiano. Este galardón, anacrónico desde el punto de vista tradicional de la historia, que se otorga al alejandrino, fue el motivo que nos indujo a buscar un humanismo latente en otras etapas de la historia anteriores al Renacimiento, y más concretamente, en el nacimiento del cristianismo.

Muchos autores apuntan que la filosofía clásica y la nueva antropología cristiana han tenido una importancia vital para asentar las bases

del humanismo. Con estas premisas vamos a dedicar este artículo al que, según nos han indicado los profesores Merino y Redondo, fue el primero de sus representantes: Clemente de Alejandría.

2. VIDA DE CLEMENTE

Tenemos noticias de Tito Flavio Clemente por Eusebio de Cesarea, Epifanio de Salamina y el testimonio que nos han dejado aquellas de sus obras que han perdurado en el tiempo. Según estas fuentes, Clemente nació sobre el año 150 d.C. en el seno de una familia pagana¹ adinerada y muy probablemente asentada en Atenas. Algunos autores como Eusebio sitúan su lugar de nacimiento en la ciudad de Alejandría, algo que tendría poco sentido si tenemos en cuenta que el propio Clemente deja constancia en sus escritos de que llegó a Alejandría para formarse en la escuela catequética de Panteno, esa “abeja siciliana” de la que habla en *Stromata* I, 11, 2.

De lo que no cabe duda es que recibió una extensa formación académica que hizo de él un erudito sin precedentes en la incipiente historia del cristianismo. Del mismo modo que ya hicieron previamente Justino y Taciano, su afán por el conocimiento le hizo emprender varios viajes, pues era el único modo posible de adquirir nuevos conocimientos en la Antigüedad. Fue discípulo de un maestro griego jonio y de otro siciliano, de un egipcio, un asirio, un palestinese... Finalmente, llegó a Alejandría en una etapa más madura de su vida y conoció a Panteno. En su escuela catequética de Alejandría se hizo discípulo suyo y mostró grandes cualidades que ya había ido cultivando a lo largo de su larga trayectoria académica. Tanto fue así que acabó impartiendo clases en la escuela de su maestro, y según afirman algunos, acabó relevándolo en el cargo cuando este falleció.

Clemente fue probablemente uno de esos grandes maestros con un bagaje cultural tan extenso, que se sentiría preparado para debatir sobre cualquier tema. Esta formación global tan polifacética es un rasgo que

¹ MERINO y REDONDO señalan que teniendo en cuenta el nombre de “Flavio Tito Clemente” sería muy probable que su familia fuera de ascendencia romana.

encontramos en algunos de los grandes humanistas del Renacimiento, que destacaron en diversos campos de las artes y las ciencias.

Por citar un ejemplo de la amplia formación de Clemente, podríamos resaltar la erudición con la que el alejandrino describe el momento de la concepción del ser humano: *Pedagogo* I, 48, 1-3; 49, 1-3; II, 92, 1; 93, 1 y 83, 3. En estos textos se aprecia su alto conocimiento en medicina adquirido por las lecturas de Hipócrates, Aristóteles y Galeno².

Su formación filosófica es también altamente considerable, pues acostumbraba a utilizar ideas de los grandes filósofos clásicos, sobre todo de Platón, al que, como veremos más adelante, le tenía una gran admiración. Clemente llegó a afirmar que Dios dio la filosofía a los griegos “como un Testamento precisamente para ellos”³.

También adquirió un alto conocimiento de la cultura judía, sobre todo de las obras de Filón de Alejandría, al que cita en varias ocasiones. Además, tenía una capacidad inaudita para emplear citas de las Sagradas Escrituras a la hora de desarrollar sus ideas, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Además de su reconocida formación académica, una de las mayores hazañas de Clemente fue el atreverse a intentar conciliar fe y razón, asumiendo los postulados de la filosofía del platonismo medio y del estoicismo en los razonamientos de la fe del cristiano: “Cuando uno prefiere disfrutar del banquete de la fe, se vuelve suficientemente firme como para acoger las divinas palabras al poseer la fe como criterio razonable” (*Stromata* I, 8, 2).

Su apuesta por la conciliación entre el cristianismo y la razón filosófica de su época, su visión antropológica integradora y su interés por trazar un itinerario⁴ de formación capaz de aproximar al hombre a la verdad, son muestras más que suficientes para poder afirmar que Clemente fue, sin lugar a dudas, el primer⁵ gran humanista de la historia.

² Cf. LLAMAS, *Hombre y educación*, 35-36.

³ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI, 8, 67, 1.

⁴ Así se ha interpretado en general el sentido de sus tres obras principales: *Protréptico*, *Pedagogo* y *Stromata*.

⁵ Primer humanista después de Cristo, pues Él fue quien realmente inauguró el nuevo canon del hombre que posibilitaría el humanismo.

3. ALEJANDRÍA EN TIEMPOS DE CLEMENTE

Benedicto XVI en su libro *Grandes maestros de la Iglesia de los primeros siglos* hace una ingeniosa conexión histórica entre Pablo de Tarso y Clemente: “Sabemos que san Pablo en el Areópago de Atenas, donde nació Clemente, hizo el primer intento de diálogo con la filosofía griega -en gran parte fue un fracaso-, pero le dijeron: «Otra vez te escucharemos». Ahora Clemente retoma este diálogo y lo ennoblece al máximo en la tradición filosófica griega”⁶, pero sería Alejandría y no su Atenas natal el lugar donde llegarían a acoger su mensaje.

Esta ciudad fundada por Alejandro Magno en el año 331 a.C. bajo la protección de los Ptolomeos, fue dedicada desde su origen a las artes y al conocimiento. Su situación geográfica y su significación política hicieron de ella una ciudad cosmopolita donde confluían las culturas oriental, egipcia, griega y hebrea. Y es que su posición estratégica en el paso de las rutas de África y Asia hacían de ella la “ciudad símbolo”, un crisol y lugar de encuentro entre las culturas del mundo conocido. El faro de Alejandría guiaba a los barcos que atracaban en su puerto y su archiconocida biblioteca iluminaba a los curiosos que llegaban a la ciudad en la búsqueda del saber.

La biblioteca de Alejandría era mucho más que un almacén de rollos bien catalogados, pues se trataba de toda una institución académica que incluía además de la biblioteca de palacio, que disponía de más de 400.000 volúmenes fundamentales y 90.000 rollos más pequeños y de menor importancia, un observatorio astronómico, un anfiteatro de anatomía y laboratorios, y hasta un jardín botánico. Eso por no hablar de la biblioteca “externa” que contenía 42.800 volúmenes más. Por eso no es de extrañar que Castiñeira la defina como “un Museo que era la verdadera universidad del helenismo”⁷.

Cuando Clemente llega a Alejandría descubre la gran capital del mundo antiguo, una ciudad con un millón de habitantes procedentes de todas partes. En sus plazas y calles se debatían ideas de toda índole: los antiguos postulados de los filósofos clásicos como Platón revisados ahora por la

⁶ BENEDICTO XVI, *Grandes maestros*, 45.

⁷ CASTIÑEIRA, *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, 8.

escuela del platonismo medio; las explicaciones peripatéticas, estoicas, epicúreas, cínicas, escépticas y neopitagóricas; la tradición judía razonada por Filón; los elevados argumentos de los gnósticos, las ciencias ocultas como la teosofía o los misticismos... y un sinfín de corrientes que se fusionaban en muchas ocasiones creando una nueva visión sincrética del hombre, de los dioses y del mundo.

En este maremágnum de escuelas y creencias Panteno⁸ fundó la primera institución educativa cristiana, una escuela catequética que aportaría una sólida formación cristiana sin dejar a un lado todo lo que pudiera ser asumido de la tradición filosófica griega. De esta escuela saldrían grandes pensadores cristianos como Clemente de Alejandría u Orígenes.

El hecho de que Alejandría tuviera durante mucho tiempo la mayor biblioteca del mundo conocido, numerosas escuelas de pensamiento y una población numerosísima y en continuo movimiento, hacían de ella la capital cultural que ofrecería a grandes intelectuales como Clemente todos los recursos disponibles en la Antigüedad. El alejandrino no dejó escapar esta oportunidad que le ofreció la ciudad y ocupó finalmente la sede episcopal convirtiéndose en uno de los grandes obispos de la historia de la Iglesia. Clemente hizo buen uso de su labor eclesial para codearse con la alta aristocracia alejandrina⁹ y, al estilo de Pablo en Atenas, presentarles el mensaje cristiano utilizando un lenguaje al que estaban acostumbrados los intelectuales de su época. Así logró dejar una huella en la historia con la que se inauguraría el humanismo. Por todo ello, podemos afirmar que Clemente no habría llegado tan lejos sin Alejandría y Alejandría no habría sido la misma sin Clemente.

4. INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO CLÁSICO GRECOLATINO EN CLEMENTE: PLATÓN Y EL ESTOICISMO

La alta formación que recibió Clemente tanto en su tierra natal como a lo largo de sus viajes y finalmente en Alejandría, hacen posible que el contenido de sus obras esté cargado de influencias procedentes de Filón y el

⁸ EUSEBIO, *Historia de la Iglesia* V, 10-11.

⁹ Cf. BLÁZQUEZ, *La alta sociedad de Alejandría*, 185-227.

judáismo, de las Sagradas Escrituras y del pensamiento filosófico previo; especialmente las ideas procedentes de Platón y del estoicismo.

Clemente tenía la misma facilidad para citar a Platón que para utilizar las Sagradas Escrituras en el desarrollo de sus pensamientos¹⁰. No obstante, es mucha mayor la influencia del filósofo sobre Clemente si tenemos en cuenta el número de veces que repite sus ideas sin citarlo. Esto era algo bastante habitual, pues mucho antes de que lo hicieran los humanistas del Renacimiento, en la Antigüedad ya se frecuentaba el uso de florilegios y antologías de los autores clásicos.

Hemos de reconocer que Clemente es el primer autor cristiano que se plantea la necesidad de utilizar los postulados clásicos para tratar de integrarlos en la medida de lo posible en la doctrina cristiana. Y es que anteriormente, otros autores siempre habían citado a los filósofos con fines apologéticos.

El alejandrino, en cambio, piensa que el cristianismo puede presentarse a los griegos como la nueva y definitiva filosofía. Esta expresión es compartida con Justino¹¹, que ya afirmó previamente que el cristianismo era la filosofía absoluta. Y, en cambio, discrepa con otros autores apologistas como Tertuliano:

“¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué la Academia con la Iglesia? ¿Qué los herejes con los cristianos? Nuestra escuela proviene del pórtico de Salomón, quien, él en persona, enseñó que había que buscar al Señor con simplicidad de corazón (Sb 1, 1). Ténganlo en cuenta los que han sacado un cristianismo estoico, platónico o dialéctico. Después de Jesucristo, no necesitamos curiosear; ni, después del evangelio, investigar. Creemos y no ansiamos creer en nada más”¹².

En cambio, Clemente afirmaba que, si los que le escuchan atienden a razones, no tendrán más remedio que asumir el cristianismo como parte de

¹⁰ Cf. LLAMAS, *Hombre y educación*, 189 (que cita un artículo de Butterworth).

¹¹ Cf. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 2, 3 ss.; y cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. eccl.* IV 11, 8.

¹² Cf. TERTULIANO (*De praescr.* VII 9 ss.) y GARCÍA ROMERO, *Apuntes sobre el conflicto entre fe y razón...*, 335.

su manera de entender la vida. Así se dirige a Platón en un diálogo ficticio del *Protréptico*:

“Está bien rozar la verdad, Platón. Pero no te canses. Emprende conmigo la búsqueda del bien. Pues una emanación divina inspira a todos los hombres en general y sobre todo a los que dedican su tiempo a la admiración y a la investigación”¹³.

Veamos ahora algunos ejemplos de la influencia de Platón en el desarrollo del pensamiento de Clemente.

Una de las primeras influencias platónicas la encontramos en su idea de la existencia de dos mundos: el mundo superior y el mundo tangible. Clemente utiliza este postulado platónico para introducir la doctrina cristiana del Cielo y de la tierra. Así lo refleja cuando dice: “Fe es ver lo inteligible”¹⁴.

Clemente utiliza el conocimiento gradual de la verdad de Platón para poner en valor todo el legado filosófico y cultural previo afirmando que existen tres grados de conocimiento que debemos recorrer: primero estaría la esfera del conocimiento sensible, aquel al que podemos llegar por los sentidos; en segundo lugar estarían los conocimientos obtenidos por la antigua filosofía y la antigua Profecía; y finalmente, estaría el conocimiento de la suprema verdad, que equivale al mundo de la fe¹⁵.

La antropología dualista platónica que distingue entre cuerpo y alma situando a esta como encarcelada, también es utilizada por Clemente aunque añadiendo ciertas modificaciones. Mientras que para Platón esta unión es violenta, Clemente encuentra una armonía perfecta ya que ambas han sido creadas por un mismo Dios. La adhesión del alma al cuerpo se realiza, por tanto, de manera natural y posibilita al hombre a asemejarse a su creador. Esto dará al hombre un dinamismo particular que veremos en el apartado siguiente.

Para Platón el alma desea huir del cuerpo y volver a su mundo superior. Esta separación del alma lleva consigo una liberación de las pasiones del cuerpo. Esta idea es recogida por Clemente al afirmar apoyado en Pablo, Rm 7, 24, que el hombre debe librarse de sus pasiones corporales.

¹³ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* VI, 68, 2.

¹⁴ ID., *Stromata* V, 15.

¹⁵ LLAMAS, *Hombre y educación*, 192.

Otra de las similitudes que encontramos con Platón, es el deseo de la semejanza con la divinidad. Ya hemos visto en el capítulo anterior la importancia que tiene en el aspecto antropológico la idea cristiana del hombre creado a imagen de Dios. En el apartado siguiente veremos cómo esta *forma Dei* también tiene nuevas repercusiones en la visión del hombre que aporta Clemente.

Las ideas de Platón se mantendrán latentes hasta la época que le tocó vivir a Clemente gracias al platonismo medio, corriente filosófica que también influyó hondamente en el pensamiento del alejandrino.

El platonismo medio ejerció una gran influencia en el pensamiento de los autores cristianos de su tiempo. Y no es de extrañar, si tenemos en cuenta sus postulados y las características que lo definen. De hecho, Justino y el propio Clemente simpatizaron con la filosofía estoica antes de conocer el cristianismo.

Una de las características fundamentales de la corriente estoica es el sincretismo, pues la *Stoa* no duda en combinar doctrinas estoicas y peripatéticas con otras platónicas. Otra peculiaridad fue su afán por instruir a todos los hombres, lo que la convirtió en la escuela filosófica más extendida entre el pueblo llano. El estoicismo universalizó la filosofía y este hecho allanó el camino al cristianismo, que se presentó al mundo como la nueva filosofía. Así lo atestiguan los textos de Justino en su *Diálogo a Trifón*, Taciano en su *Oratio ad Graecos* o Clemente en su *Stromata*.

Uno de los principales aspectos del estoicismo que influyen en el pensamiento de Clemente es el concepto que tiene de ciencia y filosofía. El estoicismo plantea tres funciones de la filosofía como ciencia de las causas: enseñar la verdad, conducir a la virtud y curar el alma de sus dolencias. A este respecto Clemente afirmó: “La filosofía tiende a la virtud de la razón y a la pureza del alma”¹⁶.

Otra influencia del estoicismo en el alejandrino es el providencialismo. El mundo se presenta como una armonía perfecta. Se trata de la obra de una Inteligencia superior que establece un orden y tiene un plan, pues guía al mundo hacia un fin. Esto implica cierta providencia divina. Crisipo, uno de los estoicos antiguos, afirma que una vida virtuosa y feliz consiste en vivir

¹⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI, VII, 55.

conforme a la ley natural. Del mismo modo Clemente, escribe en *El Pedagogo* que nuestra vida discurrirá según los dictámenes de la naturaleza¹⁷.

Una influencia aún más evidente la encontramos en *El Pedagogo*¹⁸ cuando Clemente realiza una exposición de uno de los postulados fundamentales del estoicismo, que a su vez, había tomado de Platón y Aristóteles. Se trata de afirmar que la virtud se identifica con la acomodación a la recta razón. A este respecto, Clemente nos aporta una popular definición de la virtud: “Disposición del alma que sintoniza con la razón durante toda la vida”¹⁹.

Por último, podríamos citar la teoría estoica de la causalidad como otra de las ideas que influyeron en el pensamiento del alejandrino. El lenguaje y la manera de especular estoicos sobre la causalidad fueron una herramienta muy útil para que Clemente desarrollara sus teorías, pues ya sabemos que el cristianismo emergente se valió de la tradición filosófica para dar forma y expresión a sus nuevos planteamientos.

5. VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE *EL PEDAGOGO*

Clemente alejandrino recogió parte de la visión antropológica de sus predecesores cristianos rechazando algunos aspectos erróneos y superando otros que estaban bien definidos. Justino nos habla del hombre en su *Diálogo con Trifón* y con Clemente coincide en la no inmortalidad del alma, pues es algo que se conquista por las virtudes. Y el alejandrino se desmarca al afirmar que esta alma humana es distinta a la de los animales, ya que ha recibido un soplo divino que lo orienta naturalmente hacia Dios. Sin la justicia y las demás virtudes, el hombre va perdiendo esa semejanza con Dios al mismo tiempo que se vuelve más parecido al resto de los animales. Sin embargo, Clemente afirma aportando una visión muy positiva del hombre, que esta *forma dei* no puede perderse totalmente, pues el hombre tiende a retomar su relación con Dios, una vocación que es propia de su misma naturaleza humana.

¹⁷ ID., *El Pedagogo* II, 96, 1.

¹⁸ *Ibid.*, XIII.

¹⁹ *Ibid.*, XIII.

No dirá lo mismo Taciano, que pensaba que se podía perder esta semejanza divina por completo. Este discípulo de Justino, aporta nuevas ideas a la antropología cristiana en su obra *Discurso a los griegos*, manteniendo en general que solo el cristiano puede ser verdadero hombre. En esta afirmación coincidirá totalmente con Clemente.

El pensamiento del alejandrino superó al de Atenágoras²⁰ cuando hablando de la inmortalidad del alma, no se quedó en otorgar más o menos valor al cuerpo, siguiendo la línea de los autores cristianos o de los griegos, sino que nos presentó al hombre como un ser en continuo cambio, como una criatura que nace con la posibilidad de la inmortalidad²¹. Esta idea de la capacidad del hombre para asemejarse a Dios ya la encontramos en Teófilo Antioqueno. Clemente la supera al afirmar que el hombre no solo está ya capacitado, sino también orientado para alcanzar el cielo²². El alejandrino presentará la libertad humana como una oportunidad de lograr la salvación.

Finalmente, vemos que Ireneo y Clemente coinciden en afirmar la unidad constitutiva del ser humano frente a los postulados gnósticos. Coinciden también en marcar la diferencia entre el hombre natural y el hombre transformado por la fe. Luego Clemente da un paso más en la antropología cristiana aportando una visión del hombre muy positiva ya que acentúa el valor que tiene el haber sido creado según la *forma Dei*. El hombre es criatura de Dios, y al ser obra suya, tanto el cuerpo como el resto de sus elementos constitutivos son reflejo de su imagen divina. No hay razones, por tanto, para rechazar ninguno de ellos.

Llamas Martínez aporta un análisis del pensamiento antropológico de Clemente destacando tres aspectos. En primer lugar, que el hombre es una síntesis. En segundo lugar, que está compuesto de elementos distintos: cuerpo, alma y *pneuma*. Y por último, que estos elementos distintos no son a su vez contrarios, sino complementarios. Por un lado, el cuerpo procede de la tierra. Su composición se basa en los cuatro elementos de Empédocles. Es una materia sujeta a las leyes físicas y aporta al hombre el soporte físico necesario para su propia existencia en el mundo. El cuerpo no se presenta

²⁰ En su *Legación a favor de los cristianos*.

²¹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI, 11: cf. LLAMAS, *Hombre y educación*, 32.

²² *Stromata* IV.

como algo negativo, como ese caballo negro desbocado, sino como “aliado de combate”²³.

Por otro lado, el alma viene de lo alto y posibilita la relación con Dios. Corresponde con ese soplo divino que se nos narra en el Génesis²⁴ y aporta al hombre la razón y la libertad. Clemente describe el alma como centro del hombre, otorgándole cierta jerarquía sobre los otros elementos constitutivos. Esta subordinación del cuerpo sobre el alma en Clemente es una influencia estoica que podemos encontrar en algunos textos de *El Pedagogo*²⁵.

De estos dos elementos que componen al hombre, es decir, del cuerpo del alma, Clemente afirma que existe una interdependencia, ya que ambos han sido creados por el Logos²⁶. De este modo, el alejandrino no cae en el monismo estoico ni en el dualismo platónico que plantearían también los gnósticos.

Clemente se desmarca en esta ocasión del pensamiento estoico al afirmar que existe una interacción entre el alma y el cuerpo, es decir, que lo que acontece a una, repercute directamente en la otra. Así lo expresa en *El Pedagogo*²⁷.

Esta alma puede tener tres géneros: la racional, la irascible y la concupiscible. El alma irascible es “salvaje y está cercana a la locura”²⁸ y la concupiscible, cambia de forma para arrastrarnos a las pasiones. El alma racional, en cambio, es la que guía al hombre visible, pues al haber sido creada por Dios, tiene el soplo divino que le permite discernir libremente entre el bien o el mal.

Llamas señala de Clemente que el hombre lleva en su propia naturaleza esta alma racional que es imagen de Dios y que, por la fe y por su voluntad, esta imagen devendrá en semejanza con su creador:

“Dios (...) al hombre, en cambio, lo ha modelado con sus propias manos y le ha insuflado algo divino. Esta criatura que ha sido creada

²³ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* I, 102,3.

²⁴ Gn 2, 7.

²⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* I, 102, 3; II, 20, 4; II, 77, 3; 82, 1-3.

²⁶ ID., *Stromata* I, 57, 5 y II, 36, 22-25: cf. LLAMAS, *Hombre y educación*, 34.

²⁷ ID., *El Pedagogo* I, 20,4.

²⁸ *Ibid.* III, 1, 2.

por Dios y modelada a imagen suya (...) y lo atractivo del hombre se halla en su mismo interior, es decir, lo que se denomina sopló divino²⁹”.

Este tercer elemento constitutivo del hombre, el *pneuma*, es fundamental. Pues recoge la tradición judía del relato del Génesis sobre la creación y otorga al hombre una relación de semejanza con Dios. El hombre se define como algo dinámico. Pues su vida podrá ir asemejándose cada vez más a Dios, dando como resultado al verdadero gnóstico”³⁰. Así lo manifiesta cuando afirma: “Nuestro fin es la semejanza al Logos recto en la medida de lo posible”³¹.

En el desarrollo del pensamiento antropológico de Clemente, Llamas Martínez advierte de la insistencia del alejandrino en todas sus obras en esta imagen divina que el hombre recibe desde su creación, una imagen que está en su propia naturaleza y que le posibilita para asemejarse a Él haciendo el bien:

“Cristo fue el único que realizó plenamente estas palabras pronunciadas por Dios, los demás hombres, en cambio, se parecen (a Dios) solo según la imagen (...) Nosotros, hijos de un buen Padre, alumnos de un buen Pedagogo, cumplamos la voluntad del Padre, escuchemos al Logos, e imprimamos en nosotros la vida realmente saludable de nuestro Salvador”³².

Con esta afirmación, Clemente quiere aclarar que para obtener esta semejanza es necesario recibir el bautismo y una formación cristiana como la que propone con su trilogía literaria.

Finalmente, terminamos este apartado sobre la visión antropológica de Clemente con una frase con la que comienza el capítulo III de *El Pedagogo*:

“Parece que la más grande de todas las ciencias consiste en conocerse a sí mismo; porque quien se conoce a sí mismo, conocerá a Dios, y

²⁹ *Ibid.* I, 7, 1-3.

³⁰ Clemente hace una clara defensa de la tradición del mensaje cristiano frente a los gnósticos desarrollando sus ideas para confrontarlas con las de los herejes. Para leer más sobre este tema, cf. LLAMAS, *Hombre y educación*, 51-86.

³¹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* II, 134,2.

³² ID., *El Pedagogo* I, 98,3.

conociendo a Dios, se hará semejante a Él: no porque lleve vestido de oro o larga capa³³, sino porque hace el bien y tiene necesidad de muy pocas cosas”.

Este “conocerse a sí mismo” alude claramente al mensaje inscrito en el templo de Apolo en Delfos. No sabemos con seguridad si llegó a conocer el dicho “conócete a ti mismo” al visitar el templo en alguno de sus viajes o por las veces que lo empleó uno de los escritores que más ha influido en sus obras: Filón de Alejandría. Lo cierto es que Clemente comienza así la tercera parte de su *Pedagogo*, alentando al lector a conocerse a sí mismo como vía válida para conocer a Dios. Y no será la única vez que emplee la expresión. Pues volverá a hacerlo en su *Stromata*. Una prueba más del interés del alejandrino porque el hombre se mire a sí mismo y comience a colocarse en el centro de su pensamiento.

CONCLUSIÓN

La antropología filosófica clásica nos enseña que la temática del hombre estuvo presente en toda la etapa grecorromana y que se consiguieron importantes aportaciones sobre la comprensión del ser humano, su constitución, su educación, sus creencias religiosas, su modo de entender la política, su relación con los dioses y el mundo, sus problemas cotidianos, etc. Esta evidencia es la que ha hecho pensar a importantes autores como Jaeger que el pensamiento humanista ya estaba latente en la Antigüedad.

Los autores cristianos, empujados a la misión de llevar el mensaje de Cristo a todos los pueblos, se encontraron con todo un Imperio romano unificado y bien comunicado. Así se valieron de estas construcciones sociopolíticas y estructurales que habían creado los romanos, pues a pesar de las violentas persecuciones de los emperadores, la buena coyuntura del Imperio permitió que el anuncio de esta nueva religión se propagara de este a oeste y de norte a sur con cierta rapidez.

Para expresar sus enseñanzas eligieron el griego. En esta lengua se escribieron sus cartas, los Evangelios, el libro del Apocalipsis..., así como

³³ Clemente está aquí haciendo alusión a los filósofos de su época, que acostumbraban a vestir de aquella manera. De este modo hace una crítica sutil insinuando que lo importante está en el acto moral y no en la elocuencia en el hablar o en el saber.

otros textos que quedarían fuera del canon. La elección del idioma era evidente. El griego era la lengua común de todas aquellas personas que vivían bajo los dominios romanos mientras el Imperio continuaba unificado.

Estos primeros cristianos no tomaron solo la lengua de los griegos para comunicar su nueva noticia, sino que también tomaron la sabiduría que habían ido enseñando los filósofos en sus escuelas y que había ido implantándose, paulatinamente, en la alta sociedad primero, y posteriormente, en el pueblo llano.

Esto fue posible gracias a la aportación de grandes cristianos de un nivel cultural muy elevado, ya que fueron instruidos en las mejores escuelas de filosofía del momento. El primer ejemplo lo encontramos en Pablo de Tarso, que, según nos cuenta el redactor de los Hechos de los Apóstoles³⁴, ya intentó evangelizar a los griegos en el Areópago sin éxito.

Apenas un siglo después, con un cristianismo más expandido y desarrollado encontramos a Clemente de Alejandría. Él es el primer gran exponente de un cristiano académico muy cultivado que supo poner en consonancia la razón y la fe cristiana.

Su alta educación filosófica que recibió en Atenas, sus numerosos viajes y su afán por el conocimiento, hacen de él un erudito inigualable en el siglo II. Su afán por conocer la verdad le llevó a Alejandría donde conoció el mensaje cristiano y quedó cautivado por la nueva *paideia* cristiana que había descubierto en la escuela de Panteno. Así decidió aprender más sobre esta nueva forma de comprender al hombre en su relación con Dios y con la propia vida.

Sus grandes avances le hicieron suceder a su maestro de la escuela cristiana y ser nombrado también obispo de Alejandría. Fue precisamente en aquella ciudad, sede de la cultura del mundo antiguo, donde profundizó en el diálogo entre la *paideia* griega y la cristiana buscando siempre puntos de unión y mostrando al mundo conocido que el cristianismo era la nueva filosofía que, por una cuestión de imperiosa razón, debíamos conocer y aceptar como la única y verdadera doctrina. No es de extrañar que Marcelo Merino y Emilio Redondo lo llamaran primer gran maestro, filósofo y humanista cristiano.

³⁴ Hch 17, 22-24.

Fue precisamente esa categoría de “humanista” la que nos llevó a iniciar esta búsqueda del origen del humanismo cristiano antes del Renacimiento. Una búsqueda que apenas ha comenzado, pues son muchas las evidencias que podrían exponerse para probar la existencia de un humanismo cristiano firmemente instaurado en los primeros siglos de nuestra era.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- BENEDICTO XVI, *Grandes maestros de la Iglesia de los primeros siglos*, Edice, Madrid 2009.
- BLÁZQUEZ, J.M., “La alta sociedad de Alejandría según El Pedagogo de Clemente”, *Gerión* 11 (1993), 185-228.
- _____, “El empleo de la literatura greco-romana en el Pedagogo (I-II) de Clemente de Alejandría”, *Gerión* 12 (1994), 113-132.
- H. V. CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia I. Padres griegos*, trad. esp. S. Fernández, Ediciones Cristiandad, Madrid 1974.
- CASTIÑEIRA, A. / SARIOL, J., *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Gredos, Madrid 1988.
- DÍAZ TEJERA, A., “Categorías formales del humanismo griego”, *Anuario Filosófico* XIV-1 (1981), Universidad de Navarra, 10-29.
- GARCÍA ROMERO, F. A., “Retórica, filosofía y sofística. Un debate muy actual en los primeros siglos de la era”, *Primer Encuentro Interdisciplinar sobre retórica, texto y comunicación*, Separata Retórica Griega, Cádiz 1993, 68-70.
- _____, “Apuntes sobre el conflicto entre fe y razón en los orígenes de cristianismo”, *Asidonense* 2 (2007), 265-271 y 329-336.
- _____, *Lecturas humanísticas. Xenia et Apophoreta*, CEHJ, Jerez de la Frontera 2013, 115-116.
- _____, “Cultura griega y cristianismo: La rosa sin las espinas o la clarividencia del historiador Sócrates”, *Asidonense* 12 (2018), ISCRA-ITSJA, 53-61.
- GIGON, O., *La cultura antigua y el cristianismo*, trad. esp. M. Carrión, Gredos, Madrid 1970.
- JAEGER, W., *Aristóteles*, trad. esp. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 1946.
- _____, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1977.

- _____, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. esp. J. Xirau, Fondo de Cultura Económica, México 1978.
- _____, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. esp. E. C. Frost, Fondo de cultura económica, Méjico 1979,
- LADARIA, L. F., *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993.
- LASPALAS, J., “Pedagogía divina y cooperación humana. La dinámica de la *Paideia* cristiana en los *Stromata* de Clemente de Alejandría” en *Educación XXI* 16.2 (2013) 23-38.
- LORTZ, J., *Historia de la Iglesia I*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003.
- LLAMAS, J. A., *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, UNED Ediciones, Madrid 2001.
- _____, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría” en *Educación XXI* 4 (2001) 239-256.
- MARROU, H. I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. esp. Y. Barja, Akal, Madrid 1985.
- MERINO, M., *Clemente de Alejandría. Stromata I*, Ciudad Nueva, Madrid 1996.
- MERINO, M. / REDONDO, E., *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Ciudad Nueva, Madrid 2009.
- PIKAZA, X., *Diccionario de pensadores cristianos*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2010.
- QUASTEN, J., *Patrología I*, ed. preparada por I. Oñatibia, BAC, Madrid 1991⁴.
- RUSSEL, B., *Historia de la Filosofía*, trad. esp. J. M. Ruiz-Werner, RBA, Madrid 1973.
- SARIOL, J., *El pedagogo*, Gredos, Madrid 1988.
- SEPÚLVEDA, I., *Humanismo y ética básica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017.
- SOLÍS, J., “Vigencia del testimonio de la cultura clásica”, *Páginas* 10 (1992), Jerez de la Frontera, 20-26.
- TREVIJANO, R., *Patrología*, BAC, Madrid 2009.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1981.

**JOHN HENRY NEWMAN:
EL ASENTIMIENTO RELIGIOSO
COMO CERTEZA VITAL**

**Ángel Gómez Negrete¹
ISTSI**

1. ¿QUIÉN ES JOHN HENRY NEWMAN?

Para los que llevamos años estudiando la figura del santo converso inglés, no es fácil responder con prontitud a esta pregunta. Tras la reciente canonización por parte del Papa Francisco, su rostro ha dado la vuelta al mundo y es fácil reconocerle cuando aparece una imagen suya. Pero conocer

¹ Natural de Alcalá de Henares (Madrid), Sacerdote de la diócesis de Toledo, donde fue ordenado en 1996. Actualmente es Párroco de la Parroquia de santa Ana, en Añover de Tajo (Toledo) y Profesor de Teología Fundamental en el Instituto Superior de Teología de S. Ildefonso, en Toledo. Doctor en Teología Fundamental por la Universidad eclesiástica de San Dámaso, Madrid. Ha publicado recientemente su tesis: *La educación desde la perspectiva de las relaciones fe-razón en el pensamiento de John Henry Newman*, Ed. UESD, Madrid 2020.

su rica y larga vida de logros y sufrimientos personales a causa de su fidelidad a la conciencia es otra cosa muy distinta.

Newman es un hombre que, desde muy joven, empieza a destacar por su inquebrantable empeño en hacer la voluntad de Dios, sea cual sea. A los 15 años se produce su gran conversión religiosa durante una enfermedad veraniega. No fue algo instantáneo, sino un período de cinco meses (de agosto a diciembre de 1816) en el que se produjo un cambio decisivo:

“Cuando tenía quince años (en el otoño de 1816) se produjo en mí un gran cambio interior. Caí bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi intelecto la marca de lo que es un dogma, que, gracias a Dios, nunca se ha borrado ni oscurecido”².

Concentrando cada vez más sus pensamientos “...en dos seres y sólo dos seres absoluta y luminosamente evidentes: yo mismo y mi Creador”³.

El punto de partida de este cambio ocurrió cuando John Henry, durante la enfermedad de ese verano y leyendo libros de autores calvinistas que su amigo el reverendo Walter Mayers le prestaba, cae en la cuenta de que su vida no está fundamentada sobre su fe, y que esta fe no está suficientemente fundamentada desde el punto de vista intelectual⁴.

Durante estos meses, pensando acerca de su vida religiosa y moral, toma la decisión de vivir célibe, hacer oración en serio y a esforzarse por vivir según las exigencias morales de Cristo⁵.

En diciembre de 1816 se matricula en el Trinity College de la Universidad de Oxford. Tímido, estudioso y serio religiosamente, es tachado de mojigato por algunos al no compartir los entretenimientos populares que se basaban en la conversación insustancial y la bebida abundante⁶. Durante sus años de estudiante en Oxford tendrá que hacer frente no solo a los estudios, sino a la precaria situación económica de su familia viéndose obligado a ganar becas para mantener a su madre y hermanas, al agotamiento por los intensos exámenes, a la incertidumbre sobre su futuro... Al ser elegido *fellow* de Oriel College (profesor adjunto),

² J. H. NEWMAN, *Apologia “pro vita sua”*. *Historia de mis ideas religiosas* (Madrid 2010) 50.

³ *Ibid.*

⁴ J. MORALES, *Newman (1801-1890)* (Madrid 1990), 16.

⁵ M. TREVOR, *John H. Newman, crónica de un amor a la verdad* (Salamanca 1989), 20.

⁶ I. KER, *John Henry Newman. A biography* (Oxford 1990) 7.

termina su período de estudiante y comienza su vida docente en Oxford, donde predicará los *Sermones Parroquiales y Sencillos* ante sus parroquianos de Santa María y los bastante menos sencillos *Sermones Universitarios* ante alumnos y profesores.

Como profesor en Oxford y predicador en la parroquia de Santa María, la parroquia de la Universidad, tuvo mucha influencia sobre alumnos y profesores:

Un buen conocedor de Oxford de aquellos años observa que ‘cuando Newman predicaba, el templo se llenaba hasta rebosar, repleto casi siempre de estudiantes de la Universidad en número superior a 500 o 600, además de los fieles que asistían regularmente al culto parroquial. A distancia de años, los asistentes recordaban todos los detalles del gran acontecimiento: el auditorio, con la respiración contenida; a la izquierda del púlpito la pequeña llama de gas algo baja para evitar que deslumbrara al predicador, mientras que los demás permanecían quizás en la semioscuridad de la nave; el modo sencillo y directo con que el orador transmitía la verdad evangélica, su porte tranquilo y sin ostentación. No había ningún movimiento de su persona y apenas un gesto de la mano. Pero los ojos estaban llenos de vida, la voz era fuerte y a la vez melodiosa. Era sobre el púlpito una figura frágil y ligera, como alguien surgido de otro mundo. El sermón comenzaba en tono sereno y medido. Enfervorizado gradualmente sobre el tema, el predicador elevaba ligeramente la voz y toda su alma parecía encenderse de conmoción y vigor espiritual. A veces, en medio de los pasajes más vibrantes y sin disminuir la voz, hacía una pausa, sólo por un instante que se antojaba largo, y después, luego de haber recobrado fuerza y gravedad, pronunciaba palabras que sacudían el alma de los oyentes’⁷.

Desde esta posición de influencia sobre la vida universitaria de Oxford, Newman va consolidando en los años siguientes sus convicciones más profundas y moldeando el corazón de muchos de sus alumnos, profesores y amigos. Estará presente en las polémicas sociales, culturales y religiosas de su época siempre a través de sus escritos en periódicos o folletos como los que escribiría para el Movimiento de Oxford que él mismo

⁷ J. H. NEWMAN, *Carta al duque de Nolkford* (Madrid 1996), 12-13.

ayudó a fundar, buscando la pureza de la Iglesia anglicana y que terminó llevándole a Roma.

Sería inabarcable para esta disertación exponer la enorme cantidad de temas importantes para la vida de la Iglesia que Newman desarrolló durante sus años anglicanos y, tras su conversión, durante su vida como católico, miembro del oratorio de San Felipe Neri: la fidelidad a la conciencia como lugar de encuentro con la ley de Dios, el desarrollo del dogma como cambio en su expresión pero sin corrupción en su esencia, la razonabilidad de la fe a partir de la persona entera y no sólo de su capacidad especulativa, el papel de los laicos en la Universidad como profesores y fuente de influencia para los alumnos, la educación humanística frente a la utilitarista...

Nosotros nos vamos a centrar en uno de estos temas que, aunque por sí mismo daría para un curso entero, intentaremos delinear sencillamente de modo que pueda entenderse, al menos, su enorme importancia para la reflexión sobre el asentimiento religioso, sobre el modo como se realiza el acto de fe y sobre cómo se debe usar la razón, unida al resto de la persona, en el proceso.

Nos adentraremos en este campo, magníficamente tratado por el santo inglés, de la mano de Joseph Ratzinger quien, en un congreso sobre Newman en el año 1990, narrando la influencia de Newman en su propia biografía, decía:

Cuando continuaba mis estudios en Múnich (1947) encontré allí al teólogo fundamental Gottlieb Söhngen, que se convirtió de ahí en adelante en mi verdadero maestro teológico. Era un conocedor y entusiasta adepto de Newman. Él nos abrió el ‘Grammar of Assent’ y con ello el modo y certeza propios del conocimiento religioso⁸.

Esta misma tarea es la que me propongo intentar en esta disertación, consciente de la dificultad del lenguaje técnico que nuestro autor utiliza y

⁸ J. RATZINGER, “Newman pertenece a los grandes maestros de la Iglesia” en *John Henry Newman. Lover of Truth*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1991, pág. 144 (citado por R. MIGUEL MAUTI, “La recepción de Newman en la teología del siglo XX”, en: *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina* 87 (2005) 436).

de la injusticia que le hace un resumen tan breve a alguien que escribe con un estilo elegante y tranquilo.

2. ¿QUÉ ES EL ASENTIMIENTO RELIGIOSO SEGÚN NUESTRO AUTOR?

En primer lugar, así es como se denomina a su obra cumbre, escrita ya como católico en 1870: *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, coloquialmente conocida como *El Asentimiento Religioso* o más brevemente *La Gramática*. Esta es la obra en la que me he apoyado principalmente para esta disertación. Newman distingue en ella entre *asentimiento real* y *asentimiento nocional*, el primero se presta a las personas divinas, existentes, mientras que el segundo se presta a la idea de Dios, a la noción, no a la persona. Esta distinción es esencial para la apologética católica de la época, atascada en un intento de demostrar la razonabilidad de la fe al modo científico.

El asentimiento religioso es el acto de fe sobrenatural por el que la persona, guiada por la gracia, cree en Dios. Es un acto de la razón, pero no de una razón que busca pruebas y no asiente hasta que le es demostrado científicamente o de forma lógica la existencia divina, algo imposible. Sino un acto de la razón que forma parte de la persona entera sobre la que "pesan sus esperanzas temores y opiniones preexistentes"⁹.

La ciencia hoy pretende hacer pasar la realidad entera por su concepción de razón: si algo no se puede probar, es decir cuantificar de algún modo tangible, es que no existe. Además, cuanto más aséptico, cuanto menos involucrado este elemento personal, más limpia y clara es la prueba. Sin embargo, los elementos que una persona necesita para usar su razón en la búsqueda de las verdades concretas que son importantes en su vida, y la fe lo es, son otros:

La fe es la aceptación, basada en determinados fundamentos previos, de la realidad de algo que los sentidos no nos comunican; es un instrumento

⁹ *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford* (London, New York, Bombay and Calcutta 1909), 189 (239); en español: *La Fe y la Razón. Sermones universitarios* (Madrid 1993). En adelante OUS, con la página de la edición inglesa y, entre paréntesis, la de la edición en español.

para saber indirectamente cosas exteriores a nosotros. El proceso sería el siguiente: ‘doy mi asentimiento a la verdad de esta doctrina, porque me la han enseñado’ o [...] ‘porque así piensan personas buenas’ o [...] ‘porque todos’ o ‘muchos’ lo piensan: o [...] ‘porque personas en quienes tengo confianza dicen que fue refrendada una vez con la garantía de los milagros’ [...] o bien por todas o algunas de estas razones tomadas en conjunto. El acto de fe, considerado en su naturaleza, es una operación racional de este tipo¹⁰.

La ciencia racionalista de hoy se reiría, como en la de la época de Newman hacía, de estos argumentos, por falta de predisposición a creer posible la revelación, pero nuestro autor está convencido de su validez porque es el modo natural y básico de usar la razón: ejercitar la confianza en nuestras propias facultades o en los demás.

Él se basa en un concepto de razón bastante más amplio que el de los racionalistas o científicos:

Se entiende propiamente por razón cualquier proceso o acto de la mente, mediante el cual, a partir del conocimiento de una cosa se avanza hasta conocer otra¹¹.

O bien:

Es, pues, la facultad de adquirir conocimientos a partir de unos fundamentos dados; y su actividad consiste en afirmar una cosa porque otra se lo permite¹².

Describe la razón de forma muy amplia en la que caben otros usos no reconocidos por la ciencia, como su fundamento en la confianza para poder avanzar en el conocimiento, algo inaceptable para una mentalidad científica.

¹⁰ “[Faith] It is an acceptance of things as real, which the senses do not convey, upon certain previous grounds; it is an instrument of indirect knowledge concerning things external to us,—the process being such as the following: "I assent to this doctrine as true, because I have been taught it;" [...] or, "because good men think so;" or, "because very different men think so;" or, "because all men;" or, "most men;" [...] or, "because persons whom I trust say that it was once guaranteed by miracles;" [...] or for all or some of these reasons together. Some such exercise of Reason is the act of Faith, considered in its nature”. *OUS*, 208-209 (259).

¹¹ “By the exercise of Reason, indeed, is properly meant any process or act of the mind, by which, from knowing one thing it advances on to know another”. *OUS*, 224 (274).

¹² “It is, then, the faculty of gaining knowledge upon grounds given; and its exercise lies in asserting one thing, because of some other thing...”. *OUS*, 208 (258).

El ejercicio de la razón en el ámbito científico es denominado por nuestro autor *razonamiento explícito*, fundamentado en la formación de silogismos que, según él, sirven para universalizar conceptos, pero no para las cosas concretas como lo es la religión: el trato concreto y personal con Dios. Los asuntos prácticos o concretos no se resuelven con este tipo de silogismos:

‘Todos los hombres pueden ser sobornados: Fabricio es un hombre; luego Fabricio puede ser sobornado’. Pero en realidad Fabricio no pudo ser sobornado; ¿cómo puede ser esto? Simplemente porque Fabricio es más que un universal, [...] porque lo que llamamos un universal es simplemente una generalización, porque lo que no es más que una generalización no puede llevar a una conclusión necesaria. [...] Hasta que no conozcamos a Fabricio por experiencia lo único que podemos decir es que, puesto que es un hombre, puede que sea sobornado y puede que no lo sea¹³.

Newman era un experto en la lógica formal, en este tipo de razonamiento explícito, ya que había escrito en su juventud un tratado de lógica aristotélica y, precisamente por eso, era muy consciente de su poca utilidad para provocar la fe:

... nuestro pensamiento es demasiado sutil y demasiado polifacético, sus fuentes son demasiado remotas y escondidas, sus caminos son demasiado personales, delicados y tortuosos, sus objetos demasiado diversos y complicados para que pueda sujetarse a lenguaje alguno, por muy flexible y rico que sea¹⁴.

¹³ ““All men have their price; Fabricius is a man; he has his price”; but he had not his price; how is this? Because he is more than a universal; [...] because what is called a universal is only a general; because what is only general does not lead to a necessary conclusion. Until we have actual experience of Fabricius, we can only say, that, since he is a man, perhaps he will take a bribe, and perhaps he will not”. J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Birmingham 1870); en español: *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* (Madrid 2010). Para las citas de los textos usamos la edición unificada de 1903 de newmanreader.org. 279 (232).

¹⁴ “... thought is too keen and manifold, its sources are too remote and hidden, its path too personal, delicate, and circuitous, its subject-matter too various and intricate, to admit of the trammels of any language, of whatever subtlety and of whatever compass”. *Ibid.*, 284 (236).

La razón lógica, por sí misma, no lleva a la fe ni mantiene en ella, sin embargo, hay otro tipo de razones que proporcionan garantías a la mente familiarizada con las verdades de la religión natural:

En realidad, de todo el conjunto de cristianos, ¿cuántas personas suponemos que, durante un siglo, han llegado a la fe, o se han mantenido en ella, ante todo por la percepción íntima y viva de la fuerza de las que se denominan técnicamente ‘garantías o pruebas racionales’?, ¿y por qué son tan pocos? Porque para la mente ya familiarizada con las verdades de la religión natural, el simple hecho de la existencia actual del cristianismo ya proporciona inmediatamente bastantes garantías; el hecho del cristianismo, considerado en unión con los principios que enseña, las personas que lo siguen y los efectos que produce...¹⁵.

Para Newman la fe es un acto de la razón, pero de una razón no estrecha, no exclusivamente científica. La fe es un acto de la razón porque se apoya en razonamientos previos naturales, lo que denominará *probabilidades antecedentes*: primeros principios, prejuicios (ideas preconcebidas sobre muchos temas), creencias, opiniones que existen en la mente de forma más o menos consciente y que nos inclinan hacia una determinada toma de postura. Es un acto del entendimiento en cuanto tal por eso está al alcance del sencillo y del niño. Se da mediante un proceso de *razonamiento implícito o inferencia informal* en contraposición al *razonamiento explícito de la lógica o inferencia formal*. El razonamiento

¹⁵ “In matter of fact, *how* many men do we suppose, in a century, out of the whole body of Christians, have been primarily brought to belief, or retained in it, by an intimate and lively perception of the force of what are technically called the Evidences? And why are there so few? Because to the mind already familiar with the truths of Natural Religion, enough of evidence is at once afforded by the mere fact of the present existence of Christianity; which, viewed in its connexion with its principles and upholders and effects...”. *OUS*, 67 (117). Uno de los objetivos de los sermones era atacar la apologética que se basaba en “*evidences*”, como la de Paley, que no llegaban a la contemplación del objeto (“percepción íntima y viva”). En la misma situación estaba la apologética católica, encerrada en el intento de ofrecer una demostración racional rigurosa, fruto de la influencia de la ilustración y de las ciencias positivas: “Un silogismo en el que la mayor era una evidencia racional, y la menor una pura constatación del hecho, debía engendrar el asentimiento del espíritu como conclusión necesaria. De esta forma los ‘signos’ de la revelación (milagro, profecía...) se convertían en argumentos ‘científicos’, al margen de su significado creyente y en un ambiente claramente antideísta. Este era el ambiente dominante en los manuales hasta el Vaticano II”. S. PIÉ I NINOT, *Tratado de Teología Fundamental* (Salamanca 1989) 25. El autor ofrece en esta página bibliografía sobre el tema.

implícito que se da de forma natural en las personas es de un tipo difícilmente encasillable:

[La mente] va pasando de un punto a otro, y llega a cada uno de ellos mediante cierto indicio, o basándose en cierta probabilidad, o valiéndose de una asociación de ideas, o echando mano de una ley conocida, o aferrándose al testimonio recibido, o confiándose a una impresión entonces en boga, o a algún instinto recóndito o a un oscuro recuerdo¹⁶.

Así es como usamos la razón de forma espontánea, natural, según Newman. También los científicos en su vida cotidiana, en la que no aplican los mismos parámetros que en los laboratorios porque si así lo hicieran no podrían avanzar por la vida esperando las evidencias que nunca llegarían:

En las cosas de la vida diaria no hay tiempo para andar con temores fastidiosos y perversos sobre los posibles engaños menores que nos acechan. Tenemos que actuar, o no podríamos vivir. Existe la posibilidad –nadie puede negarlo– de que nuestra comida hoy esté envenenada –nadie puede estar seguro– pero como tiene el mismo aspecto y sabor que siempre y hay a la mesa un grupo de buenos amigos, no dejamos de comer solo por esa posibilidad, aunque es bien real. Esta necesidad de actuar sin entretenernos es una auténtica dicha para nosotros en los asuntos terrenos¹⁷.

Es necesario ejercitar la fe, hacer actos de fe de manera cotidiana porque es nuestro modo de conocer más básico. Todos hemos aprendido geografía o historia confiando en los maestros y sabemos que Inglaterra es una isla, dice Newman, sin haber recorrido todo el litoral. No dudamos de ello, aunque no tenemos la evidencia.

¹⁶ “It passes on from point to point, gaining one by some indication; another on a probability; then availing itself of an association; then falling back on some received law; next seizing on testimony; then committing itself to some popular impression, or some inward instinct, or some obscure memory”. *OUS*, 258 (308).

¹⁷ “In matters of daily life, we have no time for fastidious and perverse fancies about the minute chances of our being deceived. We are obliged to act at once, or we should cease to live. There is a chance (it cannot be denied) that our food today may be poisonous,—we cannot be quite certain,—but it looks the same and tastes the same, and we have good friends round us; so we do not abstain from it, for all this chance, though it is real. This necessity of acting promptly is our happiness in this world's matters”. J. H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons in eight volumes (London - New York - Bombay - Calcutta 1907-1909); en español: Sermones parroquiales 1-8 (Madrid 2007-2015) (tomo)1, (sermon)15, (página)192 (194).*

Este es el modo básico de ejercitar la razón en todo ser humano porque es como Dios nos ha hecho. Los racionalistas desearían que el hombre fuera como un ordenador capaz de procesar información por cauces claros y evidentes, sin misterios, con un control absoluto de todos los procesos mentales. Pero Newman pone sobre la mesa las características de la mente humana que está unida al cuerpo formando una persona completa y que sobre esta persona y su razonar pesa su historia personal: no se piensa igual si uno está triste, o si tiene dolores o se siente defraudado por un amigo.

Así el razonamiento implícito o inferencia informal en religión da lugar a asentimientos simples, sencillos y fuertes. El hecho de que el saber sobre Dios sea menos tangible no significa que no sea razonable porque no pueda ser reducido a silogismos:

Puede que (los seres humanos) arguyan mal, pero razonan bien; es decir, los fundamentos que manifiestan no dan la medida de sus fundamentos reales. Y de manera semejante, no es ninguna prueba de imperfección o flaqueza real en el razonar de la fe el hecho de que las garantías con que se contenta parezcan inadecuadas para lo que pretenden demostrar. La fe parece contraria a la razón pero no lo es; solo es independiente y distinta de lo que denominamos investigaciones científicas, sistemas intelectuales, series de argumentos, etc.¹⁸.

3. ¿CÓMO SE LLEGA A LA CERTEZA EN RELIGIÓN USANDO EL RAZONAMIENTO IMPLÍCITO O INFERENCIA INFORMAL?

Hemos visto que el modo natural y espontáneo de razonar, el razonamiento implícito o inferencia informal, se basa en lo que nuestro autor denomina *probabilidades antecedentes*, es decir los juicios previos que inconscientemente nos guían y que hemos ido acumulando durante nuestra vida, juicios o prejuicios, creencias que nos inclinan vitalmente hacia una postura y no hacía otra. Además, parece claro que la lógica formal, aunque

¹⁸ “They may argue badly, but they reason well; that is, their professed grounds are no sufficient measures of their real ones. And in like manner, though the evidence with which Faith is content is apparently inadequate to its purpose, yet this is no proof of real weakness or imperfection in its reasoning. It seems to be contrary to Reason, yet is not; it is but independent of and distinct from what are called philosophical inquiries, intellectual systems, courses of argument, and the like”. *OUS*, 213 (263).

sirve para establecer leyes y campos de pensamiento común necesarios para el avance científico y como cauce expresivo del razonamiento implícito o natural, no basta para las cosas concretas necesarias para la vida cotidiana. En esta es necesario otro tipo de razonamiento menos sujeto a leyes abstractas y más dependiente de elementos personales. Este tipo de razonamiento llega a conseguir la convicción por medio de:

... la acumulación de probabilidades mutuamente independientes que resultan de la naturaleza y de las circunstancias del caso concreto de que se trata; probabilidades que son demasiado tenues para que puedan valer por separado, demasiado sutiles y tortuosas para que puedan convertirse en silogismos...¹⁹.

Cuando Newman habla de una prueba por convergencia de probabilidades, parece tener en mente el tipo de argumentos que nos ayudan a concluir que nuestra casa ha sido desvalijada en base a: una puerta abierta, una silla fuera de su lugar, el perro gimoteando, una cartera abierta, el correo revuelto..., todos signos que para otros pueden no significar eso, pero que a nosotros nos dicen todo lo necesario²⁰.

Aprehendemos todo el conjunto de premisas y conclusiones como si fuera una sola cosa, como una especie de percepción instintiva de la conclusión legítima a través de las premisas, no por medio de una yuxtaposición formal de proposiciones; aunque, naturalmente, tal yuxtaposición nos es útil tanto para tener una dirección como para tener una comprobación...²¹.

¹⁹ "... the cumulation of probabilities, independent of each other, arising out of the nature and circumstances of the particular case which is under review; probabilities too fine to avail separately, too subtle and circuitous to be convertible into syllogisms...". *Ibid.*, 288 (239).

²⁰ "... the conclusion in a real or concrete question is foreseen and predicted rather than actually attained; foreseen in the number and direction of accumulated premisses, which all converge to it, and as the result of their combination, approach it more nearly than any assignable difference, yet do not touch it logically...". *Ibid.*, 322 (264). Cf. A. GÓMEZ, *La educación desde las perspectivas de las relaciones fe-razón en el pensamiento de J. H. Newman* (Madrid 2019 -San Dámaso-) 306 [tesis doctoral pendiente de publicación].

²¹ "We grasp the full tale of premisses and the conclusion, *per modum unius*,—by a sort of instinctive perception of the legitimate conclusion in and through the premisses, not by a formal juxtaposition of propositions; though of course such a juxtaposition is useful and natural, both to direct and to verify...". *Ibid.*, 302-303 (249). Cf. W. JOST, *Rhetorical Thought in John Henry Newman* (Columbia 1989), 96.

Su punto de vista consiste en que: en las complejas cuestiones de valor, creencia y fe, el motivo de la convicción no está en un silogismo como tal, sino en la multitud de detalles, hechos y creencias vagamente aprehendidas que las premisas de los silogismos solo representan inadecuadamente²².

La inferencia formal necesita que las premisas que dan lugar a la conclusión se mantengan verdaderas siempre, si alguna de ellas se demuestra falsa la conclusión es imposible, puesto que está absolutamente condicionada por la verdad de las premisas. La inferencia informal también depende de antecedentes, pero su condicionamiento no es absoluto como en la inferencia o lógica formal. El asentimiento al que se llega por la inferencia informal o el denominado razonamiento implícito, es incondicionado en cuanto que no necesita de las premisas para subsistir una vez se ha dado el asentimiento, aunque para llegar a él son necesarios algunos antecedentes: la acumulación de probabilidades. Newman pone un ejemplo de Pascal que ilustra magníficamente lo que él mismo piensa²³:

‘Considera la fundación de la religión cristiana’ dice Pascal en sus *Pensamientos*. ‘Tenemos una religión contraria a nuestra naturaleza, que logra apoderarse de las mentes de los hombres con tal suavidad que no usa para ello fuerza externa alguna; con tal energía que no había tormentos que hicieran callar a sus mártires y confesores. Considera la santidad, la devoción, la humildad de sus verdaderos discípulos; sus libros sagrados, su grandeza sobrehumana, su admirable simplicidad. Considera el carácter de su fundador; sus asociados y discípulos eran hombres incultos, y sin embargo poseían la sabiduría necesaria para enfrentarse con el más hábil filósofo; considera [...] el estado en que se halla en nuestros días el pueblo judío, que lo rechazó a Él y a su religión; [...] la luz que sus doctrinas han derramado sobre las adversidades de nuestra naturaleza. Considerado todo esto, juzgue cualquiera si es posible dudar acerca del hecho de que ella es la única verdadera’²⁴.

²² Cf. A. GÓMEZ, *La educación desde las perspectivas*, 307.

²³ Cf. *Ibid.*, 234.

²⁴ ““Consider the establishment of the Christian religion,” says Pascal in his “Thoughts”. “Here is a religion contrary to our nature, which establishes itself in men’s minds with so much mildness, as to use no external force; with so much energy, that no tortures could silence its martyrs and confessors; and consider the holiness, devotion, humility of its true

Los argumentos que se acumulan no forman silogismos, sino que se enriquecen mutuamente desde distintas direcciones dando una fuerza tremenda a las implicaciones implícitas, abriendo la sospecha de que aquello puede que sea verdad, aunque la suma de muchos argumentos nunca llegue a ser una evidencia. Ahora es necesario *rendir la razón* que exige evidencias que nunca llegarán por la acumulación de indicios y dar el paso a la fe, asentir a Dios.

Una vez se da el paso a la fe, la acumulación de argumentos no es necesaria para mantener el conocimiento de Dios y su trato personal. Es más, puede olvidarse su enunciado explícito y permanecer el asentimiento:

... sabemos por experiencia que los asentimientos pueden perdurar sin la presencia de los actos de inferencia que los provocaron. [...] A pesar de esto, se trata de asentimientos, y cuando los admitimos por vez primera teníamos alguna razón bien fuera débil o sólida, reconocida o no, para admitirlos. Sin embargo, fueran cuales fueran estas razones, aunque entonces nos hubiéramos dado cuenta de ellas, ya hace tiempo que las hemos olvidado. [...] lo cierto es que recibimos la materia de que se trata en nuestra mente como verdadera y le dimos allí un lugar permanente. Dimos nuestro asentimiento y todavía seguimos asintiendo, aunque hemos olvidado nuestras razones para ello. Actualmente estos asentimientos viven por sí solos en nuestra mente...²⁵.

Para llegar a la fe son necesarios ciertos fundamentos o razones del tipo que ya hemos visto pero una vez se llega a la fe, se asiente a Dios, ya

disciples; its sacred books, their superhuman grandeur, their admirable simplicity. Consider the character of its Founder; His associates and disciples, unlettered men, yet possessed of wisdom sufficient to confound the ablest philosopher; [...] the state at this day of the Jewish people who rejected Him and His religion; [...] the light which its doctrines shed upon the contrarieties of our nature;—after considering these things, let any man judge if it be possible to doubt about its being the only true one””. *Ibid.*, 307-308 (254). La cita de Pascal es: B. PASCAL, *Pensées* (París 1938) 519-520.

²⁵ “... we know from experience that assents may endure without the presence of the inferential acts upon which they were originally elicited. [...] Still they are assents; and, when we first admitted them, we had some kind of reason, slight or strong, recognized or not, for doing so. However, whatever those reasons were, even if we ever realized them, we have long forgotten them. [...] any how we received the matters in question into our minds as true, and gave them a place there. We assented to them, and we still assent, though we have forgotten what the warrant was. At present they are self-sustained in our minds, and have been so for long years...”. NEWMAN, *Grammar*, 168 (144).

no es necesario recordar aquellas razones para que nuestra fe perdure. De hecho, si nos preguntarán como llegamos a creer tendríamos que hacer un gran esfuerzo para recordar esas razones que nos llevaron a la fe, pero no dudaríamos de nuestra fe por no recordar cómo nos fue regalada por Dios, cómo dijimos que sí.

Newman defiende que el asentimiento es incondicionado, basado en el razonamiento implícito que consiste en relacionar probabilidades desde distintos cauces y elaborar una convicción personal que, una vez adquirida, no necesita de los antecedentes para sustentarse por sí misma, como sí necesita la inferencia lógica. Ahora bien, por ser una convicción personal entra en juego no solo la racionalidad, sino el ser moral. No formarán una prueba implícita los mismos argumentos para una persona mala que para una buena²⁶:

¿Diremos que no existe la verdad ni el error, sino que es verdad para cada uno lo que se le antoja?, ¿o diremos más bien [...] que hay una verdad y que podemos alcanzarla, pero que sus rayos se derraman sobre nosotros no solo a través de nuestro ser intelectual, sino también a través de nuestro ser moral, y que, por tanto, la percepción natural de sus primeros principios queda obstruida, debilitada y pervertida por la fascinación de los sentidos y la dominación del propio yo, mientras que por otra parte puede ser vivificada por la aspiración a lo sobrenatural?²⁷.

Newman defiende constantemente que es la persona entera la que piensa, persona en la que conviven e interactúan las dimensiones intelectual y moral. Pues bien, esta capacidad de raciocinio informal o sentido ilativo, como él lo llama, por el que se llega a la convicción en cuestiones concretas puede parecer poco estructurado o imposible de organizar con un mínimo de sentido por su alto porcentaje de elementos personales, distintos en cada individuo. Pero Newman, gran aficionado a las matemáticas, admite que puede darse una cierta formulación válida para todos:

²⁶ Cf. GÓMEZ, *La educación desde la perspectiva*, 236.

²⁷ “Shall we say that there is no such thing as truth and error, but that anything is truth to a man which he troweth? and not rather [...] that truth there is, and attainable it is, but that its rays stream in upon us through the medium of our moral as well as our intellectual being; and that in consequence that perception of its first principles which is natural to us is enfeebled, obstructed, perverted, by allurements of sense and the supremacy of self, and, on the other hand, quickened by aspirations after the supernatural?”. *Grammar*, 311 (257).

Considero, pues, que el principio de raciocinio en cosas concretas es semejante al método de prueba que es el fundamento de la ciencia matemática moderna [...]. Sabemos que si vamos inscribiendo polígonos regulares en un círculo, a medida que los lados van siendo menores el polígono tiende a convertirse en un círculo; pero en realidad deja de ser polígono antes de convertirse en círculo, de manera que su tendencia a ser círculo, aunque está cada vez más cerca de cumplirse, de hecho no llega a cumplirse jamás. De manera semejante, la conclusión de una proposición real o concreta es algo que puede más bien preverse o predecirse que no alcanzarse. Se prevé en el número y dirección de las premisas acumuladas que hacia ella convergen y que, como resultado de su combinación, se acercan a ella hasta el punto en que no aparece diferencia apreciable, pero lógicamente no llegan a tocarla a causa de la naturaleza del objeto y del carácter delicado e implícito de al menos parte de los raciocinios de los que depende²⁸.

Newman pone en paralelo el principio de razón suficiente de la ciencia con el de la convergencia de indicios, válido para el asentimiento, y el modo natural de razonar. Ambos acumulan casos o elementos semejantes, pero sin poder llegar al infinito, de modo que la ciencia maneja muchas verdades que no están probadas de forma evidente ya que tendría que hacer todos los intentos posibles, sino que *anticipa o presupone la solución sin llegar a tocarla*. Así es, exactamente, como funciona el sentido ilativo que *inclina* a la persona hacia el asentimiento por convergencia de indicios, pero sin llegar a tocar a Dios hasta que se realiza el acto de fe que incluye la voluntad y la gracia.

²⁸ “I consider, then, that the principle of concrete reasoning is parallel to the method of proof which is the foundation of modern mathematical science [...]. We know that a regular polygon, inscribed in a circle, its sides being continually diminished, tends to become that circle, as its limit; but it vanishes before it has coincided with the circle, so that its tendency to be the circle, though ever nearer fulfilment, never in fact gets beyond a tendency. In like manner, the conclusion in a real or concrete question is foreseen and predicted rather than actually attained; foreseen in the number and direction of accumulated premisses, which all converge to it, and as the result of their combination, approach it more nearly than any assignable difference, yet do not touch it logically (though only not touching it,) on account of the nature of its subject-matter, and the delicate and implicit character of at least part of the reasonings on which it depends”. *Ibid.*, 320-321 (264).

Para Newman, todo el que raciocina informalmente, naturalmente, lo hace desde sí mismo, lo que hace imposible lograr una medida común de las inteligencias. Cuando sobre el razonamiento influye la moral, los recuerdos, los primeros principios no explicitados ..., se hace difícil un estándar científico. Aun así, ofrece su propia solución a la cuestión de si podría encontrarse algún criterio que pueda garantizar que nuestra certeza ha sido prestada correctamente: el sentido ilativo.

La naturaleza del sentido ilativo consiste, pues, en ese órgano viviente que es la mente humana en acción a la hora de buscar convicciones en las cosas concretas existentes usando la inferencia informal que, a su vez, se basa en la capacidad de la mente de razonar de forma implícita para establecer cuántas y cuáles de las razones convergentes con las que cuenta dan lugar a una convicción²⁹.

Así es como Dios nos ha hecho y sus leyes, inscritas en nuestro interior, son las que él ha querido que usaremos para encontrarle:

Como la estructura del universo nos habla de Aquel que lo hizo, así también las leyes de nuestra mente son la expresión, no solamente del orden establecido, sino también de su voluntad. [...] Es Él quien nos enseña todo conocimiento, y la manera como lo adquirimos es la manera que Él ha determinado. [...] Ha sido Él quien ha hecho que esta senda del pensamiento sea más áspera y tortuosa que la de otras investigaciones, a fin de que la disciplina impuesta sobre nuestra mente para encontrarle, la moldee también en la verdadera devoción hacia Él cuando le encontramos³⁰.

Newman no abandona nunca su profunda convicción de que estamos hechos por Dios para poder encontrarlo, y que las leyes del pensamiento que Él ha puesto en nosotros son suficientes para ello, con el esfuerzo añadido por culpa del pecado. Este es el modo básico de razonar de la persona, y no

²⁹ Cf. GÓMEZ, *La educación desde la perspectiva*, 240-241.

³⁰ “As the structure of the universe speaks to us of Him who made it, so the laws of the mind are the expression, not of mere constituted order, but of His will. [...] It is He who teaches us all knowledge; and the way by which we acquire it is His way. [...] He has made this path of thought rugged and circuitous above other investigations, that the very discipline inflicted on our minds in finding Him, may mould them into due devotion to Him when He is found”. *Grammar*, 351-352 (287). No olvidemos que, para nuestro autor, Dios es una persona concreta existente, no una noción, y por eso su conocimiento entra dentro del modo de conocer cosas concretas que estamos tratando.

el estándar científico por el que los agnósticos quieren hacer pasar toda la verdad.

Por último, Newman defiende que este asentimiento religioso es el necesario para la salvación, no hace falta saber mucho más sobre Dios y su Iglesia que las verdades básicas. Es el que denomina *asentimiento simple*. Ahora bien, es deseable que, quien se vea con capacidad, intente revestir de razones ese asentimiento simple y lo convierta en un *asentimiento complejo o certeza*. El creyente sencillo solo necesita asentir y tratar personalmente con Dios, las razones de las que puede revestirse ese asentimiento para poder explicarlo a los demás *no añaden nada a la cualidad del asentimiento simple*, no hacen más grande la fe. Es más, pueden entorpecerla si el individuo que investiga se entretiene demasiado en las argumentaciones y pierde de vista el trato personal con Dios.

Aunque no se razone sobre la propia fe, por ejemplo, acerca de lo que supone la transustanciación o la infalibilidad papal, basta con que al creyente se le proponga lo que la Iglesia piensa para que lo reconozca como verdadero y del asentimiento simple pase al asentimiento complejo. No es necesario saber explicar la presencia real de Jesucristo en la eucaristía para creer en ella.

Newman nos enseña que la explicación de la fe a quienes nos pidan razón de nuestra esperanza no puede hacerse en el campo de la demostración científica, y tampoco puede hacerse si no hay buena predisposición por parte de quien nos lo pide. Pero si encontramos predisposición, hay un modo de usar la razón que es legítimo para explicar las cosas de la fe, puesto que es el modo natural y básico de usar la razón para todo ser humano.

No hemos de temer a quienes nos piden que les demostremos que Dios existe con pruebas que les provean de un conocimiento evidente, puesto que ellos tampoco pueden demostrar muchas de las realidades más importantes de sus vidas, de las que tienen certeza pero para las que no se han exigido a sí mismo pruebas evidentes:

- No pueden demostrar que sus padres les quieren,
- No pueden demostrar que tienen esperanza,
- No pueden demostrar la confianza que tienen en su mejor amigo...

Las cosas más importantes de la vida no se pueden demostrar de forma lógica o evidente, pero no dudamos de ellas. La fe es una de estas “cosas” prácticas que no se pueden demostrar, pero tampoco negar, porque dependen de unos usos de la razón que no son los de la ciencia. La mente, unida al resto de la persona, busca la verdad por otros medios. Ella, que ha creado la herramienta de la lógica, es capaz de buscar por otros caminos que son los que J. H. Newman puso de manifiesto, aportando a la apologética católica los medios para no sentirse inferiores a los modos demostrativos científicos, sino sentirse seguros con los modos de racionalidad que Dios mismo había puesto en nosotros y que, por lo mismo, hacen la fe racional aunque no pase el baremo científico.

LA NECESIDAD DE LA FE Y DE LOS SACRAMENTOS

**Mons. Demetrio Fernández González¹,
Obispo de Córdoba**

El documento *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental* [en adelante, FyS] es un documento denso y largo de la Comisión Teológica Internacional² [en adelante, CTI], al que el Papa Francisco dio su parecer favorable para su publicación el 19 de diciembre de 2019. Los documentos de la CTI no son propiamente magisterio, pero

¹ Nació en Puente del Arzobispo (Toledo) en 1950 y fue ordenado presbítero en 1974. Es doctor en teología dogmática con el tema: “Cristocentrismo de Juan Pablo II”. Profesor en el Seminario Mayor de Toledo, rector del Seminario Mayor “Santa Leocadia” para vocaciones de adultos, párroco de “Santo Tomé” en Toledo. Obispo de Tarazona en 2005. Obispo de Córdoba en 2010. Es miembro de la Congregación para las Causas de los Santos, en el Vaticano (<https://www.diocesisdecordoba.com/obispo/biografia>).

² “La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental”, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_sp.html.

están en el marco de la Congregación para la Doctrina de la Fe y suelen tratar temas a partir de lo que el magisterio da por resuelto. El magisterio da pautas seguras. Para abrir nuevas reflexiones, para eso están los teólogos: para aplicar, discutir, confrontar las distintas opiniones, siempre al servicio del mismo magisterio, para iluminar lo que el propio magisterio va señalando. Es la función del teólogo: desde la fe abrir caminos en la reflexión y, en este sentido, la CTI tiene documentos preciosos. Por ejemplo, yo tuve que estudiar a fondo el documento sobre la conciencia humana de Cristo³ y otros anteriores, pues fui profesor de Cristología 27 años.

Y ahora viene este otro documento, a tocar una cuestión actual, no solo es un tema de escuelas teológicas. Es un tema muy pastoral. Lo vemos a diario en las parroquias: éste que pide un sacramento, pero ¿tiene fe? El sacramento que recibe ¿le va a alimentar la poca fe que tiene o la mucha o la que no tiene? Por ejemplo, el bautismo o el matrimonio. Se hace muy urgente esta reflexión. El tema de este documento es la reciprocidad de la fe y de los sacramentos. Es decir, para recibir los sacramentos ¿es necesaria la fe? Si uno no tiene fe, ¿puede recibir los sacramentos? Y los sacramentos alimentan la fe.

Voy a tratar de dar alguna luz de lo que dice la CTI. Esto nos aclarará en aspectos de nuestra vida personal y eclesial, de nuestra actitud ante los sacramentos. Empecemos por la fe.

I. ¿DE DÓNDE VIENE LA FE?

En primer lugar, la fe: ¿de dónde viene la fe? La fe viene de la palabra de Dios, de la predicación. “En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa

³ Cf. “La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión”, en COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Documenta (1969-1985)*, Città del Vaticano [Libreria Editrice Vaticana] 1988, 560-592: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscienza-gesu_sp.html.

final, nos ha hablado por el Hijo” (Heb 1,1-2)⁴. La fe cristiana es una respuesta a Dios que habla, que ha hablado, que en su Hijo Jesucristo nos lo ha dicho todo. El presupuesto de la fe es la revelación. Entramos ahí en la posibilidad de la revelación. ¿Qué tipo de revelación? Dios se ha comunicado, en primer lugar, por la creación y luego, a través de la Alianza y por medio de profetas, Dios ha ido hablando a su pueblo. Y este pueblo ha respondido unas veces con fe y práctica coherente y otras con práctica incoherente y perdiendo la fe. La historia del pueblo de Dios es nuestra propia historia. Ahí encontramos mucha luz para los problemas actuales. No siempre los problemas actuales vienen de las circunstancias o coyunturas actuales, sino que vienen del corazón del hombre y de la manera de ser de Dios. Cómo Dios, por medio de esa historia de la revelación y de la salvación, sale al encuentro del hombre otra vez para ofrecerle más todavía.

La fe no es la proyección de una necesidad. Los padres del ateísmo, en el siglo XIX, Feuerbach y compañía, dicen que el cristianismo es la proyección de una necesidad que uno tiene, no sabe cómo satisfacerla y se inventa un sistema. Yo en ese dios no creo. Yo creo en el Dios que me ha revelado Jesucristo. Él ha dejado su enseñanza, su vida, sus milagros, sus palabras en el evangelio que han escrito los evangelistas; y a la luz del evangelio y a la luz de Jesucristo entiendo mucho mejor todo el Antiguo y el Nuevo Testamento. S. Pablo y los demás autores del Nuevo Testamento nos transmiten su experiencia de fe en relación con Jesucristo y el contenido de esa fe. Por tanto, cuando algunos contemporáneos nuestros se apartan de Dios, porque piensan que la fe es una proyección humana, nuestra primera respuesta es decir «no», la fe es acoger un don que se me da, se me regala, la fe es escuchar, la fe entra por el oído: “la fe nace del mensaje que se escucha, y la escucha viene a través de la palabra de Cristo” (Rm 10,17)- y escuchando esa palabra en mi corazón, elaboro una respuesta, una respuesta libre, que además voy verificando en mi propia vida. Una respuesta que no es como la que se da a una pregunta periodística, que no es solo una curiosidad cuya respuesta me conozco, no. La fe es una respuesta que

⁴ Para las citas bíblicas, seguimos la *Sagrada Biblia* (versión oficial de la Conferencia Episcopal Española), BAC, Madrid 2011.

incluye toda mi vida. En cualquier estado de vida la fe es una respuesta que implica toda la vida.

Quizás por eso algunos dicen que son ateos, porque no quieren implicarse en la respuesta de fe; pero eso ya es una respuesta interesada. No existe la respuesta neutra. Si una respuesta es libre, objetiva, crítica, uno ha de estar abierto a lo que Dios me diga en la vida. Cuántos ha habido que han prescindido de Dios, que han estado de espaldas a Dios, y en un momento Dios ha tocado su corazón y les ha cambiado la vida. Es lo que se llama la conversión. Dios busca al hombre antes de que el hombre lo busque a Él. Dios busca al hombre, porque quiere hacerle feliz. Es una búsqueda paciente, toma tiempo, pone las circunstancias de la vida para que podamos libremente encontrarnos con Él y gozar con ese encuentro. La fe, por tanto, no es un invento del hombre, no es una proyección de un vacío. La fe es una respuesta de amor a Dios que nos ha amado primero. Cuando nosotros le amamos a Él, estamos respondiendo a ese amor primero. “Él nos primerea”⁵ (Papa Francisco). Él siempre ha llegado antes. En un cambio de destino o de tarea, o ante un problema o una situación cualquiera, tenemos la impresión de que somos nosotros los que hacemos, los que vamos o venimos, los que preguntamos, los que resolvemos, pero cuando entramos en relación con Dios nos damos cuenta de que Él nos “primerea”, ha ido delante, estaba allí y ha sugerido la respuesta.

1. La fe es posible porque Dios ha hablado en la historia

La fe, por tanto, es una respuesta al amor que Dios nos tiene y nos primerea. Esto significa que entra en la historia, como dice la carta a los Hebreos. Dios ha hablado en la historia, no solo a lo largo de la historia, sino entrando en la historia; en los acontecimientos históricos, Él está ahí. El pueblo de Israel cuando va describiendo esas hazañas de Dios y esa presencia de Dios lo describe como un Dios aliado del hombre, que lucha

⁵ *Evangelii Gaudium* (2013), 24: “«Primerear»: sepan disculpar este neologismo. La comunidad evangelizadora experimenta que el Señor tomó la iniciativa, la ha primereado en el amor (cf. *1Jn* 4,10)”.

contra los enemigos del hombre, que nos da la victoria. Dios es amigo del hombre y en los múltiples acontecimientos Él va conduciendo las cosas para que nos encontremos con Él y para que seamos felices haciendo el bien a los demás. También ahora en estas circunstancias que estamos viviendo. Él va delante y seguro que va a sacar bienes que nosotros ni siquiera sospechamos. Es para encontrarnos con Él, descubrirle a Él, ver que está cerca, que está de nuestra parte, que nos protege, que nos ayuda, que no está en contra nuestra, que no es adversario. Dios se comunica “a lo largo de” la historia y “en” la historia, también de nuestra propia historia. Cada uno de nosotros ha tenido momentos a lo largo de su vida en los que ha palpado la presencia de Dios.

La fe es posible porque Dios ha hablado en la historia. Ya desde la misma Creación, Dios bajaba a pasear con nuestros primeros padres, según relata el Génesis. Pero el pecado rompió aquella alianza y Dios no se desentendió. Nunca se desentiende de nosotros, aunque nosotros le demos la espalda y nos alejemos. Él no deja a nadie nunca. Y no ha dejado de estar a nuestro lado, de manera discreta muchas veces, otras, de una manera plena para nosotros, pero la fe tiene su origen en Dios que se revela y se comunica, que nos ha abierto su corazón. Hasta llegar a su Hijo Jesucristo, en quien nos ha dado lo más que tiene. Jesucristo viene de parte de Dios Padre, Él es Palabra, es Logos, es Profeta; pero al mismo tiempo es contenido de esa revelación. Por tanto, es revelador y revelado. Nos lo recuerda la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. Cómo la plenitud de la revelación se ha dado en Jesucristo. Y dice el mismo Concilio que después de esa revelación ya no esperamos ninguna revelación nueva hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo al final de los tiempos. Eso no quiere decir que no haya revelaciones particulares, que las ha habido a lo largo de la historia. Auténticas pueden ser en su origen y en sus frutos, pero la revelación pública ha terminado con Jesucristo y la muerte del último apóstol. No se trata, por tanto, de decirle a nadie «tú no conoces a Cristo», se trata de que nosotros hemos sido muy afortunados, porque se nos ha concedido la plenitud de la revelación desde el comienzo de nuestra vida, ya en la infancia, y posteriormente en una experiencia personal viva, gozosa, con Jesucristo.

Dios ha hablado por tanto a lo largo de la historia, en cuanto cronológicamente, y ha hablado “en” la historia. La historia misma es un lugar en el que Dios mismo habla y sigue hablando. Y en Jesucristo nos lo ha dicho todo. Dice san Juan de la Cruz, que vino mucho después del último apóstol, en la Subida al Monte Carmelo, que Dios tiene una palabra y habiéndonosla dicho no tiene más que decir, se ha quedado mudo, no tiene más que decir, porque en Jesucristo nos lo ha dicho todo. Y explica él cómo no debemos buscar que Dios nos diga de otra manera o en otro lugar o en otro momento, lo que ya nos ha dicho en su Hijo. Las mismas revelaciones personales y las experiencias personales han de verificarse y contrastarse con lo que nuestro señor Jesucristo nos ha dicho. Y a este Dios que se comunica desde antiguo con nosotros corresponde la respuesta de la fe.

Luego, esa presencia de Dios se la puede y se la debe razonar, esa presencia de Dios se la debe alimentar con los sacramentos, la palabra de Dios, la coherencia de vida y la progresiva conversión. Es Jesucristo el que da pie a nuestra vida cristiana. Es la experiencia de los apóstoles. Se encuentran con Jesús y va a comunicárselo a otros: “Hemos encontrado al Mesías” (Jn 1,41). Hemos encontrado la solución de nuestra vida, al que tenía que venir, al que Dios ha enviado. S. Pablo se encontró con Jesús en el camino de Damasco. Cuando luego él cuenta su experiencia nos dice: «Yo lo he visto». En el sentido de «me he encontrado con Él». Y a partir de ahí, la vida de Pablo cambia. Cambia 180 grados y de perseguidor se convierte en predicador de Jesucristo. Pero como Pablo hemos conocido personas quizás cercanas, o leyendo vidas de santos, personas que en un momento dado se han encontrado con Cristo. Y nos ha pasado que hemos tenido que reconocer que hasta ahora no me había dado cuenta, no lo había entendido. Ahora lo entiendo. ¿Veis? La fe es una acción de Dios en nuestro corazón y una respuesta por parte nuestra a ese amor que nos “primerea”.

2. A Dios que se revela se le responde con la fe

La fe es, por tanto, la actitud con la que persona responde a la revelación de Dios. La fe tiene muchos aspectos que nos pueden ayudar después a entender el sacramento y la relación entra la fe-sacramento

sacramento-fe y en cada sacramento en concreto. A Dios que se revela se le responde con la fe. La fe por tanto, es la adhesión libre de la persona entera a Dios que se revela. Muchas veces ante esa revelación de Dios el hombre se escaquea, se hace el longuis, porque sabe que aceptar la revelación de Dios le lleva a la actitud de fe, que no es solo una afirmación con los labios, sino con toda la vida.

Así lo explican muchos autores, como San Agustín: *credere Deum, credere Deo, credere in Deum*. *Credere Deum*, creer creemos a Dios, en acusativo, es decir, nos fiamos de Él y creemos todo lo que ha hecho por nosotros a través de su Hijo en la historia y en nuestra propia historia. Nos encontramos con Dios, cada uno tiene sus propios hitos y momentos fundamentales de su encuentro con Dios y ahí cree a Dios y a lo que Dios ha hecho en su vida. Luego está el *credere Deo*, es decir, toda esa actitud vital de fe se debe a la confianza que tengo puesta en Dios, me fío de Él, y creo por su autoridad, por los signos que ha expresado en mi vida. Y el *credere in Deum* significa que mi vida entera, como esos cohetes que van al espacio, va dirigida a Él. Por eso, la fe es una virtud teologal, no solo porque el contenido es Dios y sus misterios todos, sino porque la reacción que produce en nosotros de respuesta de fe nos teledirige, nos orienta hacia Él. Él es el origen, el término, el contenido, Él o ellos (las tres personas divinas) y lo que han hecho en la historia de la salvación, por la redención de Jesucristo: Encarnación, muerte y resurrección.

La fe, por tanto, es una actitud de confianza, lo que llamamos la *fides qua*, la fe con la que creo. Una actitud de confianza que acepta a Dios y proyecta la vida hacia Él. Pero esa fe, ese diálogo, tiene también un contenido, no es una simple impresión, una emoción o un sentimiento pasajero, tiene un contenido. Ese contenido es el Credo, el símbolo de la fe, la *fides quae*. De esa fe de la Iglesia hay varias versiones⁶. Están ahí para estudiarlos, cada uno hace sus aportaciones. ¿Qué es lo que tú crees? Hago una profesión de fe y ahí está recogido lo que creo. Ante un oficio se nos pide esa profesión de fe que comienza con el Credo y luego todos añadimos que firmemente creo también todo lo que la Iglesia ha propuesto, que es

⁶ Cf. J.N.D. KELLY, *Primitivos Credos Cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980.

mucho más largo que el Credo. No basta quedarse solo con el Credo, que es el contenido esencial de la fe. Hay que ampliarlo, porque hay más cosas que hay que creer con fe divina y católica y no están en el Credo.

E incluso tiene que haber una adhesión a aquello que la Iglesia nos presenta como definitivo, e incluso el obsequio del corazón y de la mente a todo lo que se nos propone como doctrina católica, lo contenido en el *Catecismo de la Iglesia Católica*. En la primera parte, está el desarrollo del aspecto dogmático, el Credo; en la segunda parte, están los sacramentos, donde se ve claramente que la fe no es una afirmación sino una vida que se celebra y se alimenta en los sacramentos; en la tercera parte está la moral cristiana, la vida nueva. Si yo creo y me adhiero a Dios que se revela, mi vida cambia, esa es la conversión, lo que llamamos la moral, la nueva manera de vivir el cristiano; y en la cuarta parte está la oración, la relación personal con este Dios que se revela. Esas son las cuatro partes del catecismo. Es un fruto monumental del posconcilio. Además, hay otras versiones o adaptaciones: El Compendio del Catecismo, el Youcat, el Docat, etc. Por tanto, hay una actitud fundamental en la fe que es la confianza en Dios, la actitud con que yo me entrego a Dios, y hay un elemento de la fe que es el contenido de la fe, es decir, lo que está en el Catecismo de la Iglesia Católica.

Es importante captar que la concepción católica de la fe consiste en la acción directa de Dios en el corazón y en la verificación en mi propia historia de esa acción de Dios. Hay un vector vertical, la revelación de Dios, y otro horizontal, la verificación en mi historia. Y de ambos vectores resulta una coordenada, que en la concepción católica no es puramente vertical, sino una diagonal. El concepto luterano, es puramente vertical, descendente y ascendente sin más, Dios que se revela y el hombre que se confía a Dios. Para Karl Barth, teólogo protestante, buscar signos y verificaciones de la fe es el anticristo, es una idolatría. Muy diferente de la postura católica. En esta, el contenido de la fe influye en la actitud de fe y la actitud de fe no es sin más vertical, de Dios que se revela y yo que me comunico con Él, sino Dios que se revela -el Espíritu Santo-y yo que verifico esa acción de Dios en mi propia vida.

Un caso concreto que aclara esto es el acontecimiento de la resurrección de Jesucristo. ¿Por qué creemos en Jesucristo resucitado? El centro de nuestra fe es una persona y el motivo de nuestra fe es que ha resucitado. Y ¿por qué creemos que ha resucitado? Por la acción de Dios: “Nadie puede decir «Jesús es Señor» si no es por el Espíritu Santo” (1Co 12,3) pero al mismo tiempo por la verificación en la historia (el sepulcro vacío, las apariciones, la transformación de los apóstoles...). Por tanto, la historia también es un lugar del que me puedo fiar para la fe como respuesta a Dios. Esto hace que la fe no sea solo subjetiva, reducida solo a lo personal, al mero sentimiento. Sino que la fe personal lleva consigo un contenido objetivo: creo a Dios y los misterios que Dios y la Iglesia me proponen, creo en Dios y, por tanto, la fe tiene un contenido que se puede expresar. Lutero decía que hay una relación de puro conocimiento, y que lo fundamental es la actitud vital. La concepción católica de la fe dice que sí, la acción de Dios es lo fundamental, pero tiene que verificarse y objetivarse en la Iglesia, en el Credo, etc.

3. La fe de la Iglesia

Esto tiene consecuencias pastorales importantes: primado del emotivismo («me siento así»), o no aceptar los cauces que nos señala la Iglesia (sacramentos...) para canalizar la fe. Es necesaria una catequesis para hacer entender que el encuentro con Dios se produce por los cauces por los que Dios se acerca a nosotros, y ahí están los sacramentos. Ciertamente, la fe es una experiencia personal profunda que viene originada por la proclamación del anuncio del kerygma, pero además de ser una experiencia profunda es la fe de la Iglesia, como decimos cada día en la Eucaristía, previa al don de la paz: “No tengas en cuenta nuestros pecados, sino la fe de la Iglesia”. Es en la fe de la Iglesia donde nosotros recibimos el anuncio y donde hacemos nuestra profesión de fe como nuestra respuesta. Y esa fe puede ser una fe formada por la caridad, “informada” en el sentido técnico y escolástico incluso, del *formata* o *informata*, que es lo que llamaríamos un fe viva, que conoce y que se expresa; o puede ser una fe “informe”, no del todo formada, que es la de esas situaciones que a veces nos encontramos

cuando alguien pide el bautismo para su hijo, o cuando pide el sacramento matrimonio, tenemos que hacer un discernimiento para ver si es pura costumbre social o hay elementos de fe. Teniendo en cuenta que puede ser que la persona tenga una experiencia de fe como muy elemental, que nosotros a veces no podemos captar porque no hay un termómetro para medirla, y además -por ejemplo, en relación con el matrimonio- tenga como una noción, pero no una fe informada y adulta o mínimamente desarrollada.

En ese sentido, Juan Pablo II en *Familiaris Consortio* nos recordaba en este tema que los que excluyen las características esenciales del matrimonio (la unidad, la indisolubilidad, la apertura a la vida, la libertad, etc.) se autoexcluyen ellos mismos. Pero si se dan esas condiciones, procedamos al matrimonio. Os habrá pasado en las parroquias, a la hora de hacer el expediente matrimonial: quizá uno de ellos tiene una fe más ilustrada, más desarrollada, más ejercitada, pero el otro, tiene una fe escasa, que no se opone y que acepta los rasgos fundamentales del matrimonio para que sea válido. Y ahí tenemos un matrimonio con el riesgo de que sea nulo. Recordaba el Papa Francisco que le decía su arzobispo de Buenos Aires, que la mitad de las bodas eran nulas. Si lo dice el Papa... Esa impresión también la tenemos nosotros a veces, ¿no? O la hemos tenido en las parroquias. Pero ¿quién es el guapo que dice: «no, tú no»? cuando el sujeto lo pide y lo pide razonablemente, asociado a la otra persona, lo pide sin excluir ninguna de las características esenciales y lo pide porque quiere algo que quiere la Iglesia, una fe que llamamos “informe”.

Me acuerdo ahora perfectamente de un caso en mi parroquia que me dijo él: «Mire Vd., no se empeñe en explicarme nada, porque yo no tengo fe, soy increyente, no ateo sino increyente, pero me caso con mi novia porque ella sí es creyente y me gusta que lo sea». Continuamos la conversación, constaté que estaban los dos muy enamorados, y le dije a solas: «conviene que al quererla tú a ella tanto como la quieres, también respetes la forma como ella quiere vivir el matrimonio». Y me respondió: «Sí, sí». Bueno, pues han pasado ya 25 años de aquella boda, los vi no hace mucho, y les pregunté: «¿Qué tal?», «¡Ah!, muy bien, muy bien». «Y ¿tu fe?». «Pues todavía no ha llegado, pero estamos en camino de que pueda

llegar». Pienso que es un matrimonio válido, no sólo para ella, sino también para él con frutos de santidad que se verán en su momento.

Distinto es cuando se trata de que los dos son absolutamente increyentes. Entonces ya se encargan ellos de no venir a la Iglesia, ni siquiera a pedir el sacramento. Pero yo creo que cuando en el fondo vienen y uno de los dos tiene una fe, aunque sea mínimamente “informada”, debemos acogerlos, acompañarlos, y hacemos que el matrimonio sea válido y el propio sacramento será alimento de la fe de estos novios. Creo sinceramente que esto no es solo aspirar a mínimos, creo que es prudencia pastoral. Si no, haríamos una Iglesia de élite: «aquí solo los que han tenido una conversión profunda pueden acceder a los sacramentos». Eso sirve para la Eucaristía, ahí sí que tiene que haber una conversión, si no profunda, al menos verdadera, pues es una relación directa con Jesucristo. Aunque se ha generalizado de tal manera la comunión eucarística que yo pienso que quien se acerca lo hace con fe, pero habría que ver, porque es más difícil de discernir. Son casos diferentes del sacramento del matrimonio o del bautismo, donde la CTI hace esa distinción entre la fe “informada” y la fe “informe”, si el sujeto quiere hacer lo que quiere la Iglesia es ya una condición para dar el paso.

Esta fe es en primer lugar la fe de la Iglesia, antes que ser mía. La tengo que hacer mía, personal, interiorizarla, personalizarla, aplicarla a mi existencia; pero es la fe de la Iglesia. “No tengas en cuenta nuestros pecados, sino la fe de tu Iglesia” y ahí nos acogemos y entramos todos, porque somos pecadores... La fe de María, de Pablo, de los mártires, de Juan Pablo II, de Teresa de Calcuta,... próximamente será beatificado Carlos de Foucauld. “Una palabra tuya bastará para sanarme”. La fe de la Iglesia es la que va desde Abrahán, nuestro padre en la fe, hasta los santos de hoy. Pronto va a ser beatificado un chico joven, Carlo Acutis. He tenido que intervenir en su proceso de canonización y en su milagro, un chico de 15 años que conocía ya perfectamente todo este mundo de la informática y había hecho un trabajo sobre los milagros eucarísticos, y que buscaba a Jesucristo en la Eucaristía todos los días, desde su primera comunión hasta su muerte, no sabía que iba a morir tan joven, un chico muy jovial, alegre, amigo de sus amigos, montañero, un chico sano en todos los sentidos; pues en 15 días se murió, le

vino una leucemia porque Dios se lo quiso llevar al Cielo. Y él dice: «la Eucaristía para mí es la autopista hacia el Cielo». Murió en el 2005 y será beatificado en Asís el próximo 10/10/2020. Por decir el último, pero cada uno de vosotros y yo tenemos los santos de nuestra devoción.

“No tengas en cuenta nuestros pecados, sino la fe de tu Iglesia”. Por eso, es muy importante saber cuál es “la fe de la Iglesia”. No solo es la acumulación de conocimientos o de testimonios, sino la que la Iglesia ha ido formulando en un contenido objetivo -podemos decir- en el Credo. Cada domingo hacemos profesión de la fe de la Iglesia en la que yo me siento inmerso, sumergido, y profeso esa fe, con mi corazón y mis labios: “Porque, si profesas con tus labios que Jesús es Señor, y crees con tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para alcanzar la justicia, y con los labios se profesa para alcanzar la salvación” (Rom 10,9-10), y además del Credo todo lo que la Iglesia me propone como revelado o consecuencia de ello. Un cristiano y también un sacerdote debe conocer como libro de cabecera el Catecismo de la Iglesia católica (más el Compendio, etc.) Hay que conocer el contenido objetivo de la fe, los teólogos lo llaman la *fides quae*, el contenido de la fe.

A veces los jóvenes lo expresan en esta pregunta: «¿qué piensa/dice la Iglesia de...?»», como si esto fuera un debate. Pero la fe de la Iglesia es una propuesta del misterio de Dios, el de Cristo y el de su Madre santísima siempre a su lado, y el del hombre y el de la historia, el presente y el futuro, y el del Cielo. Eso te lo propone la Iglesia en nombre de Dios. No se trata de qué opina la Iglesia. Y he de estar dispuesto a escucharlo, a asimilarlo, a hacerlo mío, especialmente en los temas de moral. Vivimos una época en que todo se discute, todo el mundo opina, aunque no sepa nada. Todo hay que pasarlo por el tamiz del debate. ¿Y qué sacamos entre todos? Pues a veces no más que los pies fríos y la cabeza caliente. Nos encanta eso del debate. Como en el Súper, tomamos 100 gramos de esto y otros 100 de esto otro. Y en el ámbito de la fe hacemos igual, tomamos lo que nos gusta y dejamos lo que no nos gusta. «Este punto yo no lo entiendo o no me gusta, pues lo dejo oculto», «Aquel otro que me parece muy bien por eso lo recuerdo o lo proclamo». La fe de la Iglesia es completa. Y afecta a todos

los aspectos de mi vida personal, de mi vida social, de mi vida familiar, de mi vida en el lugar donde me encuentre, la fe de la Iglesia.

¿Qué me enseña la Iglesia? ¿en el campo de la moral social, de la moral familiar, de la moral sexual, de la moral en la justicia, de la moral en cualquiera de los campos? Ahí es donde vivir la fe de la Iglesia católica. Si vas a la tercera parte del Catecismo, ahí está explicada la moral católica (la libertad, la conciencia, el pecado, la ley de Dios...). Y cómo todo esto se nos va concretando en los diez mandamientos, bien explicaditos están ahí. Si tú vas al que más te interese o al que más rabia te dé, allí te encontrarás lo que la Iglesia enseña. El cristiano necesita actualizar su fe, formar su fe, alimentar su fe, también en este aspecto objetivo. Me llamó la atención que en el Sínodo de los jóvenes -que en Córdoba estamos llevando a cabo- ellos nos decían: “Necesitamos formación, queremos ser formados”. Habrá que acertar con el método, porque no es fácil, pero tampoco imposible. Jóvenes y adultos, necesitamos todos conocer, asimilar y vivir la fe de la Iglesia, con el testimonio de los santos y con el contenido objetivo que es el Credo, el Catecismo, etc. en el respeto siempre a lo que la Iglesia enseña. Cuando voy a la visita pastoral a los colegios, me gusta que me pregunten, y sobre todo, los más mayores siempre pregunta en clave de debate y con paciencia se les puede desgranar y explicar la fe de la Iglesia. Y me encuentro con adultos que en su profesión son verdaderos especialistas, porque han dedicado muchas horas, lecturas, exámenes, etc., pero a veces en este campo de la fe son parvulitos. No hay que asustarse, pero hay que hacer un camino de formación permanente para que puedas conocer la fe de la Iglesia. La fe que viene de la escucha de la Palabra de Dios, del testimonio de la Iglesia y de la propuesta que la Iglesia nos hace continuamente. La fe es por tanto una respuesta en el diálogo de amor de Dios con el hombre. Es una respuesta libre. Una respuesta que implica a toda la persona. Es una respuesta creciente en nuestra vida. No se queda solo en los contenidos, sino que después se traduce en esperanza y en caridad. Son las tres virtudes teologales.

II. ¿DE DÓNDE SURGEN LOS SACRAMENTOS?

Después vienen los sacramentos. ¿De dónde surgen los sacramentos? Fundamentalmente surgen del misterio de la Encarnación. Nosotros somos alma y cuerpo y, también la creación, de una manera muy amplia se puede considerar sacramental. “Mil gracias derramando pasó por estos sotos con presura y yéndolos mirando prendados los dejó de su hermosura” (S. Juan de la Cruz). Es decir, la creación ya es una revelación, la propia naturaleza como obra de Dios tiene ya una estructura sacramental.

1. Los sacramentos los ha fundado Jesucristo

El gran sacramento que es la Iglesia tiene su origen en el sacramento original que es el misterio de Cristo, Dios y hombre verdadero. No es el momento ahora de una lección de Cristología, pero es fundamental reconocer que Él es Dios y que, por tanto, la primera actitud de la fe es la adoración. Es la segunda persona de la Trinidad, que a lo largo de su vida histórica ha tenido destellos muy claros, como cuando llama a los apóstoles, cuando cura, cuando perdona los pecados, por ejemplo, pues quién puede hacerlo sino solo Dios. Y luego en el evangelio de san Juan donde hay toda una explanación de esta conciencia vivísima de Jesús. Es Dios, tiene conciencia de serlo, y habla continuamente de su identidad. Es decir, no tenemos nosotros que sacar la identidad divina de Jesucristo, no sabemos cómo, ni exprimiendo el evangelio, pues está muy claramente expresada.

Jesús es un personaje que se presenta en el escenario del mundo diciendo: “Dios es mi Padre” -algo que se puede verificar históricamente en su oración, en el “Abbá”, en el Padre nuestro- y “Yo soy su Hijo”. El pasaje de “Te alabo, Padre”, ese *logion* que está inserto en los sinópticos, “Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, así te ha parecido bien. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo más que el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar. Venid a mí todos los que estáis

cansados y agobiados, y yo os aliviaré. Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es llevadero y mi carga ligera” (Mt 11,25-30; Lc 10,21-22). Pues ahí vemos cómo Jesús nos revela al Padre, en calidad de Hijo. Y si vamos al prólogo de san Juan está clara la respuesta: “En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios” (Jn 1,1). No había otra palabra para poderlo expresar. Y ese Verbo “se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos contemplado su gloria” (Jn 1,14). La gloria de Dios que se ha manifestado en la carne humana. Luego, la carne humana es expresiva de la gloria de Dios. Este es un elemento importante después para toda la teología sacramental. “A Dios nadie lo ha visto nunca, -es el último versículo, Jn 1,18- el Hijo único que está en el seno del Padre es el que lo ha explicado (ἐξηγήσατο)”⁷, es el exégeta del Padre y de la revelación del Padre. A lo largo de todo el evangelio de san Juan está muy ampliado este aspecto.

Por tanto, desde el momento que el Hijo de Dios ha tomado nuestra propia carne para hacerla expresiva del amor de Dios, de la misericordia de Dios, de la presencia de Dios -ese es el sacramento original- viene la gran comunidad, que es el sacramento primordial, del cual surgen después todos los sacramentos, los siete sacramentos. Pero en todo sacramento será éste el elemento, desde san Agustín: la forma visible de una realidad invisible: *invisibilis gratia, visibilis forma*⁸. Es clásico en los sacramentos. Es algo palpable, no es solamente una inspiración, un deseo, un sentimiento, una experiencia muy honda, no. El sacramento es algo palpable; por eso, en estos tiempos de pandemia el no poder palpar es como una merma del aspecto sacramental. En la Eucaristía está claro, mucha gente hace la comunión espiritual a través de los medios de comunicación. Pero la carta preciosa que nos ha mandado el card. Sarah como prefecto de Liturgia dice que no es lo mismo entrar en contacto con Jesucristo que “masticar su carne”⁹, como dice Jesús en el discurso del pan de vida, capítulo 6 de san Juan.

⁷ “A Dios nadie lo ha visto jamás: Dios unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer”.

⁸ IVO DE CHARTRES, *Decretum*, 2, 8: PL 161,148C.

⁹ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTO, *Carta a los presidentes de las Conferencias Episcopales de la Iglesia católica sobre la celebración*

Es decir, todo sacramento tiene un elemento sensible, palpable, material -podríamos decir, incluso- y todo ello expresa una realidad invisible. Más aún, esa realidad invisible está como encerrada, contenida, y comprimida, en el gesto, en la materialidad del santo Crisma, del agua del Bautismo, del esposo para la esposa recíprocamente, del pan y del vino en la Eucaristía, o del ordenado que, con toda su pobreza es ordenado, es decir, recibe el Espíritu Santo para ser prolongación de Cristo Cabeza, sacerdote en medio de su Iglesia. Por tanto, esta realidad que brota del misterio de la Encarnación y que se prolonga en los sacramentos, hace que toda la fuerza redentora del misterio de Cristo, su realidad, y su identidad más honda, el Hijo de Dios hecho hombre, y la misión realizada desde el momento de su Encarnación hasta su resurrección gloriosa, todo eso es un sacramento. Son los misterios de la vida de Cristo. Es misterio o sacramento cuando Jesús está curando, porque esto es signo de que Él tiene capacidad para sanar nuestras heridas, también las físicas, pero, sobre todo, para sanar las heridas de nuestro corazón, nuestros pecados, etc. O cualquier otra de las escenas evangélicas donde Jesucristo se nos muestra. Como en el momento de la Cena, tomó el pan, tomó el vino, esto es mi cuerpo, esta es mi sangre... o cuando cura al paralítico: “Pues, para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar pecados —dijo al paralítico—: «A ti te lo digo, ponte en pie, toma tu camilla, vete a tu casa»” (Lc 5,24). Es decir, una realidad o un signo visible de una realidad invisible. Eso son los sacramentos.

Los sacramentos no los ha inventado la Iglesia, ni siquiera la primitiva comunidad. Los sacramentos los ha fundado Jesucristo. Él es el que ha tomado el pan y ha dicho: “Tomad, comed: esto es mi cuerpo” (Mt 26,26). Como dice san Pablo: “Porque yo he recibido una tradición, que procede del Señor y que a mi vez os he transmitido: Que el Señor Jesús, en la noche en que iba a ser entregado, tomó pan y, pronunciando la Acción de Gracias, lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros. Haced esto en memoria mía». Lo mismo hizo con el cáliz, después de cenar, diciendo: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre; haced esto cada vez

de la Liturgia durante y después de la pandemia del Covid 19 (15/08/2020, aprobada por el Papa Francisco para su publicación el 3/09/2020).

que lo bebáis, en memoria mía». Por eso, cada vez que coméis de este pan y bebéis del cáliz, proclamáis la muerte del Señor, hasta que vuelva” (1Cor 11,23-26). Y si vemos los relatos de los evangelios queda claro que fue Jesús quien inventó la Eucaristía. No la hemos inventado nosotros. A lo largo de los siglos y de los sitios hay distintas costumbres, ritos y tradiciones, pero lo que es verdad es que la Eucaristía es siempre la misma, es el memorial de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, que se hace presente y vivo, en el sacramento.

O en el perdón de los pecados. Jesús les dice a los apóstoles: “A quienes les perdonéis los pecados, les quedan perdonados” (Jn 20,23). Pero ¿quién ha inventado esto del sacramento de la Penitencia? Es Jesucristo el que lo ha inventado y ha fundado e instituido ese sacramento. Gracias a Dios, para los que somos pecadores. Porque es el sacramento que nos alivia de nuestros pecados, nuestras culpas. Si tuviéramos que cargar con todos los pecados de toda nuestra vida, durante toda la vida. Sin embargo, acudimos al perdón, al sacramento del perdón y los pecados nos los perdona Jesucristo directamente, a través del ministro, del sacerdote. La conversión de Chesterton: le preguntaron un día por qué se había pasado del anglicanismo al catolicismo. Su respuesta fue ésta: «porque solo en la Iglesia católica se me perdonan los pecados». Tiene mucho contenido esa respuesta. ¿Es que en otros lugares no hay perdón? Sí, el perdón de Dios está siempre disponible, pero en la Iglesia católica tienes el sacramento. Por el cual, acercándote con las mínimas condiciones -ojalá sean las máximas- recibes, por la pasión y muerte del Señor y por su gloriosa resurrección, la absolución de tus pecados. Y así podíamos seguir con cada sacramento. Los sacramentos los ha instituido Jesucristo.

En la misma Cena en que instituye la Eucaristía, instituye el sacramento del Orden: “Haced esto en memoria mía” (Lc 22,19). “Cada vez que comáis de este pan... anunciáis la muerte del Señor hasta que Él vuelva” (1 Cor 11,26). Pero esto lo encomienda a los apóstoles. Y los apóstoles a su vez se lo han encomendado a sus sucesores, los obispos. Y así, desde el primer momento hasta el día de hoy. Y los obispos a sus colaboradores, los presbíteros. Me pregunta un chico en una clase «¿y las mujeres no podrán ser sacerdotes?». «Es una pregunta interesante -le dije- pero pregúntaselo a

Jesucristo, porque la Iglesia ha dicho ya definitivamente que no puede hacer otra cosa que lo que ha hecho Jesucristo». A los apóstoles, estos a sus sucesores y así hasta el día de hoy. Pero si alguna persona ha elegido Dios para colaborar en la redención más que nadie y por encima de todos es una mujer, María santísima, como madre de todos. Luego, no hay ningún desprecio a la mujer, ni mucho menos. Pero el sacerdocio, Jesucristo lo ha hecho así. Y así es y así será. Estad seguros, digan los periódicos lo que quieran. Porque pertenece a la fe de la Iglesia. ¿Cuál es la fe de la Iglesia? El Papa S. Juan Pablo II en el año 1994 tiene una carta, *Ordinatio sacerdotalis*, enseñándonos esto y nos dice como conclusión que ésta es una enseñanza definitiva y, por tanto, irreformable¹⁰. Cuando le han preguntado varias veces al papa Francisco en el avión ha dicho: eso ya lo trató el Papa Juan Pablo II. Si alguien tenía dudas, aquí está resuelto. ¿Tú de dónde te alimentas? ¿del periódico que te gusta o de la fe de la Iglesia? La fe de la Iglesia es la que va a Misa, no lo que a ti se te ocurra.

Y los demás sacramentos, el bautismo, es el propio Jesucristo quien lo inaugura, es Él el que manda a los apóstoles: “Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará” (Mc 16,15-16) ¿Veis? Ahí aparece ya la fe y el sacramento. Los sacramentos por tanto son gestos, acciones de gracia que el propio Jesucristo ha instituido y que su Iglesia conserva como oro en paño. La Eucaristía como el sacramento principal y central, y todos los demás como preparando o brotando de la Eucaristía.

En el sacramento del matrimonio los ministros son los propios esposos. Son ellos los que se dan y se reciben el uno al otro, y cada uno de los dos es signo de Cristo esposo para el otro. Es Cristo el que consagra a cada uno de los dos para que sea signo de Cristo para el otro. Esto lo ha inventado Jesucristo y está muy bien inventado. Algunos preguntan «¿y qué

¹⁰ “Por tanto, con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cf. Lc 22,32), declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia” (4), en: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html.

piensa la Iglesia?» La Iglesia enseña que el sacramento del matrimonio es esto, esto y esto, si quieres lo tomas y si no lo dejas, no te lo impone, la fe no se impone a nadie, se propone, pero déjame que te proponga la fe de la Iglesia. Luego, si tú la quieres la coges y si no la dejas, pero lo que no puedes hacer es que la fe de la Iglesia sea como tú quieres y a ti te gusta.

2. Según la “economía” de la Encarnación

Los sacramentos los ha instituido Jesucristo y los ha instituido como canales y cauces de gracia. Y tienen su raíz o su origen en el misterio de Dios, que se ha acercado al hombre de múltiples maneras en el Antiguo Testamento y definitivamente se ha acercado a nosotros en su hijo Jesucristo: el misterio de la Encarnación. Consiste que el mundo de Dios, son tres personas, se ha acercado tanto, tanto a la humanidad que ha tomado una humanidad como propia: el Verbo se ha hecho carne, Dios se ha hecho hombre. Entonces quienes se acercan a Jesucristo y son contemporáneos suyos están tratando nada menos que con Dios en persona. Jesucristo así lo anuncia.

Vamos al evangelio y vemos que Jesucristo continuamente sabe que es Dios, habla de esto y lo anuncia de múltiples maneras, Él es Dios, lo sabe y habla de ello continuamente. “Señor, muéstranos al Padre y nos basta. Jesús le replica: Hace tanto que estoy con vosotros, ¿y no me conoces, Felipe? Quien me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstranos al Padre?” (Jn 14,8-9). Luego, los apóstoles recordaban todo aquello que Jesús había dicho. O aquel otro momento en que Jesús en oración: “Te alabo, Padre” (cf. Mt 11,25-29). Pues ahí Jesucristo parte de su más profunda intimidad con el Padre. A Dios nadie le había llamado “Padre”. Es Jesús quien le llama *Abbá*, Padre. Y Él se considera el Hijo, el único: “El Hijo no puede hacer nada por su cuenta sino lo que viere hacer al Padre. Lo que hace este, eso mismo hace también el Hijo” (Jn 5,19). Hay una unión misteriosa entre Jesús y el Padre. Y ese Dios se acerca a nosotros y se ha hecho hombre sin dejar de ser Dios. Por tanto, el sacramento toma de la Encarnación esta dinámica, esta economía de Dios.

Sacramento es la forma visible de una realidad invisible. Como pasaba con Jesucristo, se acercaban a Él, les parecía un hombre cualquiera y a poco que trataban con Él descubrían el secreto de su corazón. Y más de uno en el evangelio se postra de rodillas en actitud adorante. Aún es una fe no confirmada por la venida del Espíritu Santo en Pentecostés. Es una fe que incluso a los apóstoles les deja todavía con miedos y dudas en el momento de la pasión y cada uno se fue por su lado. Pero también es verdad que durante de la pasión, el propio Pedro, llora amargamente porque ha traicionado a su maestro, que no solamente es un hombre cualquiera. Cuando les preguntó en Cesarea de Filipo, Pedro respondió: “Tú eres el Hijo de Dios”. Y le dijo Jesús: has acertado, “eso no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos” (Mt 16,17). O sea, hay un diálogo claro en el que la vida cotidiana de Jesucristo se convierte como en un sacramento. Cuando Él sana a los enfermos está anticipándonos que Él tiene poder para perdonar pecados. Incluso le dice al paralítico: “para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar pecados —dijo al paralítico—: «A ti te lo digo, ponte en pie, toma tu camilla, vete a tu casa»” (Lc 5,24). Y aquel paralítico comenzó a andar, llevándose su camilla auestas. Es decir, cuando actúa así me está mostrando que Él tiene capacidad para perdonar pecados: “¿Quién puede perdonar pecados sino solo Dios?” (Lc 5,21). O cuando cura al paralítico, o cura al ciego de nacimiento. Son todos momentos, cualquier momento del evangelio que nosotros leemos con actitud de fe y deseo de aprovechar, que se convierte en un momento sacramental, porque allí estamos viendo algo de una realidad que no vemos, que es el contenido de la salvación. El relato de la resurrección se lee en la octava de Pascua, en que Pedro y Juan fueron corriendo al sepulcro. Juan el discípulo amado, corría más que Pedro, y dejó a Pedro que él entrara primero, porque Pedro debía certificar el acontecimiento de la resurrección. Y a continuación entró Juan, y dice el evangelista, él mismo: “entró, vio y creyó” (Jn 20,8). “¿Qué creyó?”, se pregunta San Agustín¹¹. Pues, creyó en lo que no veía. ¿Qué es lo que vio? Pues la sábana santa. Vio y creyó. Le pasó también a Tomás, patrón de los incrédulos: Si no lo veo, no lo creo. Y a los ocho días le dijo Jesús «ven para

¹¹ *Sermo* 246, 2.

acá» y le mostró las llagas de sus manos, la llaga de su costado. Tomás, entendió que era Él. A partir de lo que veía llegó a lo que no veía. Los sacramentos, por tanto, son signos sacramentales, prolongación del misterio de la Encarnación, porque en la economía que Dios tiene con nosotros a la hora de la redención y de la salvación ha empleado una economía de la Encarnación, de hacerse visible, compañero de camino, de vivir con nosotros y compartir nuestra vida, de irnos abriendo los ojos, hasta que un momento le descubrimos: ¡pero si es Él! Pasamos de lo que vemos a lo que no vemos.

III. LA FE ES NECESARIA PARA EL SACRAMENTO, PERO EL SACRAMENTO ALIMENTA LA FE

Por eso, los sacramentos tienen ese elemento de ser visibles, palpables, históricos, verificables. Y ahí es donde viene la cuestión: el sujeto que recibe el sacramento ¿se da cuenta siempre de la realidad invisible que el sacramento contiene? Es una pregunta que nos hacemos a nivel pastoral. ¿Se entera la gente cada vez que comulga de a quién recibe y por qué lo recibe y qué fruto ha de producir la comunión? Pues, no siempre, incluidos nosotros. No siempre. Comemos al Señor, nos damos cuenta de quién es, pero estamos aún en camino de crecimiento. Por eso, la fe es necesaria para el sacramento, pero el sacramento alimenta la fe. El perdón de los pecados: son nuestras miserias las que ponemos delante de Dios y es el ministro el que en nombre de Dios y de la Iglesia nos da el perdón de los pecados y de esta manera incluso *ex attrito fit contritus*¹², es decir, acudiendo al perdón con una actitud no de total contrición, o de amor puro, “por ser Vos quien sois”, aunque uno vaya por otros motivos, el sacramento de la Penitencia cambia el corazón en virtud de la fuerza de Jesucristo. Es verdad que luego vendrá el *ex opere operato* y el *ex opere operantis*¹³, que en los sacramentos

¹² Usado por primera vez por Alán de Lille (+1202).

¹³ Cf. FyS, 46: “La reflexión clásica sobre fe y sacramentos ha puesto de relieve la articulación tanto de la irrevocabilidad del don de Cristo (*ex opere operato*), como de las disposiciones necesarias para una recepción válida y fecunda de los sacramentos. Estas disposiciones se malentienden de raíz si se las considera como una suerte de trabas

se suele explicar. Es decir, Jesucristo ha garantizado en cada sacramento que Él actúa, incluso a través de ministros indignos, que pueden ser el esposo y la esposa en el sacramento del matrimonio, ellos son los ministros, aunque normalmente presidan sacerdotes o diáconos. Pero lo normal es que el ministro esté en sintonía con Aquel a quien representan. Dios se compromete a transmitir todo el contenido de cada sacramento, aunque el sujeto que lo recibe (*operantis*) o el sujeto que lo administra (*operato*) esté reducido. Pero, evidentemente, cuanta más fe, mejor actitud tenga el sujeto, más fruto produce el sacramento (*ex opere operantis*) y aquí lo indica la CTI: cómo en el *ex opere operantis* es importante fomentar la fe, actualizar la poca o mucha que tengamos en cada momento, para que al recibir el sacramento, sea el perdón o la Eucaristía, o cualquier otro. Cuánto más se avive y se alimente la fe más fruto producirá el sacramento. Más aumento de fe, por tanto, de conversión y de transformación, más fruto producirá el sacramento que se está recibiendo. Por eso, hay una reciprocidad fe y sacramento. Por una parte, debemos tener en cuenta que sin fe no se puede acceder a los sacramentos y, por otra, los sacramentos, con un mínimo de fe, alimentan y hacen crecer la fe. Por eso, necesaria es la fe para recibir los

impuestas arbitrariamente para entorpecer o hacer más difícil el acceso a los sacramentos. Tampoco tienen que ver con un «elitismo», que despreciaría la fe de los sencillos. Se trata, simplemente, de poner de relieve las disposiciones interiores del creyente para recibir lo que Cristo gratuitamente nos quiere donar en los sacramentos. Es decir, lo que se manifiesta en estas disposiciones es el ajuste adecuado entre la fe y los sacramentos de la fe: ¿qué fe piden por su propia naturaleza los sacramentos de la fe?»; FyS 65: “El concilio de Trento (DH 1608) ha empleado la locución «ex opere operato» para expresar lo siguiente: cuando un sacramento cualquiera se celebra de modo adecuado, en el nombre de la Iglesia y conforme con el sentido que la Iglesia le otorga, en ese caso siempre transmite lo que significa. Esta clarificación no implica preterir la participación de quien dispensa y recibe el sacramento. Al contrario: quien dispensa un sacramento ha de tener la intención de hacer lo que hace la Iglesia (DH 1611: *faciendi quod facit ecclesia*). Por parte del receptor hay que distinguir entre recepción fructuosa (fecunda) e infructuosa (infecunda). El término «opus operatum» no está dirigido en contra de la participación de quien administra el sacramento ni de quien lo recibe. Pone de relieve que ni la fe de quien dispensa ni de quien recibe el sacramento produce la salvación, sino solo la gracia sacramentalmente mediada del Redentor. No se trata, pues, que debido a que quien dispensa el sacramento y quien lo recibe creen en aquello que realizan en el sacramento, entonces, por esa misma razón, Cristo actúa a través del sacramento. Sino de lo siguiente: siempre que un sacramento se celebra de modo adecuado, según el sentido que le da la Iglesia, Cristo vincula su actuación a la de la Iglesia”.

sacramentos. La pregunta estará en el aspecto pastoral: ¿qué nivel de fe? Sobre todo, eso se nos plantea en el sacramento del matrimonio. ¿Cómo administrar el sacramento del matrimonio a esta persona que apenas practica, no digo que excluya la fe pues si la excluye totalmente, si excluye las condiciones esenciales no puede recibir el sacramento? Sobre ese tema precisamente hay una tesis doctoral en derecho canónico, el tema es la influencia de la fe en el sacramento del matrimonio. Concluía el doctorando que si se dan las condiciones que no hagan inválido el sacramento, puede administrarse. Ese es un tema que en los Sínodos de la familia ha estado muy en discusión. *Amoris laetitia* insiste en acoger, discernir e integrar aunque sea el pábilo vacilante para ayudar a las personas a que entren en el misterio y por eso, uno de los números que me parecen importantes en el documento de la CTI, es el número 60, sobre la necesidad de la fe:

“A partir de lo ya dicho, partimos de una doble base. Primero, no cabe una celebración sacramental sin fe. Segundo, la fe personal es una participación en la fe eclesial, una respuesta al acontecimiento sacramental de la revelación testimoniado y propuesto por la Iglesia, gracias al Espíritu. Por consiguiente, como la recepción de un sacramento es un acto simultáneamente de naturaleza estrictamente personal y de índole manifiestamente eclesial, una catequesis adecuada debe preceder a la celebración del sacramento. En dicha catequesis, el misterio pascual ha de ocupar un puesto preponderante debido a su centralidad en la fe cristiana. En el caso del bautismo, la catequesis forma parte de la misma incorporación a la Iglesia, tal y como se percibe en el desarrollo del catecumenado en la Iglesia antigua. Desde otra perspectiva, la forma primitiva del bautismo incluía una confesión de fe, en forma de diálogo, tal y como testimonia la *Traditio apostolica*. La confesión de la fe y la naturaleza dialógica divino-humana de la recepción de los sacramentos deben continuar a través de la catequesis mistagógica, que tiene lugar en cada recepción de los sacramentos. En cierto modo, la catequesis mistagógica supone adentrarse en la presenciarización escatológica que sucede con los sacramentos,

progresando de modo continuo en un conocimiento por participación en los misterios celebrados”¹⁴.

Por eso, los sacramentos no son ritos mágicos, tenemos que celebrarlos con este sentido de fe; en el Bautismo, este niño entra en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, ha nacido a una vida que no tiene fecha de caducidad, porque es la vida eterna. La vida que hemos recibido de nuestros padres tiene fecha de caducidad escondida, no sabemos dónde está, pero tenemos todos una. La vida que recibimos en el Bautismo no tiene fecha de caducidad, es la vida eterna, que la tenemos ahí y que tenemos que desarrollarla. No es un rito mágico, sino la incorporación a Cristo y a su Iglesia. Es una vida nueva, que no teníamos, es un verdadero nacimiento el Bautismo. Y así podríamos ir describiendo cada uno de los sacramentos. No son ritos mágicos, sino gestos instituidos por el mismo Jesucristo, que la Iglesia ha recibido como oro en paño y los administra.

Hay sacramentos que se reciben solo una vez en la vida, y otros con frecuencia, sobre todo la Eucaristía. Hay sacramentos de sanación y de fortaleza y afianzamiento, hay sacramentos sociales, como es el matrimonio, el orden sacerdotal para el crecimiento de la Iglesia. Son gestos y acciones de Cristo en persona. Es Cristo en persona el que actúa en cada uno de los sacramentos. Es Cristo en persona el que actúa en la Iglesia a través del ministro. Decía san Agustín, en la disputa donatista, una frase: “Bautice Pedro o Pablo o Judas, siempre es Cristo quien bautiza”¹⁵. Son de esas frases lapidarias. En los sacramentos se comunica la gracia porque es Cristo quien actúa sin más. Ahora bien, si el que se acerca a recibirlo se acerca con fe, con más fe, con mucha fe, recibirá más. Se habla en teología del “*ex opere operato*”, porque es Cristo quien actúa, pero también el fruto depende, *ex opere operantis*, de quien lo recibe y de quien lo administra. La fe, por tanto, también del sacerdote o el fiel cristiano, forma parte de fruto de este sacramento y ahí viene una de las cuestiones que plantea este documento: ¿qué nivel de fe tiene que plantear la Iglesia para que alguien reciba un sacramento? ¿O puede recibirlo sin fe? Si no hay fe no puede recibir el sacramento. Ya se encargan muchos que han dejado la Iglesia, esos en

¹⁴ FyS 60.

¹⁵ *In Io.*, 6, 7.

principio no plantean este problema de la relación fe y sacramentos. Esos están siendo para todos nosotros un reclamo para la misión y la evangelización: ¡no te lo pierdas! Pero en el tema de fe-sacramentos, por desgracia, mucha gente no plantea ningún problema porque no se acerca nunca.

Pero hay otras situaciones en las que la persona viene a pedir un sacramento y el catequista o el sacerdote o quienes tengan que discernir se preguntan: pero ¿podemos administrarles el sacramento? Porque el sacramento presupone la fe, y al mismo tiempo, alimenta la fe. ¿En qué punto nos encontramos? Aparte de todas las cualidades que antes he dicho sobre la fe de la Iglesia, habría que decir que hay sacramentos para los que se necesita una fe mínima, que podríamos llamar una fe todavía no informada por la caridad. Y hay sacramentos que precisan una fe más crecida, más alimentada, por ejemplo, la Eucaristía. Uno no puede acercarse a la comunión si no sabe a quién recibe, si no está en gracia de Dios, en sintonía con Dios, y si a uno le va cambiando la vida. De lo contrario, estaría estropeando el principal sacramento que tiene la Iglesia. Digamos lo mismo del perdón. Pero para recibir el bautismo en un adulto se requiere lo mínimo, que lo pida y en la catequesis se comprometa a cercarse a Jesucristo e ir recibiendo los demás sacramentos, en el caso de un niño, pues la fe mínima tiene que darse en sus padres o en sus padrinos, a veces en los abuelos. Nos encontramos los sacerdotes con situaciones bastante difíciles, porque el niño que viene a ser bautizado viene de un contexto que ni que hubiéramos imaginado, una novela, pero alguien pide el bautismo para él. Al menos, yo diría, que pida el bautismo y luego que alguien sea garante de que va a recibir una preparación, un testimonio de fe. Ante el Bautismo no somos ni debemos ser excluyentes, sino acoger y luego acompañar con la catequesis, con la fe de la Iglesia, para que esa semilla crezca. No es lo mismo el sacramento del Bautismo que el de la Eucaristía. O el sacramento del Matrimonio. Personas que vienen a casarse por la Iglesia, yo he sido párroco durante muchos años y ahora escucho a los párrocos muchas veces como obispo, y te cuentan de las situaciones más pintorescas de los que vienen, porque muchos, la mayoría, ya no vienen; pero a los que vienen para el sacramento del Matrimonio debes garantizar las condiciones esenciales del Matrimonio: libertad, unidad -uno con una y para siempre- indisolubilidad

y apertura a la vida. Y si uno de los dos tiene un poquito de fe y por eso ha traído al otro a la Iglesia para casarse, pues aprovecha la circunstancia y llévalo al curso prematrimonial, el testimonio de otros matrimonios que en la parroquia viven cristianamente y luego no lo dejes, porque el matrimonio no es solo el día de la boda, ha de haber después un acompañamiento, un seguimiento; por eso los curas nos inventamos que si el aniversario, que si las bodas de plata, que si las de oro,... aunque el problema está más bien en los más jóvenes que o no se casan o cuando se casan vienen con una fe muy elemental. Y en la comunidad cristiana tenemos que aceptar esa fe elemental, con tal que se den las condiciones fundamentales del matrimonio. Los sacramentos precisan la fe, pero no todos la misma fe.

Por eso, en gran parte, la reciprocidad fe y sacramentos se resuelve en la catequesis, hay que explicar, acompañar, ayudar a jóvenes y adultos a que entren en la órbita del misterio y de esta manera reciban el toque de Dios, el testimonio de la Iglesia, la instrucción adecuada, la formación de su fe y se acerquen a los sacramentos, porque estos son los que van a darle la vida de Dios de manera real y efectiva. En esta comunidad, en esta familia, Jesucristo nos ha dado una madre y las madres cuidan de los hijos, incluso de los más débiles, en este caso, pues, de los más necesitados.

Conclusión

Termino con esto mi exposición. Fe: dónde se origina, cómo se expresa, cómo se vive, qué matices tiene; y sacramentos: de dónde vienen, de la prolongación del misterio de la Encarnación, como dice el Concilio de Calcedonia, lo humano y lo divino no se han suprimido el uno al otro, sino que lo divino ha entrado en lo humano y ha hecho que lo humano sea más plenamente humano. A veces nos preguntan por qué hemos de pedir por lo humano. Podríamos remitirnos a GS, pero en el fondo, a Calcedonia, a S. León Magno, cuando habla en el *Tomus ad Flavianum* de la unión de las dos naturalezas, aparte del “salvando la propiedad de cada una de las naturalezas”¹⁶ (*Salva igitur proprietate utriusque naturæ*), dice: “no

¹⁶ S. LEÓN MAGNO, *Tomus ad Flavianum*, 3: PL 54,759.

destruyendo la identidad, sino garantizando”; es decir, cuando el Hijo de Dios con su naturaleza divina se une a la naturaleza humana -éste es el misterio de la Encarnación- no solamente no destruye la naturaleza humana sino que hace que ésta sea plenamente humana: la libertad llega a su plenitud en la humanidad de Cristo, etc. Luego, la humanidad completa y perfecta es Jesucristo. Por eso, cuando se habla de “más humano” (en el trabajo, en la vida, en el mundo, en la historia,...) estamos hablando según el modelo que es Jesucristo. Por ejemplo, en el último documento que los Obispos españoles hemos aprobado sobre la formación de pastores misioneros, y en la Ratio para los Seminarios, se habla continuamente de la dimensión humana -que está tomado de *Pastores dabo vobis*-, pero esa dimensión humana es del hombre Jesucristo, es decir, una humanidad que viene desde el principio sostenida por la Persona del Verbo, y en nosotros, sostenida continuamente por el Espíritu Santo. Luego, no hay humanidad que se desarrolle en nosotros si no es por la acción de la gracia, desde el primer momento, pues no existe aquello de primero hombre y después cristiano. No, no, porque es una totalidad. Eso sería una dicotomía. Es una totalidad integral desde el primer momento. Por eso, el misterio de la Encarnación que se prolonga en los sacramentos es el don pleno de Dios al hombre en cada uno de los gestos sensibles, que pide de cada persona la entrega o la respuesta total de fe, de corazón y de cambio de vida. Y ahí, la catequesis.

Yo pienso que en la práctica la frecuencia y el acceso a los sacramentos -es lo que viene a decir el documento- se resuelve como una ocasión de catequesis. No demos nunca por supuesto que el que viene a bautizarse sabe lo que es la vida cristiana, o que el que viene a casarse sabe lo que es el matrimonio cristiano, y sí que damos por supuesto que el que se acerca a comulgar sabe lo que está recibiendo. Por tanto, la tarea que la Iglesia quiere en este momento especialmente es una tarea de catequesis, avivar la fe o anunciar la fe, porque el anuncio genera la fe, para que los sacramentos sean recibidos en la mejor disposición posible. Y no excluyamos más que a los que positivamente se autoexcluyen, porque el sacramento como tal le va a conceder un aumento de fe en cualquiera de los siete sacramentos que conocemos, porque son los que instituyó Jesucristo.

PREGUNTAS

1. Hoy predomina el sentimiento, quizás somos demasiado protestantes en cuanto que cada uno se entiende con Dios; pero ¿podríamos decir que todo lo que la Iglesia nos ofrece es mucho más rico que un mero sentimiento personal?

Sí, muchas veces la gente funciona por el sentimiento; pero, ojo, porque como constatamos los sacerdotes, muchas personas se acercan a Dios o a la Virgen, sobre todo en la piedad popular, a partir de lo que ve. Estamos en plena economía sacramental, también en las imágenes. También la piedad popular es una prolongación del misterio de la Encarnación. A partir de lo que ve y palpa con sus sentidos entra en la órbita de lo divino. Dios ha puesto una economía de salvación de enorme calibre. La Encarnación es una humillación muy fuerte del Hijo eterno que se ha hecho hombre y ha pasado por uno de tantos; luego, no nos extrañe que a lo largo de la historia esta Encarnación se prolongue en signos pobres, sencillos, en respuestas muy elementales, muy primarias, pero no despreciemos nada. Porque cada uno de esos sentimientos o de sus reacciones, aunque no sea más que una vez al año, están siendo verdaderos y no estamos tan abundantes en nuestra sociedad como para excluir esas semillas de fe, o esos destellos de fe, o esas expresiones de fe, que aparecen muchísimo en la piedad popular en muchos niveles. Esa experiencia ha de entrar en lo profundo del misterio. Algunos es verdad se quedan muy fuera, pero han entrado en algo. Digo en cuanto al misterio de la Encarnación y su prolongación que se da también en esos ámbitos. Nosotros que tenemos una fe un poco más ilustrada, más formada incluso y más informada desde el punto de vista teológico, corremos el riesgo -los pastores- de despreciar lo que son expresiones muy elementales de la fe. Pero siendo muy elementales, son expresiones de fe.

En otro orden de cosas, también es frecuente que quien movido solo por esta fe tan elemental está por ejemplo en un entierro y le viene el sentimiento de acercarse a comulgar. Y así una y otra vez, sin pasar por la Confesión. Y es que tenemos que explicarles a las personas que necesitan el sacramento del perdón de los pecados. Pero esto hemos de aplicárnoslo nosotros mismos, que el sacramento de la Confesión bien recibido vale más que mil actos de penitencia; porque en el sacramento actúa Jesucristo, en los actos de penitencia actuamos nosotros. Las dos cosas son necesarias. Y también entre nosotros está menospreciado el sacramento de la Penitencia.

Es decir, son ocasiones para explicar, catequesis y paciencia. Evidentemente, cuando una persona solo se fia de su propio sentimiento, entonces no avanza, porque el día que se le vaya el sentimiento se le evapora la

fe. Pero ya, con poquito sentimiento que tenga, vamos a llevarles a un ámbito de catequesis o a explicarles de alguna manera el misterio para que puedan llegar a participar de la totalidad de Cristo y de sus dones en la Iglesia.

2. *¿Podría explicar más la diferencia entre el concepto católico de la fe y el luterano?*

Lutero y, sobre todo, Karl Barth, que es quien ha sistematizado el luteranismo, entiende que la fe es una acción directa de Dios en el corazón humano. Hasta ahí estamos de acuerdo católicos y protestantes. Pero eso es la revelación, es Dios el que influye en nuestro corazón. Y la fe -dice Barth- consiste en un fiarse plenamente de este Dios que se revela y punto. Mientras que desde el punto de vista católico, decimos que la adhesión de la fe debe poner en funcionamiento a toda la persona con su libertad también. Y debe verificar esta fe. Tenemos el caso de la resurrección de Jesucristo. La fe que lleva a proclamar que Cristo ha resucitado es una proclamación que hacen los apóstoles y las mujeres cuando se han encontrado con Jesús. Cuando la Iglesia entera recibe este testimonio de los testigos que han conocido las apariciones y la transformación de la vida de estas personas, llega a una verificación de lo que dentro de su corazón se ha producido. La suma de las pruebas no produce la fe, pero la fe necesita también estos apoyos en signos palpables, históricos, etc. Entonces, la respuesta de fe -en lo que entendemos católicamente por fe- es una respuesta que viene por acción del Espíritu Santo, que es sostenida por el Espíritu Santo, pero que es sostenida en la historia, se verifica en la historia. En el fondo, estoy diciendo con eso que la fe tiene una encarnación, de la que la postura más luterana prescinde, pues es Dios que se revela y el sujeto que responde. Por tanto, desde ahí la catequesis se dirigirá a suscitar una respuesta adecuada a Dios, sin signos; es más si buscas signos -dirá K. Barth- eso es una idolatría. En la postura luterana el contenido de la fe no influye en la fe, mientras que en la postura católica sí.

Yo creo y creo lo que el Credo enuncia, primero porque la Iglesia me lo anuncia, y después porque ese Credo si me pongo a verificarlo es fácil, pues puede verlo en Jesucristo, en la historia de la Iglesia, en la vida de los santos que es la principal verificación del cumplimiento del evangelio. Pero que yo busque la verificación, que yo me interrogue siendo creyente, eso no va contra la fe, sino a favor de a fe. Santo Tomas dice que las razones previas al acto de fe disminuyen el acto de fe y las razones posteriores al acto de fe aumentan el mérito de la fe. Es decir, que si uno necesita muchas razones para creer es que su fe es muy pequeña, aunque sea válida. Si busca signos y signos y signos, esa fe es muy elemental, aunque sea fe. Las razones posteriores al acto de fe

aumentan el mérito de la fe, porque el creyente se pregunta. La primera, la Virgen, ella al anuncio del ángel, pregunta. Esa pregunta no va en contra de su adhesión, sino que es justamente para que su adhesión sea libre: “¿cómo será eso?” Porque hay gente que le da como susto que al ser creyentes o más creyentes se les plantean más preguntas que antes. Vamos por buen camino. Porque es lógico que se pregunten las razones posteriores al acto de fe.

3. Me alegra que haya dicho a ver quién es el guapo que niega el sacramento. Yo me casé por la Iglesia sin fe y luego el Señor con una pedagogía personal me ha ido trayendo a la vida de fe y a la Eucaristía.

Gracias a Dios y a tu mujer. Ella es el signo visible del amor que Dios te tiene. Cuando ella te lo ha hecho palpable has entendido que es verdad. Para los párrocos, yo he sido párroco muchos años de mi vida, me he encontrado con muchos casos, he puesto uno por decir. Creo que ahí lo que tenemos que hacer es ayudar a los que se van a casar, quizás los de hoy sepan mucho menos que los de tu época, explicarles lo que significa el amor matrimonial, el amor de Dios que se concreta en ese cauce, y ese amor donde se ha expresado es en Jesucristo y es ahí donde hemos de anunciarlo. Me acuerdo que en el último cursillo prematrimonial siendo párroco en Santo Tomé, en Toledo, había 13 parejas. Yo les pregunté el primer día, y fueron muy sinceros: ¿y tú por qué te casas? Solo 2 dieron una respuesta aceptable. Los otros 11, uno “yo, por la abuela de ésta”,... Y creo que ése es el muestreo actual, o quizás se haya agravado más. Después del cursillo también tuve con ellos un encuentro y les volví a preguntarles lo mismo a todos. Y decían que habían entendido mucho mejor por qué se casaban por la Iglesia. Esa catequesis, yo solo di una charla el resto eran matrimonios, les ayudó. Con todo, había uno que no creía, y cuando hice el expediente entonces le pregunté: ¿tú quieres a ésta de veras? ¿no tienes ninguna otra en la cabeza? ¿y para toda la vida? ¿quieres que te quiera para toda la vida? ¿y tú quieres hacer lo mismo? Necesitarás Dios y ayuda. Pero tu planteamiento es éste. Sí. ¿Y estás abierto a la vida, no vas a taponar la vida? Luego, pasa el tiempo, y como dice san Pedro, que por vuestra manera de vivir vayáis conquistando el corazón de vuestros maridos (cf. 1Pe). Esto ya se dice en la primera comunidad.

Ha sido Dios, su gracias y tu mujer.

4. Antes de la pandemia, nuestra sociedad nos empujaba a vivir la fe escondidos, ¿no cree que este tiempo de pandemia nos ha favorecido para que

vivir más esta relación fe y sacramentos (Unción) y que no podemos vivir encerrados?

Eso que subrayas es una de las consecuencias positivas. Los pastores de la Iglesia y los demás responsables laicos y consagrados, no nos reclusamos, ¿nos acobardamos y nos metemos en nuestros cuarteles de invierno? No, salgamos al encuentro, poniendo todos los medios que tengamos a nuestro alcance, pero no vamos a estar así in saecula saeculorum. Sí, creo que ha ayudado a ver que la fe debe ser vivida en comunidad y en muchos gestos de solidaridad también.

5. ¿Hasta dónde es ese mínimo de fe que hace falta por ejemplo para el Bautismo, y en particular, para ser padrinos?

En la práctica es un problema diario, lo escucho muchas veces a los sacerdotes. El garante de la fe, vete a saber qué fe vive y a qué niveles, que podría servirle para empezar, pero no para ser garante de la fe, que es ser padrino. Ahí hay una serie de apañes: «que sea testigo, pero no padrino», etc. No te digo nada si el que viene a ser padrino se halla en una situación personal o matrimonial incompatible. Y más hoy, «¿qué padres tienes tú, niño?» Hay una gran diversidad. ¿Quién se va a ocupar de la fe de este niño? Ya no solo se trata de los padrinos, sino de los mismos padres. Y cuando desaparezcan los abuelos, ¿quién va a haber aquí? Yo creo que la práctica se deja a la prudencia, y en eso somos generosos en repartir la gracia de Dios; pero evidentemente tenemos que poner un límite, ¿hasta dónde? Esta pregunta la escucho constantemente en la visita pastoral, es la pregunta más frecuente. Los curas suelen decir: «sí, prudencia, pero en este caso dígame qué hago». No tengo una receta. Habrá quien no acepta ni la catequesis.

6. Todo esto nace de la Encarnación, en la pastoral ¿no cometemos el error de separar lo divino y lo humano, primero lo humano y ya vendrá lo divino? Muchas veces, nos conformamos con colaborar con Caritas u otras obras pensando en lo humano, pero ¿no es en lo humano donde viene lo divino?

Cuando estudiaba Dogmática era de los temas más delicados. No puedo desarrollarlo ahora, pero desde el punto de vista pastoral, tener claro que no existe otro humano que el humano Cristo, pero éste es la persona del Verbo hecha carne. Otra cosa es que tengamos que empezar teológicamente por esto, por el Verbo hecho carne. Esto está muy explicitado en la formación humana

de los sacerdotes, ¿primero vamos al hombre y luego ya haremos un cristiano? No, es que a un hombre lo hacemos siendo cristiano. Es la acción de Dios la que transforma el corazón y le hace a uno ser cada vez más humano. Hagamos lo humano, prescindiendo de lo divino, de la fe, de la acción de Dios, eso es absurdo. Porque sin la acción de Dios no podríamos hacer ni siquiera lo humano (Caritas, ...). Atendemos a una persona en lo que ella necesite, eso sí, pero quien lo hace lo tiene que hacer movido por la gracia de Dios. Y por eso le merece. “A mí me lo hicisteis” (Mt 25,40), eso lo tenemos muy presente. En la catequesis eso tenemos que actualizarlo continuamente. O sea que la Encarnación del Hijo de Dios haya hecho que la naturaleza humana sea más humana que nunca y que nadie, porque ha llegado a la plenitud de humanidad: ésa es la humanidad de que se habla cuando se habla de la formación humana; o cuando se dice empezamos por lo humano, en cuanto a que no empezamos en este caso por los sacramentos, pero es que la catequesis ya cuenta con la gracia de Dios que está funcionando desde el comienzo. Y por eso, porque tengo esperanza de que esta persona se edifique sobre Cristo, aunque aún no haya recibido los sacramentos, yo le anuncio con la fuerza de la palabra que lleva consigo toda la carga divina de la gracia, le anuncio a Jesucristo. No existe una fase previa, primer, puramente humana, y después una fase divina. Ahí tenemos a Henri de Lubac, que influye decisivamente en el concilio Vaticano II, en GS que ha hablado de la vida más humana, y ahí hay una frase de De Lubac que dice que la vocación del hombre es una, la divina.

7. En el cartel de esta Semana aparece la Virgen comulgando, ¿eso es teológicamente hablando correcto o no?

Yo creo que sí. Pienso que, una vez que Jesucristo subió a los Cielos, la Virgen iría a Misa alguna vez. No sabemos cuánto tiempo pasó desde que Jesucristo subió al Cielo hasta que fue asunta Ella, ¿tú qué piensas que no fue a Misa nunca con los Apóstoles? ¿no celebrarían la Cena con ellos? Más aún, los Apóstoles le preguntaría a Ella: explícanos cómo fue toda la infancia de Jesús,... estoy segura que más de una vez Ella dio testimonio en la primera comunidad. No me extraña nada ver a María santísima comulgando¹⁷.

¹⁷ [Se trata del cuadro que está en nuestra Catedral de Jerez, de la portada de este número de la revista *Asidonense*, tomado del cartel de esta XXXI Semana de Teología. Vemos en él a María comulgando con un velo en la mano, era como comulgaba la mujer en la liturgia hispano-visigótica. Desde el siglo VI al XI, la mujer comulgaba así]

8. *¿Por qué la fe es una virtud teologal?*

Pues es teologal porque tiene a Dios por sujeto y término. Las virtudes morales, por ejemplo, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, más luego todas las demás, aunque son movidas por Dios, se llaman por el campo en el que se ejercen. Por ejemplo, la caridad cristiana aplicada al campo de la sexualidad se llama castidad, mientras que la fe tiene a Dios como sujeto, como contenido y como término, al igual que la esperanza y la caridad.

9. [I. Gaztelu] *Es muy importante a la hora de un discernimiento tener en cuenta que la fe no es la misma la que se necesita en un sacramento que en otro; esto es muy importante de cara al discernimiento. No se puede discernir la fe igual cuando se celebra un sacramento que en otro. No es lo mismo la Eucaristía que el Matrimonio y por supuesto el Bautismo. Por un lado, la fe es necesaria para el sacramento, pero también es verdad, como dice santo Tomás que Dios se vale de cada momento de la vida del hombre en el mismo Cristo para manifestar y comunicar la gracia. No es igual una persona que está naciendo o va a nacer a la fe, no se le puede pedir la misma fe que a otra que ya está madurando en ella, por tanto, un niño pequeño que ni siquiera tiene capacidad racional no se le puede pedir la fe, sí a quien tenga la misión de transmitírsela. El riesgo es que podemos ser un poquito pelagianos (como no tengas fe no se lo doy) o lo contrario, demasiado minimalista (aunque no tenga nada de fe se lo doy de cualquier manera). No hay un principio para todos los casos, sino que depende de qué sacramento se trate, para discernir bien, sabiendo que la primacía la tiene la gracia.*

Y en cuanto a la catequesis, se trata de un arte en el que ha de entrar la fides qua y la fides quae. Ni solo instrucción, que ha podido ser un defecto que se ha podido dar en la Iglesia, ni solo testimonio, que es mas bien el modo de la catequesis protestante, sino a la vez lo que sería la experiencia personal de fe y también la expresión en comunión con toda la Iglesia que se transmite como un tesoro. Creyente y conocedor de la fe de la Iglesia son dos condiciones necesarias para ser catequista, que no es fácil de conseguir. En las parroquias por eso es tan difícil encontrar catequistas.

Totalmente de acuerdo.

LA BELLEZA DE LA VIDA EN GRACIA. Sentido del pecado, conversión y perdón

**Jesús Balmori Blanco¹
ISTSI**

INTRODUCCIÓN

Sabéis la distinción entre un problema y un misterio. Un problema es una dificultad que surge y que el hombre con su razón es capaz de solucionar. Un misterio es algo que trasciende nuestra capacidad racional. No somos capaces de abarcarlo, pero el Espíritu Santo es capaz de

¹ Natural de Toledo, donde fue ordenado sacerdote el 27 de septiembre de 1987. Licenciado en Teología Dogmática en la P. Universidad Gregoriana, en Roma. Formó parte del Equipo de Evangelización, en Talavera de la Reina; fue párroco *in solidum* de la Parroquia Ntra. Sra. del Pilar, en Talavera de la Reina, vicario parroquial de la Parroquia San Juan Bautista, en Fuensalida; y, actualmente, es Párroco de la Parroquia Santísimo Corpus Christi, en Toledo y Profesor en el Instituto Superior de Teología S. Ildefonso (ISTSI), en Toledo, donde imparte la asignatura de Penitencia y Unción de los enfermos.

introducimos en él. Además, μυστήριον (griego) se traduce al latín como *sacramentum*. Sin embargo, en sentido bíblico, misterio es el lugar donde Dios se revela, como vemos en la zarza ardiente de Moisés. No es capaz de explicárselo, sino que “descálzate, porque el lugar que pisas es sagrado” (Éx 3,5), porque es Dios quien se está revelando. No aspiro a explicarlo todo, sino a que captemos el centro y desde ahí podremos enfocar adecuadamente el resto.

Hablaré de una serie de cosas, pero lo importante es que el Espíritu Santo os lo haga gustar interiormente. “Hacedlo todo para gloria de Dios” (1Cor 10,31), hemos rezado en la Hora Intermedia. Como María Magdalena cuando ve al Resucitado y le llama “Rabboni”, ¿a qué se refiere sino al Maestro en sentido pleno?

Hace tiempo se viene escuchando repetidamente en la Iglesia que hay una crisis del sacramento de la Penitencia. Hablar así, parece dar a entender que tenemos unas comunidades cristianas que viven plenamente la fe, la Eucaristía, la humildad, la caridad, el aprecio de la Palabra de Dios, pero que los creyentes no se acercan al sacramento de la penitencia. ¡No!, el asunto no es propiamente una crisis del sacramento de la Penitencia, sino que estamos viviendo una profunda crisis de fe. Es la falta de una vivencia profunda y responsable de la fe y esto queda patente en la falta de la práctica del sacramento de la Penitencia. La poca frecuencia del sacramento de la Penitencia es un termómetro que nos avisa que la infección es muy grave y el abandono de su vivencia es la punta de un iceberg que nos está indicando que la dificultad está más en el fondo.

En Occidente hoy tenemos una crisis seria de fe, por eso los últimos Papas nos insisten en la necesidad de una nueva evangelización. Es importante que tengamos en cuenta que no se puede solucionar una dificultad si no vamos al origen de la misma. Todo lo que hagamos, si no afrontamos el origen de la dificultad, son paños calientes que no curan la infección. Las respuestas pastorales deben tener bien claro de dónde partimos, dónde está el origen de la dificultad y a dónde queremos llegar.

Otra constatación importante a tener en cuenta es reconocer cómo estamos perdiendo el valor sagrado y divino de los sacramentos, precisamente por esta falta de fe. En la carta apostólica *Porta Fidei*, convocando al Año de la fe, Benedicto XVI afirmaba:

“... sucede hoy con frecuencia que los cristianos se preocupan mucho por las consecuencias sociales, culturales y políticas de su compromiso, al mismo tiempo que se sigue considerando la fe como un presupuesto obvio de la vida común. De hecho, este presupuesto no sólo no aparece como tal, sino que incluso con frecuencia es negado”².

Creo que podemos trasladar esta afirmación al campo de los sacramentos. Con frecuencia nos quedamos en los aspectos sociales y comunitarios de los bautizos, primeras comuniones, bodas, obviando la dimensión divina y de entrega que las Personas divinas hacen en los sacramentos. No reconocemos que el auténtico protagonista en los sacramentos es Cristo que está presente y comunicando su gracia, que está queriendo obrar en nosotros, si le dejamos³.

En los sacramentos Cristo está hoy, aquí y ahora, actuando en su Iglesia, tocando personalmente a cada uno que se acerca a recibirlos. Es necesario recuperar el sentido sobrenatural de los sacramentos como encuentro real y verdadero con Cristo Resucitado en nuestro caminar hacia el Padre.

Un último comentario. Es necesario que nos preguntemos por el sentido de las cosas. Buscar el sentido y la razón de las cosas es propio del hombre, precisamente cuando sabemos la razón, el logos, de por qué algo es necesario, entonces somos capaces de vivirlo. El ser humano no es como los animales que actúan por instinto y por predeterminación. El hombre necesita saber un «por qué» que motive su actuar. Es muy significativa esa actitud de los niños que preguntan constantemente: «¿y por qué?». Tratemos de

² *Porta Fidei* (11/10/2011), 2 [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei.html]

³ G. MÜLLER, *El poder de la verdad*, Didaskalos, Madrid 2020, 64: “Hoy somos testigos de un clima antidogmático que tiene efectos muy negativos para entender los sacramentos. De esta manera, los sacramentos ya no se ven como signos visibles instituidos por Cristo y celebrados en la Iglesia, que producen gracia invisible efectivamente en aquellos que tienen buena disposición. Los sacramentos se convierten en medios psicológicos y sociales de soporte para facilitar nuestras experiencias místicas más intensas con un «Cristo» delineado en nuestro inconsciente de acuerdo con nuestra propia imagen y semejanza”.

iluminar el sentido más hondo del tema que afrontamos hoy⁴, el del sacramento de la Penitencia.

Como marco en el cual enmarcar nuestra reflexión de hoy, me parece sugerente partir de aquella propuesta que el Papa San Juan Pablo II pedía como método para revitalizar el sacramento de la Penitencia⁵. Él nos invitaba a realizar unas catequesis renovadas sobre algunos temas fundamentales del misterio del perdón. Como respuesta a esta petición hilvano esta ponencia del siguiente modo: Si nos dejamos iluminar por la luz de Cristo, podremos vislumbrar el sinsentido y la fealdad del pecado (I), para abrirnos a la luz y a la belleza de la conversión cristiana (II), que se nos ofrece siempre en el perdón incondicional del Padre (III). Los sacramentos son encuentros reales y personales con Cristo, que buscan en nosotros posturas personales y respuestas sinceras. Es muy necesario acercarse al sacramento del perdón desde esta perspectiva amorosa y personal para poder tener una experiencia gustosa y provechosa del mismo.

I. DEL SIN SENTIDO Y LA FEALDAD DEL PECADO

El 26 de octubre de 1946, en un radiomensaje al Congreso Catequístico nacional de los Estados Unidos, el Papa Pío XII afirmó de un modo rotundo: “El pecado del siglo, es la pérdida del sentido del pecado”. San Juan Pablo II irá más al centro del problema diciendo que la pérdida del sentido del pecado es por culpa de haber perdido el sentido de Dios. Cuando Dios no está en el horizonte del hombre, el hombre pierde el sentido del pecado. Dostoievski afirmará que si Dios no existe todo está permitido.

Tenemos que partir de reconocer que el pecado es un misterio. San Juan Pablo II en la Exhortación apostólica sobre la *Reconciliación* y

⁴ V.E. FRANKL, *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona 2003, 128: “En una carta a la princesa Bonaparte, Sigmund Freud opinaba: «...En el momento en que uno se pregunta por el sentido y el valor de la vida es señal de que se está enfermo, porque ninguna de estas dos cosas existe de forma objetiva; lo único que se puede conceder es que se tiene una provisión de libido insatisfecha»”. Personalmente, me inclino más a creer que, al preguntarse tal pregunta, el hombre sólo demuestra una cosa: que es hombre auténtico. Ningún animal se ha planteado jamás la pregunta del sentido de su existencia. Considero que no sólo es específicamente humano preguntarse por el sentido de la vida, sino que es también propio del hombre someter a crítica este sentido”.

⁵Cf. Exhortación apostólica post-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia* (2/12/1984), 26 [RP].

Penitencia comenta cómo el pecado se esconde en el misterio de la iniquidad (Cf. 2Tes 2,7). Para poder entrar en este misterio es necesario que la luz del Espíritu Santo nos ilumine, sin Él no comprendemos nada.

El pecado es rebelión contra Dios, desprecio de Dios, infidelidad a Dios. Pero nos quedamos con la primera parte de la afirmación: la rebelión, el desprecio, la infidelidad y no consideramos ni caemos en la cuenta de a quién ofendemos y despreciamos, no reconocemos contra quién hacemos estos actos.

Creo que en este aspecto nos pasa como en otras muchas realidades y situaciones. Después del Concilio Vaticano II se presentó la Iglesia como el Pueblo de Dios, y se habló y se exaltó el sentido de “pueblo”, de asamblea, pero no se consideró suficientemente ni se recalcó, incluso se oscureció, que la Iglesia era (pueblo) “de Dios”; y que, en la definición de “Pueblo de Dios”, lo central y lo definitorio no es ser un Pueblo, sino un Pueblo convocado, creado y vivificado por Dios.

Respecto del pecado creo que nos puede haber pasado algo parecido. Hemos insistido tanto en lo que de acción tiene el pecado, que no hemos considerado y reconocido a Aquel a quien ofendemos al pecar, a quien recibe y sufre nuestra rebeldía, nuestra infidelidad y nuestra maldad.

El pecado consiste en que Dios nos ofrece paternalmente, por Cristo, la vida, siendo Cristo mismo la vida y comunicándonos al Espíritu Santo como principio de vida, y nosotros lo rechazamos.

Tenemos que reconocer sinceramente el sentido personal del pecado. El pecado no es una obra mal hecha sin más, o una obra desordenada, sino el rechazo del amor personal y cercano de las Personas divinas. El pecado es un suicidio, es el aniquilamiento de nuestro ser más auténtico e íntimo. Es destruir nuestra participación en el ser de Dios, en la vida de Dios. Por tanto, como se ve, se trata de algo ontológico, atañe al ser, no es algo meramente jurídico, tomado en el sentido más leguleyo de este concepto.

El pecado es la repulsa del don paternal. Por tanto, el pecado no se entiende, en su realidad más honda, si no hemos captado antes el realismo del amor paternal de Dios. El pecado es una realidad ontológica, porque atañe al ser y es una realidad teológica porque atañe a Dios.

El pecado es una autoafirmación, autofinalización. Lo que quieren Adán y Eva al pecar, al desobedecer, es dejar de ser dependientes de Dios.

Se busca ser independientes de Dios, no quieren ser criaturas, buscan ser dios. Nos afirmamos en nosotros mismos frente a Dios y hacemos nuestro proyecto, pensamos que así vamos a ser más felices. En el pecado no obedecemos a Dios, pero no obedecerle quiere decir que no recibimos su Palabra, no recibimos la vida que nos ofrece. En el pecado, al rechazar el amor del Padre no nos hacemos independientes, sino que entramos bajo el influjo del mal y de satanás. El hombre al ser una criatura nunca podrá vivir independiente y de un modo autónomo, nunca podrá ser causa de su ser y necesita estar al servicio de algo más grande, por eso o sirve a Dios o servirá al maligno, no hay término medio.

El hijo pródigo dice: “dame la parte de herencia que me corresponde”. Pero este hijo no recibe nada nuevo, recibe menos de lo que ya tenía y de lo que ya gozaba, porque todo lo del padre era de los hijos, así se lo dijo al hermano mayor, pero lo quiere no recibéndolo del padre, y lo quiere poseer al margen de él. Se apropia lo que ya tenía, pero remarcando que ya no lo quiere como recibido constantemente del padre. En este modo de posesión es como dilapida y destroza todo lo que cree poseer. No querer recibir de Dios, ésta es la sustancia del pecado.

No se peca contra las virtudes, se peca siempre contra Jesucristo en la materia que sea.

La repugnancia al pecado está en proporción directa con la actitud filial con la que vivimos. Si el pecado es ofensa, desprecio de Dios, solamente vivir el misterio de Dios nos puede hacer comprender la gravedad del misterio del pecado.

Es Cristo quien cargando con nuestro pecado y viviendo en total intimidad con Dios Padre sabe y experimenta la gravedad y la oscuridad del pecado. Es Cristo quien ha vivido el horror del pecado, experimentando en sí mismo, las consecuencias que el pecado del desprecio de Dios y el alejarnos de su presencia, provocan en el hombre.

Son los santos, quienes viven del misterio del amor de Dios en comunión con Cristo, quienes han comprendido y entendido el dolor que el pecado conlleva. No es un pecador empedernido quien comprenderá el horror y la gravedad del pecado, sino que aquel que vive y se sumerge en el misterio del amor de Dios es quien comprende la gravedad y el horror que conlleva despreciar ese amor, que en eso es en lo que consiste el pecado.

Que se muera un hombre de hambre, el hecho de morirse, en un sentido, da igual, porque de algo se tiene que morir. Pero que yo pudiendo dar de comer al hambriento le cierre mi corazón, esto es un pecado: “si uno tiene bienes del mundo y, viendo a su hermano en necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios?” (1Jn 3,17). Morirse no es un pecado, lo grave no es que alguien se muera, esto es un hecho natural, lo grave es que dejemos morir de hambre a otro ser humano. *Gaudium et Spes* nos dice que cuando no damos de comer al hambriento lo estamos matando⁶. Apenas tenemos sentido del pecado.

Mucha gente habla de “falta” en lugar de “pecado”. Llamamos falta al pecado para quedarnos más tranquilos, pero hay una diferencia sustancial. La falta es una imperfección. La imperfección consiste en aquellas acciones y tareas que nosotros no somos todavía capaces de hacer, por nuestra limitación e inmadurez, y por lo tanto no se nos puede exigir, puesto que nadie está obligado a lo imposible. También la falta se puede considerar por no darnos cuenta e inadvertencia, pero entonces, en este caso, no ha sido un acto humano y responsable. En ambos casos esto es una imperfección y nunca puede ser imputable.

Pero el pecado es que yo soy consciente de que el Espíritu Santo quiere moverme para realizar una acción conmigo y a mí no me da la gana hacerlo. En esto consiste el pecado, ya sea mortal o venial, en que yo sé que el Espíritu Santo quiere moverme para llevarme a mi santificación, y a mí no me da la gana secundar su impulso.

Tenemos que crecer en la consideración de la gravedad del pecado como ofensa a Dios, y aquí darnos cuenta también de la gravedad del pecado venial⁷. Parece que el pecado venial no tiene importancia: “El menor pecado venial desajusta mi personalidad” (Ven. José Rivera). Todo pecado es algo muy serio y muy grave. Solamente reconoceremos la gravedad del pecado cuando vivamos convencidos y ciertos del amor infinito de Dios. Solo desde el amor se puede apreciar y reconocer la gravedad del pecado.

⁶ GS 69.

⁷ Ciertamente, no nos referimos aquí al sentido de la afirmación de Bayo, condenada por Pío V, en la que afirmaba que no hay pecado alguno que sea por naturaleza venial, sino que todo pecado merece la pena eterna (Cf. DS 1920). Una cosa es resaltar que todo pecado tiene su importancia y que por el hecho de que fuera venial no le hace inofensivo y otra, bien distinta, cargarse la diferencia entre pecado mortal y venial.

En la situación actual de muchos católicos está totalmente perdido, respecto del pecado, este sentido de ofensa, de rechazo, de desprecio del amor de las Personas divinas. Concretamente, en el momento actual, respecto del pecado de pederastia de algunos sacerdotes, se oye hablar del sufrimiento de las víctimas y del daño producido a la infancia en su inocencia. Todo esto es verdad y nunca se ponderará suficientemente, pero siempre en todo pecado el primer ofendido y dañado es Jesucristo. No se recalca el daño que este pecado produce en las Personas divinas. Se recalca, se habla y se busca la necesidad de reparar el daño ocasionado a las víctimas, y como digo, en esto siempre nos quedaremos cortos, pero no se recalca, ni se busca la necesidad de reparar el amor despreciado de Jesucristo que conlleva ese pecado.

He tratado de iluminar, para recuperar el sentido del pecado, la esencia de esta realidad, dónde se encuentra el núcleo del misterio del pecado. Ahora quiero simplemente sacar algunas consecuencias que no se tienen muy en cuenta en el momento actual.

En primer lugar, cuando he hablado del pecado de pederastia, recalca cómo no se habla de reparar al amor despreciado de Jesucristo. Pero esa reparación tendrá que ser de toda la Iglesia, dado que cuando un miembro del Cuerpo Místico de Cristo actúa mal, el resto del Cuerpo no puede sentirse indiferente. La imagen del cuerpo referida a la Iglesia es muy iluminadora. Ciertamente hay que tener en cuenta que un miembro del cuerpo no es personal, no tiene conciencia propia, mientras que cada uno de nosotros somos miembros del único cuerpo de Cristo sin perder nuestra propia identidad y responsabilidad. Pero si superamos este detalle, podemos comprender que cuando un miembro del cuerpo actúa mal, por ejemplo, una mano abofetea a otra persona, es toda la persona la que se ve en la necesidad de reparar el daño.

Recuerdo que mucha gente se escandalizó cuando para entrar en el nuevo milenio, el Papa Juan Pablo II quiso hacer un acto de arrepentimiento de toda la Iglesia por los pecados cometidos por los cristianos en el siglo XX. Afirmaba el Papa que no podíamos comenzar un nuevo milenio sin purificar nuestros corazones y reparar los pecados cometidos por tantos miembros de Iglesia. Algunos se asustaron porque creían que era reconocer defectos en la Iglesia de Cristo. El asunto es muy sencillo, la Iglesia de

Jesucristo es santa, pero en ella vivimos muchos miembros que somos pecadores y afeamos el rostro de la Iglesia. Pero es toda la Iglesia la que tenemos que hacer penitencia y reparar los pecados que cometemos los miembros que peregrinamos todavía por esta tierra. Todos recordamos aquella anécdota de un pecador que se fue a confesar con el Cura de Ars y llevaba un montón de pecados mortales, el Cura de Ars le escuchó, le dio la absolución y le puso una penitencia. El pecador arrepentido le comentó que como habiendo confesado pecados tan gordos le imponía una penitencia tan pequeña, y el santo cura respondió que el resto de la penitencia lo hacía él.

En segundo lugar y muy relacionado con esto, si somos un solo cuerpo, cualquier pecado que realiza un miembro daña a todo el cuerpo. Es necesario descubrir como la ciencia hoy, afirma planteamientos que la Iglesia ha vivido desde su origen. La misma ciencia tiene que corregir afirmaciones que parecían categóricas e incuestionables, y que en el decurso del tiempo ha tenido que ir rectificando con los nuevos descubrimientos. Hoy la teoría del caos, tan comentada, afirma que en un mundo que creemos tan predeterminado, las cosas no son tan predecibles. Se afirma que es posible que un acontecimiento pequeño e insignificante puede desencadenar una cadena de sucesos insospechados hasta tener consecuencias enormes. Por ejemplo, romperse el cordón de un zapato, retrasa salir a la hora acostumbrada de casa y esto hace que se pierda el metro que se coge todos los días, y resulta que ese día el metro descarrila y mueren todos los que viajaban en él. Este detalle, de romperse el cordón del zapato, ha cambiado totalmente el desarrollo de tu vida. Se dice que el aleteo de una mariposa en Brasil, puede desencadenar un tornado en Texas. Es lo que se llama el efecto mariposa. Es la teoría del caos. Se denomina así porque rompe toda previsión que se había hecho en un proyecto. En un experimento determinado basta que un elemento insignificante modifique las condiciones iniciales o durante el proceso para que los resultados sean completamente diversos e incluso impredecibles.

Johan Gottlieb Fichte, en el año 1800, afirmó: “No se puede mover de su lugar un grano de arena sin cambiar en algo todas las partes de la inconmensurable inmensidad”. Esto es lo que la Iglesia ha afirmado durante toda su existencia. Un acto, todo acto, de un hombre, por poco influyente que sea en la sociedad, afecta a toda la humanidad.

S. Juan Pablo II afirmará, en *Reconciliatio et Paenitentia*, que existe la ley de la elevación: “toda alma que se eleva, eleva al mundo”⁸. A esta ley de la elevación corresponde, por desgracia, la ley del descenso, de suerte, que del mismo modo que se habla de la comunión de los santos se puede hablar de una comunión del pecado, por la que un alma que se abaja por el pecado, abaja consigo a la Iglesia y, en cierto modo, al mundo entero. En otras palabras, no existe pecado alguno aún el más íntimo y secreto, el más estrictamente individual, que afecte exclusivamente al que lo comete.

De todo este planteamiento deducimos dos cosas. En primer lugar, que nuestra vida está siempre bajo el Señorío de Cristo: nosotros no podemos predecir todo, pero a Jesucristo no se le escapa nada. Por eso tendremos que vivir siempre afirmando: “haremos tal cosa, si Dios quiere”, como dice al apóstol Santiago.

Por otro lado, todos nuestros actos, pensamientos, palabras y omisiones tienen consecuencias para nosotros y para el mundo entero. Mi vida está vinculada a toda la humanidad. Mis acciones y decisiones afectan a toda la humanidad. Este es el verdadero ecologismo. Un ecologismo que no atañe solamente al mundo físico, sino también al mundo espiritual.

En tercer lugar, teniendo repercusiones universales el pecado siempre es un hecho personal. Pecan las personas, no pecan las estructuras, los Estados, los Gobiernos, las empresas, aunque existan “estructuras de pecado”⁹. Hoy nos escudamos constantemente en que son la sociedad y las estructuras sociopolíticas las que tienen la culpa de que el mundo esté como está. Sin embargo, la situación actual del mundo es el resultado de la culminación y la concentración de muchos pecados personales. No seremos culpables de muchas cosas, pero tendremos que revisar nuestra responsabilidad cuando con nuestro pecado estoy favoreciendo y potenciando muchas situaciones malas del mundo. Siempre las verdaderas responsabilidades son de las personas¹⁰. El pecado es siempre de cada persona y hay una responsabilidad personal insoslayable.

⁸ RP 16.

⁹ Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30/12/1987), 36; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1869.

¹⁰ RP 16: “La Iglesia, cuando habla de situaciones de pecado o denuncia como pecados sociales determinadas situaciones o comportamientos colectivos de grupos sociales más o menos amplios, o hasta de enteras naciones y bloques de naciones, sabe y proclama que

II. A LA BELLEZA Y EL ESPLENDOR DE LA CONVERSIÓN

En la Sagrada Escritura queda claro la postura reiterativa del hombre en el pecado. A la Alianza constantemente ofrecida por Dios y restaurada por Dios se opone el constante rechazo del hombre a su amor.

En el Nuevo Testamento Cristo comenzará su predicación volviendo a invitar a la conversión¹¹. El camino de la fe de todo hombre siempre comienza y conlleva la necesidad de una profunda y total conversión. Todo encuentro con Cristo, provoca una conversión: Nicodemo, la Samaritana, Zaqueo...

En la Sagrada Escritura se alude a esta actitud con dos conceptos claros: “epistrefein” y “metanoia”. Terminarán identificándose y refiriéndose ambos a una conversión profunda, a una cambiar de vida, una vuelta a Dios y a hacer penitencia. Pero cada concepto tiene un matiz digno de considerar.

“Epistrefein” (ἐπιστρέφω) implica un movimiento, el de desandar el camino, al mismo tiempo que un cambio de orientación, un volverse hacia; se refiere al cambio de comportamiento exterior, al cambio de las obras que el hombre hace. Mientras que “metanoia” (μετανοώ) se refiere a la necesidad de cambiar de mentalidad, de modo de pensar. La conversión es una mentalidad nueva, un modo de pensar, de valorar nuevo, que conlleva un modo de vivir y de actuar también nuevos.

estos casos de pecados social son el fruto, la culminación y a la concentración de muchos pecados personales. Se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar, o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior. Por lo tanto, las verdaderas responsabilidades son de las personas.

Una situación –como una institución, una estructura, una sociedad- no es, de suyo, sujeto de actos morales; por lo tanto, no puede ser buena o mala en sí misma. En el fondo de toda situación de pecado hallamos siempre personas pecadoras”.

¹¹ Nótese la relación entre el anuncio de conversión hecho por Juan Bautista: “Convertíos porque está cerca el Reino de los Cielos” y el de Cristo: “Convertíos porque el Reino está en medio de vosotros”.

S. Gregorio de Nisa, en el tratado sobre el perfecto modelo del cristiano, nos dice:

“Hay tres cosas que manifiestan y distinguen la vida del cristiano: la acción, la manera de hablar y el pensamiento. De ellas, ocupa el primer lugar el pensamiento; viene en segundo lugar la manera de hablar, que descubre y expresa con palabras el interior de nuestro pensamiento; en este orden de cosas, al pensamiento y a la manera de hablar sigue la acción, con la cual se pone por obra lo que antes se ha pensado. Siempre, pues, que nos sintamos impulsados a obrar, a pensar o a hablar, debemos procurar que todas nuestras palabras, obras y pensamientos tiendan a conformarse con la norma divina del conocimiento de Cristo, de manera que no pensemos, digamos ni hagamos cosa alguna que se aparte de esta regla suprema”¹².

Lo primero que detectamos en una persona si se ha convertido es que vive y actúa de un modo distinto al mundo. Pero antes de eso es necesario que esa persona haya cambiado su modo de pensar, de valorar. Y notamos si alguien ha cambiado su modo de pensar en que su modo de hablar, de valorar, de juzgar ha cambiado. La conversión de un cristiano no consiste solamente en cambiar el comportamiento externo, sino que lo que antes para mí era ganancia ahora es pérdida, lo que para mí antes era prioritario ahora esa prioridad lo ocupa otra Persona.

La vida cristiana conlleva una nueva mentalidad y si no entramos en la mentalidad de Cristo nuestra conversión no tendrá fuerza. Es mucho más importante cambiar nuestro modo de pensar que cambiar solo nuestros comportamientos. Por esto mismo no duran nuestros buenos propósitos. “Si no vives como piensas, terminarás pensando como vives”. Sin la convicción de que tener a Cristo es lo mejor, y con Él, quien pierde, gana, y de que los últimos son los primeros, nuestros comportamientos no se sostendrán. Serán como la semilla plantada entre piedras y zarzas, que por falta de raíz o por las seducciones del mundo, la semilla se seca y no da fruto.

Hemos insistido en que la conversión es un “cambio”. Se habla siempre de la necesidad del “cambio”. Cambio es una palabra talismán, igual

¹² Cf. Oficio de lecturas del martes de la semana XII del tiempo ordinario.

que “progresista”. El asunto es hacia dónde cambiamos y hacia donde progresamos.

Pero debemos profundizar más en el sentido de la conversión. Si hemos estado afirmando reiterativamente que la gravedad del pecado y la esencia de la maldad del pecado es el rechazo del amor paternal de Dios manifestado en Cristo, la conversión cristiana no es solamente un cambio de modo de pensar, sino que ese cambio de modo de pensar tiene una razón, un por qué más profundo. La conversión cristiana, que, por supuesto, conlleva un cambio en el modo de pensar, tiene siempre un profundo sentido personal.

Por tanto, convertirnos no es sola y simplemente cambiar, sino que es volver al amor del Padre. Lo más genuino de la conversión es esta vuelta al trato personal, íntimo y cercano con Dios¹³. Si a un drogadicto le sacamos

¹³ M. I. RUPNIK, *Le abrazó y le besó*, PPC, Madrid 1997 [actualmente, en: BAC, Madrid 2016], 53ss: “En la parábola (del hijo pródigo) se subraya que el punto más delicado del itinerario espiritual es lo que sucede en el corazón del hijo cuando empieza a sentir en sí mismo nostalgia de las cosas de casa. Puede ser que se trate sólo de la nostalgia por alguien que le dé de comer y que se decida a volver a casa más por la comida que por el padre. De hecho, vuelve a casa con la idea de ser siervo. Parece un gesto que hace porque se ha arrepentido, porque se reconoce indigno de seguir siendo hijo. Pero, en realidad, está todavía a mitad de camino y está cayendo en la última tentación que se encuentra en el itinerario de la conversión. Cuando la persona se descubre en el pecado, corre el riesgo de imponerse ella sola las penas y los castigos. Normalmente esto sucede o bajo una apariencia de humildad o basándose en una presunta justicia. La persona decide reparar, recuperarse a sí misma con una “multa”, con una penitencia. Puede decir: de ahora en adelante ya no haré más estas cosas. O bien: de ahora en adelante haré así y así. O incluso: me ofrezco para una misión difícil, quiero ir lejos y hacer todo al revés de cómo lo he hecho hasta ahora, nunca más cometeré estos pecados. Con esta disposición, se hacen propósitos sacrosantos, uno se vuelve humilde, pequeño, bueno, dispuesto a elegir siempre los últimos puestos. Pero en todo esto se esconde una gran tentación, que consiste en quedar anclado en el propio mundo, no salir de sí mismo, no cruzar los confines del propio yo. No se entra en el amor, sino que se queda encerrado en la propia mentalidad, prisionero del propio modo de pensar. Se proyectan en la pantalla de la propia razón proclamas grandes y santas, pero es el propio “Yo” afirmativo el que lo gobierna todo. Entrar realmente en uno mismo quiere decir entrar en el amor, encontrarse ante el Otro que nos ama, reconocerlo en una comunicación que nos introduce en una relación auténtica, en una actitud de confiar en él. Entrar en uno mismo significa entrar en el corazón, descubrir el corazón y encontrarse ante un Padre misericordioso que no traiciona, sino que nos mira con un amor perenne. (...)

La última tentación trata de hacernos permanecer ateos, de no dejarnos entrar en la dimensión auténticamente religiosa. Trata de sustituir la fe como realidad relacional por una fe entendida como ética, idea del bien, como un obrar según deseos piadosos y devotos. Pero creer es reconocer al Otro, es un éxtasis de amor de persona a Persona”.

de la droga, y le sumergimos en la sociedad de consumo, volviendo a un trabajo respetable, y vive buscando el afán del dinero y el lujo, no se ha convertido. En todo caso ha salido de una esclavitud mal vista, para entrar en otra esclavitud bien vista y valorada, pero sigue viviendo esclavizado. Un pecador no se convierte cuando sale de un pecado para sumergirse en otro. Puede salir de un pecado que socialmente está mal visto y se sumerge en otro que la sociedad no ve mal. Un pecador se convierte cuando se encuentra con Cristo y su vida se centra y se fundamenta en Cristo, y abandona todo pecado. La conversión conlleva aquella afirmación de la regla de San Benito de “no anteponer nada a Cristo”.

La conversión no consiste sólo y, primeramente, en ser mejor persona, sino en establecernos en el amor esponsal de Cristo que como consecuencia nos hará siempre ser mejores personas. Trastocar el medio por el fin es muy dañino y peligroso, aunque al principio no se note la diferencia. El placer es un medio en la comida, pero cuando en la comida se busca directamente el placer de comer dejando a un lado el fin que es alimentarse, nos despersonalizamos y embrutecemos. El cambio de vida que provoca la conversión es una consecuencia de volver al Padre, no es el fin de la conversión.

Si no presentamos la conversión con esta hondura y radicalidad nos podemos quedar en tratar de llevar a la gente a vivir unos “valores” impersonales que no serán nunca capaces de establecer una vida madura, porque una vida siempre se construye y se establece en el encuentro con Cristo, que ha muerto y ha resucitado por cada uno de nosotros, no en el encuentro con unos “valores”. Si antes hemos comentado que no se peca contra las virtudes, sino contra Jesucristo, no se puede establecer el fundamento de una vida en unos “valores” impersonales, sino en la persona viva de Jesucristo, que en esto consiste la conversión¹⁴.

Otro aspecto a profundizar en el tema de la conversión es que se ha insistido mucho en que convertirse es cambiar el fin de nuestra vida, la razón

¹⁴ ¿Conocen la película “El tercer milagro” (*The Third Miracle*, 1999) de la directora polaca Agnieszka Holland? Basada en hechos reales, cuenta la historia de un sacerdote católico, experto en desenmascarar fraudes en el campo de la piedad popular, vive una profunda crisis de fe, y en cierta ocasión una joven escéptica le dice que ser católico es algo muy fácil, puedes hacer todo lo que quieras y luego vas y se lo cuentas a un cura y ya está todo arreglado. Al final, “Dios nunca desaprovecha milagros”.

de nuestro vivir. Es cierto que dirá San Pablo: “lo que para mí era ganancia, ahora es pérdida” (Flp 3,7). Yo buscaba mi comodidad, mi placer, mi fortuna, mi fama, y ahora busco el amor de Cristo, su amistad y el bien de mis hermanos. Pero la conversión no conlleva solamente un cambio en el fin de mi vida, la finalidad de mi existencia, sino que la conversión conlleva un cambio en el principio de operaciones de mi actuar. Convertirse significa que muero a mí mismo, muero a mi hombre viejo y dejo al Espíritu Santo que sea el principio de operaciones de mí pensar, juzgar y actuar.

Ya no planteo las cosas como qué tengo que hacer para agradar a Dios, sino que en cada momento le pregunto a Cristo: “que quieres que hagamos Tú y yo”. Mi vivir y mi actuar es dejar al Espíritu Santo que viva en mí, es secundar las inspiraciones del Espíritu Santo. La vida de un cristiano es vida de Cristo con nosotros.

Si tomamos un ejemplo gráfico podemos ver nuestra vida como conducir un coche, en el cual nosotros lo dirigimos y vamos a dónde queremos. Puedo dejar entrar en el coche a Jesucristo y se sienta a mi lado y Él me dice a dónde hay que ir y por dónde, pero sigo conduciendo yo. La conversión total, y esto es una tarea de toda la vida, es dejar a Cristo que se siente en el lugar del conductor y que Él dirija el coche, ponga la velocidad que Él quiera y me lleve a donde Él quiera, por donde Él quiera.

Convertirnos es dejar nuestra vida en manos de Cristo, es caminar no sólo al lado del Señor, sino dejar que Él viva en mí, y yo adherirme libremente a sus inspiraciones.

Para convertirnos es necesario que nos demos cuenta y reconozcamos que somos pecadores. Una persona que no se sabe enferma no va al médico. Uno puede tener una enfermedad gravísima y mortal, pero si no se reconoce enfermo, no se le puede curar. El problema del mundo actual es que no se reconoce pecador, no se sabe enfermo, no experimenta la necesidad de ser curado de un mal que lo está destruyendo. S. Juan Pablo II nos dirá que no basta para ser salvado reconocer que en el mundo hay mucho pecado y que está todo muy mal, es necesario que uno sea consciente de que yo soy pecador¹⁵. Soy pecador y además no soy capaz de salir de esta situación de pecado con mis solas fuerzas.

¹⁵ Cf. RP 31c.

D. José Rivera, un sacerdote que ya es Venerable, de la diócesis de Toledo, hablaba de este asunto afirmando: “Del pecado no hay salida, hay sacada”. Tenemos que ser rescatados de la situación de pecado, de la cual el hombre nunca puede salir con sus solas fuerzas.

Por eso es necesario que reconozcamos nuestro pecado y reconozcamos nuestra incapacidad de salir de esta situación. Esta postura requiere una humildad sincera¹⁶.

El reconocimiento de que somos criaturas, tema constante en la predicación y en la teología de Benedicto XVI, y además criaturas rebeldes, es necesario para poder entrar en camino de conversión. Reconocer nuestro pecado nos llevará a reconocer el señorío de Cristo y su amor misericordioso sobre cada uno de nosotros. La humildad es el escalón primero y necesario para entrar en un camino de conversión.

La conversión no es un instante puntual, en la vida, es un modo de vivir. Ciertamente hay un punto de inflexión en la vida que lo denominamos como el momento de nuestra conversión, como el encuentro de San Pablo con Cristo en el camino de Damasco, pero la conversión es un estado permanente de vivir. Vivimos en una conversión continua. En la vida de los santos se nos habla de una primera conversión, y de una segunda conversión. Hay hitos y momentos claves en nuestra vida que recordamos como puntos de inflexión que provocaron unos planteamientos más hondos, serios y profundos en nuestra vida, pero la conversión es un dinamismo continuo en nuestra vida, hasta el punto de que, si no avanzamos en nuestro morir a nosotros mismos para que Cristo lo sea todo en nosotros, terminamos retrocediendo. La presencia de Cristo nos va invadiendo y tiene que ir rompiendo nuestras seguridades que nos impiden avanzar en el camino de la

¹⁶ D. BARSOTTI, *Introducción al Breviario*, Sígueme, Salamanca 1967, 44: “No es Dios quien nos ha hecho pecar, pero Él ha permitido nuestro pecado para que no nos considerásemos santos y no nos cerrásemos satisfechos en nosotros mismos. Creernos buenos es tremendamente peligroso. Creerse buenos es ya una especie de maldición para el cristiano. Esta es la tentación que ronda el alma, el encerrarse en sí en la posesión de una perfección moral. En el orden concreto humano, la santidad se edifica ordinariamente sobre el sentimiento de nuestro pecado, cimentada en el reconocimiento de nuestra miseria. Sólo los pecadores podrán salvarse, sólo en la medida en que nos sintamos pecadores seremos también redimidos, pues en la medida en que nos sintamos pecadores no nos cerraremos sobre nosotros mismos, sino que nos abriremos a Dios y tenderemos a una santidad que no poseemos y que solamente podemos implorar, esperar y aceptar de Dios”.

santidad. La gracia tiene que invadir nuestros pensamientos, nuestros impulsos, nuestros deseos, nuestra imaginación, toda nuestra psicología, para que sea totalmente de Cristo. Por eso la conversión es un proceso que dura toda la vida.

Frenarnos en el camino de la conversión es caer en la mediocridad. Tenemos que reconocer que el peor enemigo en el camino de la conversión no es una caída momentánea en un pecado mortal, sino que el peor enemigo de la conversión es la mediocridad consentida y justificada. Si alguien cae en un pecado mortal, esto es muy grave, pero si vive con amor a Cristo y se arrepiente sinceramente con prontitud, esa caída le ayudará a ser humilde, le servirá para reconocer la necesidad que tiene de Cristo, y el mucho amor que Cristo le tiene, entonces buscará salir pronto de esa situación y provocará en él, amar más a Cristo. Cuando nos instalamos en una “vida buena”, pero hemos perdido la tensión de la búsqueda de la santidad y hemos perdido el fervor de poner las cosas de Dios en primer lugar, “no anteponer nada a Cristo”, cuando pensamos que no hay que exagerar y que “tampoco es necesario tanto”, la mediocridad nos domina y perdemos el dinamismo de la conversión. Es más dañina a la Iglesia una mediocridad consentida e instalada, que una caída esporádica en el pecado. Incluso escandaliza más la mediocridad, aunque parezca que no, porque terminamos acostumbrándonos a ella, y termina pareciéndonos normal una vida mediocre.

Estamos dañados todos e infectados por la fuerza de una “pedagogía activa”. Pretendemos conseguir todo con nuestro esfuerzo y nuestra entrega. Se nos invita constantemente: “si tienes un sueño, lucha por él”. Torturamos a la naturaleza para que nos revele sus secretos y terminamos violando hasta la vida humana para adueñarnos de sus secretos y tratamos de dominar el origen de la vida.

Convertirnos es “aprender a recibir”, aprender a acoger. Es muy esclarecedor que Viktor Frankl en su libro *Ante el vacío existencial*, nos explica que la gran crisis del hombre actual es que ha perdido el sentido de la vida, de la existencia, y recalca varias veces que “el sentido de la vida no puede darse, sino que debe descubrirse”, “el sentido de la vida debe descubrirse, pero no puede inventarse”. En definitiva, el sentido de la vida no lo crea el hombre, sino que lo descubre, lo recibe como dado por Otro.

Convertirnos es vaciarnos de nosotros mismos para que Cristo pueda ser quien gobierne nuestra vida. Viktor Frankl recalcará que cuanto más se trasciende el hombre a sí mismo, más se humaniza. El hombre llega a ser él mismo cuando apunta, por encima de sí mismo, hacia algo que no es él mismo, a cuyo encuentro vamos con amor. El hombre sólo se realiza a sí mismo en la medida en que se olvida de sí mismo¹⁷. Y nosotros sabemos que ese pasarse por alto a sí mismo y entregarse en el servicio en el amor a una persona, que es dónde se realiza uno a sí mismo, no puede ser otra persona sino Cristo.

Martin Luther King afirma: “es preciso estar dispuesto a morir, antes de empezar a vivir”, y Benedicto XVI ratifica: “donde no existe motivo por el cual valga la pena morir, allí tampoco la vida vale la pena”.

La verdad no la conquistamos, no la dominamos, sino que la recibimos, la acogemos. Nos falta actitud contemplativa para poder acoger y ser fecundados por una verdad que es más grande que nosotros y de la cual nos tenemos que hacer servidores y colaboradores.

Convertirnos es dejar de ser los dueños de nuestra vida para experimentar realmente que mío es a quien yo pertenezco. Ésta es la auténtica conversión. Todo lo demás son medias verdades que a veces son más peligrosas que las mentiras descaradas.

III. A TRAVÉS DEL ASOMBRO DEL PERDÓN

El tema del perdón después de la segunda guerra mundial y el holocausto se ha estudiado mucho desde el punto de vista filosófico y antropológico: el sentido de la culpa, el proceso psicológico del culpable, la experiencia de la víctima, la posibilidad de perdonarse uno a sí mismo...

Con los genocidios de Ruanda y Bosnia se ha vuelto a tratar el proceso del perdón y de la reconciliación de una sociedad o una etnia.

¹⁷ V.E. FRANKL, *Ante el vacío existencial*, 17: “... en todo momento el ser humano apunta, por encima de sí mismo, hacia algo que no es él mismo, hacia algo o hacia un sentido que hay que cumplir, o hacia otro ser humano, a cuyo encuentro vamos con amor. En el servicio a una causa o en el amor a una persona, se realiza el hombre a sí mismo. Cuanto más sale al encuentro de su tarea, cuanto más se entrega a su compañero, tanto más es él mismo hombre, y tanto más es sí mismo. Así pues, propiamente hablando sólo puede realizarse a sí mismo en la medida en que se olvida de sí mismo, en que se pasa por alto a sí mismo”.

La situación actual de tantas madres que abortan a sus hijos en su vientre, y dejan en sus vidas las secuelas de este trauma llevan a afrontar también con asiduidad el tema del perdón.

Todas estas situaciones nos empujan a afrontar el tema del perdón, pero creo que siempre se enfrenta desde una perspectiva demasiado psicológica y antropológica.

Hay un libro que me impresionó bastante cuando lo leí, se titula *Los límites del perdón*¹⁸, de Simon Wiesenthal (+2005). Tiene dos partes. La primera parte cuenta una situación que le sucedió a él, estando en un campo de concentración, y a esa primera parte lo titula “El girasol”. Un día, mientras estaba recluido en un campo de concentración alemán, Simon Wiesenthal fue conducido desde su puesto de trabajo hasta el lecho de un miembro de las SS que estaba a punto de morir. Atormentado por los crímenes en los que había participado, el soldado quería confesarse y obtener la absolución de labios de un judío. Este extraño encuentro y el dilema moral que le produjo desencadenó una serie de cuestiones morales sobre la posibilidad y los límites del perdón. Veinticinco años después, Wiesenthal preguntó a un grupo de famosos intelectuales qué hubieran hecho en su lugar. Una vez recopiladas todas las respuestas en un volumen, éste se convirtió en un clásico de la literatura sobre el Holocausto y en una piedra de toque del debate moral entre las distintas religiones.

Como digo hay mucho escrito sobre el perdón desde el punto de vista psicológico y antropológico. A mí me ha parecido más interesante ahondar y presentar el misterio del perdón desde un punto de vista totalmente teológico, porque creo que sólo se puede comprender de verdad el tema del perdón desde la mirada de Dios. Solamente dejándonos sumergir en el perdón que Dios nos da, podremos iluminar de verdad el misterio del perdón.

Sólo Dios puede perdonar los pecados y restablecer los lazos que el pecador ha roto. Solamente Dios puede volver a colocar al hombre en la situación de inocencia, de modo que no se le puedan imputar sus pecados.

En el Antiguo Testamento queda claro que Dios no puede jamás dejar de amar a los hombres que ha creado: “¿Puede una madre olvidar al niño que amamanta, no tener compasión del hijo de sus entrañas? Pues, aunque

¹⁸ S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón: Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Paidós, 1998.

ella se olvidara, yo no te olvidaré” (Is 49, 15). Queda claro en todo el A.T. como Dios siempre tiene misericordia de su Pueblo.

Entre los hombres perdonar es no tener en cuenta el mal que se nos ha hecho, tratar al que nos ha ofendido sin considerar el daño que nos ha infringido, pero al perdonar no podemos restaurar el mal ocasionado, ni restaurar la situación original. Perdonar, para Dios, no consiste en simular ignorar el mal, hacer como si no existiese, sino vencerlo, aniquilarlo. Se trata de un verdadero perdón del pecado, de la falta, considerada en sí misma, a la cual Dios disipa como se disipa una nube, una niebla (Is 44,22), la quita de en medio (Miq 7,18; Zac 3,5), borra (Sal 51,3; Is 43,25), blanquea al pecador (Is 1,18), lo lava (Sal 51,4), lo purifica (Jer 33,8; Ez 36,25), lo cura (Jer 33,6), creando en él un corazón nuevo, un espíritu nuevo (Ez 36,26; Sal 51, 12).

La doctrina veterotestamentaria sobre el perdón alcanza en Isaías 52, 13-53,12 (cuarto cántico del Siervo de Yahvé) y Zac 12,10¹⁹, su punto culminante con la idea de los padecimientos expiatorios. Tanto el “Siervo de Yahvé”, como el “Traspasado” mueven con su expiación a Dios a perdonar. El A.T. considera como motivo especial para el perdón, el amor misericordioso de Dios. Yahvé “no quiere la muerte del pecador, sino que cambie de conducta y que viva” (Ez 33,11). Dios quiere perdonar porque es “justo” y porque puede “justificar”, “hacer justo al hombre”. Dios perdona porque siempre permanece fiel a la Alianza. La Alianza que Dios establece siempre con su pueblo es una Alianza “unilateral”, es Dios quien se compromete más allá de la respuesta del hombre.

Con Jesucristo toda la verdad del A.T. alcanza una nueva plenitud. Hay un pasaje del N.T. donde queda patente toda la novedad del perdón de Dios. Cuando llevan a Jesucristo a aquel paralítico, que por el aluvión de gente lo tienen que descolgar desde el techo, Jesucristo viendo la fe que tenían le dice al paralítico: “hijo tus pecados están perdonados”²⁰. Los fariseos al escuchar esto pensaron: “este hombre blasfema”, porque bien sabían ellos que sólo Dios puede perdonar pecados. Jesucristo conoce sus

¹⁹ “Derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de perdón y de oración, y volverán sus ojos hacia mí, al que traspasaron. Le harán duelo como de hijo único, lo llorarán como se llora al primogénito”.

²⁰ Cf. Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26.

pensamientos, pero no los desdice, al contrario, se ratifica en esta afirmación. Ciertamente solamente Dios puede perdonar pecados, pero para que se den cuenta de quién es Él, y para que comprendan que quien puede curar a un parálítico, también puede perdonar los pecados porque el Padre y Él son uno, hace el milagro como signo de su poder sobre el pecado.

El perdón que Cristo nos ha alcanzado es un perdón que nos devuelve todas las gracias que deberíamos haber recibido si nunca nos hubiéramos alejado de la amistad del Señor. El perdón de Cristo es un perdón creador. Más aún, se nos devuelven todas las gracias que deberíamos haber recibido si siempre hubiéramos sido fieles al Señor y se nos añade además las gracias nuevas del perdón. Per-donar es volver a entregar el don perdido, y además el prefijo “per” indica abundancia, es decir, con el perdón se nos da todavía más, porque se nos da el don rechazado y la gracia nueva del perdón. San Pablo aludirá a este asunto cuando en la carta a los Romanos diga: “La Ley, en verdad intervino para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia [...] ¿qué diremos, pues? ¿Qué debemos permanecer en el pecado para que la gracia se multiplique? ¡De ningún modo!” (5,20-6,2).

Aquí se da una gran distinción en la teoría de la justificación entre la teología protestante y la teología católica. La teología católica reconoce que el perdón de Jesucristo es una auténtica regeneración, es un renacer de nuevo aniquilando en nosotros todo resto de pecado, mientras que, en la teología protestante, nosotros seguimos siendo pecadores, lo que sucede es que Dios no mira, ni tiene en cuenta nuestra situación de pecado. Para la teología protestante el hombre siempre estará corrompido, la justificación no nos hace totalmente inocentes, no nos renueva en el ser, de modo que en el cielo seguiremos siendo pecadores, pero Dios no nos lo tiene en cuenta, es como si Dios metiera nuestros pecados debajo de una alfombra para no verlos y no tenerlos en cuenta. Esto es la mayor contradicción porque el cielo no es un lugar sino un modo de ser, de existir. Es imposible que estemos en Dios sin compartir su justicia y su santidad, su belleza y bondad.

Jesucristo perdona realmente los pecados. Pero no puede sin más declarar inocente a uno que realmente es culpable. El pecado tiene que ser reparado. Benedicto XVI en su viaje a Portugal en el año 2010 comentó en el avión: “La Iglesia tiene una necesidad profunda de reaprender la

penitencia, aceptar la purificación, aprender el perdón, pero también la necesidad de justicia. El perdón no sustituye a la justicia”.

En la Carta a los Hebreos se afirma: “sin derramamiento de sangre no hay perdón de los pecados” (9,22). En la sangre, para un judío, está la vida, y si el pecado es matar la vida, solamente otra vida más potente será capaz de devolver la vida. Pero la sangre, capaz de darle vida a lo que está muerto, es sólo la sangre de Cristo.

Es necesario “satisfacer”, restaurar la situación original, para que el perdón pueda tener vigencia y validez. La satisfacción designa la prestación que se ofrece a Dios para obtener la extinción de la deuda contraída con el pecado. Ha sido necesaria la muerte de Cristo en la cruz para alcanzar la reparación de todos los pecados de los hombres. El perdón “requiere” esta entrega, por eso el pecado no es nunca algo baladí²¹.

Pero nos podemos preguntar: ¿qué justicia existe dónde el justo muere en lugar del culpable y el culpable recibe en cambio la bendición que corresponde al justo?

Esta es la justicia de Dios que siempre nos rompe y nos sorprende. La justicia de Dios es de otro género, profundamente distinta a la humana, es una justicia que es vencida por el amor, pero no aniquila la justicia, sino que la incorpora a su fuerza²².

²¹ Cf. G. MÜLLER, “Lo que implica decir: «Yo te absuelvo»”, en FIRST THINGS (2017), en: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2017/12/what-does-it-mean-to-say-i-absolve-you>.

²² En su “Mensaje para la Cuaresma” del año 2010, Benedicto XVI nos dice: “¿Cuál es, pues, la justicia de Cristo? Es, ante todo, la justicia que viene de la gracia, donde no es el hombre que repara, se cura a sí mismo y a los demás. El hecho de que la “propiciación” tenga lugar en la “sangre” de Jesús significa que no son los sacrificios del hombre los que le libran del peso de las culpas, sino el gesto del amor de Dios que se abre hasta el extremo, hasta aceptar en sí mismo la “maldición” que corresponde al hombre, a fin de transmitirle en cambio la “bendición” que corresponde a Dios (cf. *Gál* 3,13-14). Pero esto suscita en seguida una objeción: ¿qué justicia existe dónde el justo muere en lugar del culpable y el culpable recibe en cambio la bendición que corresponde al justo? ¿Cada uno no recibe de este modo lo contrario de “lo suyo”? En realidad, aquí se manifiesta la justicia divina, profundamente distinta de la humana. Dios ha pagado por nosotros en su Hijo el precio del rescate, un precio verdaderamente exorbitante. Frente a la justicia de la Cruz, el hombre se puede rebelar, porque pone de manifiesto que el hombre no es un ser autárquico, sino que necesita de Otro para ser plenamente él mismo. Convertirse a Cristo, creer en el Evangelio, significa precisamente esto: salir de la ilusión de la autosuficiencia para descubrir y aceptar la propia indigencia, indigencia de los demás y de Dios, exigencia de su perdón y de su amistad.

El misterio del amor de Cristo se nos revela de un modo excepcional en el misterio de la cruz. Cristo se ha identificado de tal modo con cada uno de nosotros que ha cargado con nuestros pecados como si fueran suyos. La Palabra de Dios lo ratifica: “Al que no conocía el pecado, lo hizo pecado en favor nuestro, para que nosotros llegáramos a ser justicia de Dios en él” (2Cor 5,21).

La cruz de Cristo es este encuentro de la justicia divina y el amor infinito de Dios por el hombre, un amor apasionado por cada hombre, que es a la vez un amor que perdona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia. Aquí nos desborda el misterio de la cruz: Dios ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor”²³.

La satisfacción, la reparación, está concebida al mismo tiempo como obra de justicia y obra de gracia, por el hecho de que Cristo satisface por nosotros, aun estando Él mismo exento de pecado.²⁴

El mismo Benedicto XVI salvará la gran dificultad que el pensamiento humano pone constantemente a este planteamiento, de la expiación de Cristo: “Tantas veces se dice: ¿Acaso no es un Dios cruel el que exige una expiación infinita? ¿No es una idea indigna de Dios? ¿No debemos quizás,

Se entiende, entonces, como la fe no es un hecho natural, cómodo, obvio: hace falta humildad para aceptar tener necesidad de Otro que me libere de lo «mío», para darme gratuitamente lo «suyo». Esto sucede especialmente en los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía. Gracias a la acción de Cristo, nosotros podemos entrar en la justicia «más grande», que es la del amor (cf. Rom 13,8-10), la justicia de quien en cualquier caso se siente siempre más deudor que acreedor, porque ha recibido más de lo que podía esperar”, en: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20091030_lent-2010.html.

²³ *Deus caritas est* (25/12/2005), 10.

²⁴ BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret II*, Encuentro, 158: “Dios no puede simplemente ignorar toda la desobediencia de los hombres, todo el mal de la historia, no puede tratarlo como algo irrelevante e insignificante. Esta especie de “misericordia” y “perdón incondicional” sería esa “gracia a bajo precio” contra la que protestó con razón Dietrich Bonhoeffer ante el abismo del mal de su tiempo. La injusticia, el mal como realidad concreta, no se puede ignorar sin más, dejarlo estar. Se debe acabar con él, vencerlo. Sólo esto es verdadera misericordia. Y que ahora lo haga Dios, puesto que los hombres no son capaces de hacerlo, muestra la bondad “incondicional” divina, una bondad que no puede estar en contradicción con la verdad y la correspondiente justicia”.

en defensa de la pureza de la imagen de Dios, renunciar a la idea de expiación? En la presentación de Jesús como hilasterion (propiciatorio) se puede ver cómo el perdón real que se produce partiendo de la cruz tiene lugar precisamente de manera inversa. La realidad del mal, de la injusticia que deteriora el mundo y contamina a la vez la imagen de Dios, es una realidad que existe, y por culpa nuestra. No puede ser simplemente ignorada, tiene que ser eliminada. Ahora bien, no es que un Dios cruel exija algo infinito. Es justo lo contrario: Dios mismo se pone como lugar de reconciliación y, en su Hijo, toma el sufrimiento sobre sí mismo. Dios mismo introduce en el mundo como don su infinita pureza. Dios mismo “bebe el cáliz” de todo lo que es terrible, y restablece así el derecho mediante la grandeza de su amor, que a través del sufrimiento transforma la oscuridad”²⁵.

Dios Padre ama al hombre y lo crea por amor. Incluso después de su pecado Dios Padre lo sigue amando. El hombre pecador después de su pecado no puede acercarse a Dios porque le da vergüenza²⁶, se sabe indigno de estar en su presencia. Cristo carga con el pecado del hombre, repara su justicia y su inocencia original para hacer al hombre digno de estar junto a Dios. Es precisamente como Hijo inocente y grato a los ojos del Padre como Jesús sufrió representando a la humanidad. Asumiendo las secuelas del pecado de los hombres, agrada al Padre: “Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida...” (Jn 10, 17). Cristo no paga al Padre colérico, una deuda que le debe, sino que restaura la esencia del ser humano que el mismo hombre ha roto con su pecado. De este modo, restaurando su dignidad hace comparecer al hombre ante Dios Padre, de modo que el hombre se siente “digno” de estar en su presencia²⁷.

²⁵ IB., 270: “En la pasión de Jesús toda la suciedad del mundo entra en contacto con el inmensamente Puro, con el alma de Jesucristo y, así, con el Hijo de Dios mismo. Si lo habitual es que aquello que es impuro contagie y contamine con el contacto lo que es puro, aquí tenemos lo contrario: allí donde el mundo, con toda su injusticia y con sus crueldades que lo contaminan, entra en contacto con el inmensamente Puro, Él, el Puro, se revela al mismo tiempo como el más fuerte”.

²⁶ Recuérdese lo que decía el Papa Francisco en su Homilía del 25/10/2013: “La gracia de la vergüenza es la que experimentamos cuando confesamos a Dios nuestro pecado y lo hacemos hablando «cara a cara» con el sacerdote, «nuestro hermano». Y no pensando en dirigirnos directamente a Dios, como si fuera «confesarse por e-mail»” (*L’Osservatore Romano*, ed. sem. en lengua española, n. 44, 1/11/2013).

²⁷ Cf. Mt 22, donde aparece aquel invitado que accedió al banquete de bodas sin traje de fiesta. No es que no te dejen entrar, es que si entras en un sitio y te das cuenta de que no

El sacrificio de Cristo no es aplacar la “cólera divina”²⁸, aunque ciertamente el pecado del hombre ha ofendido la grandeza y la soberanía de Dios, sino que lo que más le duele a Dios Padre es que el hombre ha perdido su propia dignidad. El hombre se da cuenta que no es digno de estar con Dios, pero reconoce que su felicidad es estar con Dios. No tiene mucho sentido considerar que Cristo tiene que aplacar y serenar a un Dios que está ofendido e irritado por el pecado del hombre, cuando es el mismo Padre quien toma la iniciativa para restaurar la dignidad del hombre, entregando a su propio Hijo: “Tanto amó Dios al Mundo que entregó a su propio Hijo” (Jn 3,16). “Ser justo” es para Dios “justificar”, “hacer justo”. Dios Padre muestra su justicia comunicando su santidad (su justicia) a los hombres, esto es haciéndoles pasar del estado de pecado al estado de santidad (de justicia), haciendo al hombre “digno” de Dios, semejante a su ser. La justicia no se opone al amor, no le limita, es comunicación de salvación y de santidad a los pecadores.

El perdón es siempre un don libre y gracioso de Dios. Pero para recibir el perdón por parte del pecador se requieren unas disposiciones “necesarias”, “ontológicas”, no meras condiciones convencionales para que ese perdón tenga la eficacia de justificar al pecador y devolverle su inocencia. La pena impuesta al pecador es una acción paternal que debe mover al pecador a ofrecer por su parte los requisitos necesarios para que se pueda acoger el perdón.

El perdón por parte de Dios siempre es ofrecido, por parte del hombre, si no se pone en las disposiciones de recibirlo, se incapacita para ser perdonado.

Para recibir el perdón es necesaria la contrición. La contrición conlleva el arrepentimiento y el propósito de enmienda. La contrición es el dolor del alma por el pecado cometido con la intención de no volver a pecar. El pecador debe reconocer su pecado y confesarse pecador delante de Dios,

estás vestido adecuadamente, te sientes indigno. La Pascua de Cristo me hace digno, me da derechos porque transforma la fuente de mis acciones, me convierte y perdona.

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *La luz de la palabra*, Encuentro, 104: “¿Qué es la cólera de Dios? Es el efecto que el hombre que actúa sin amor produce en el amor infinito de Dios. O lo que es lo mismo: el efecto que el amor de Dios produce en el hombre que obra sin amor”.

para así poder recibir la purificación. Sin arrepentimiento por parte del pecador no se puede recibir la regeneración que nos ofrece el perdón de Dios.

Pero nadie puede hacer un acto de contrición sin la gracia de Dios. El perdón es el lugar privilegiado en el que tenemos que reconocer que la iniciativa la tiene siempre el Señor con nosotros. Nuestra libertad es recibir siempre la oferta de su amor que siempre es ofrecido generosa y gratuitamente.

Nuestra contrición requiere la libre confesión de nuestro pecado. Confesar nuestro pecado es reconocer, frente al amor misericordioso de Dios que somos pecadores, que no podemos reparar nosotros mismos nuestros pecados y, por tanto, confesamos que sólo Cristo nos salva. Este es el momento de la confesión de nuestros pecados en el momento del sacramento de la reconciliación.

Todo pecado en esta tierra se puede perdonar. Aquí está lo deslumbrante del amor de Cristo y el escándalo que el mundo experimenta ante este perdón de Dios. Solamente la blasfemia contra el Espíritu Santo no se puede perdonar, pero precisamente no se puede perdonar porque el pecador no quiere reconocer su pecado, ni arrepentirse del mismo, no dejarse levantar por Cristo de su miseria. Cristo respeta siempre la libertad del hombre y aquel que, ofrecido el perdón por parte de Cristo, si no se deja limpiar y purificar por Él, permanecerá en su pecado, y esto le hará incapaz de gozar eternamente de su amor.

La satisfacción que nosotros ofrecemos por nuestros pecados no es otra cosa sino incorporarnos a la ofrenda de Cristo. Si somos hechos miembros del Cuerpo Místico de Cristo, es Cristo quien ha satisfecho por nuestros pecados, pero su amor es tan grande que nos incorpora a su misterio de redención, nos capacita, por la unión con él, a participar en la redención del mundo, “así completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo, en favor de su cuerpo que es la Iglesia.” (Col 1,24)

Hemos visto entonces que los actos que se requieren para recibir el perdón de los pecados no son meros requisitos o condiciones, sino que son actitudes vitales y personales, necesarias e incondicionales, para poder recibir el perdón de nuestros pecados.

S. Juan Pablo II nos recordará siempre: “Cada confesionario es un lugar privilegiado y bendito desde el cual, canceladas las divisiones, nace

nuevo e incontaminado un hombre reconciliado, un mundo reconciliado”²⁹. Y añade Benedicto XVI: “Donde el pecado es vencido, donde se restablece la armonía del hombre con Dios, se produce la reconciliación de la creación”³⁰.

La confesión incluye el arrepentimiento, acto presente, por el pasado, pero que anticipa el futuro, el juicio de Dios. En el perdón hay algo eterno.

Desde esta consideración del perdón de Dios que es creativo, podemos entonces comprender que el perdón que ofrece un cristiano es participar en la capacidad de perdonar del mismo Jesucristo. Nuestro perdón también es creativo. Con nuestro perdón estamos dejando a Jesucristo actuar para que, a través nuestro, aquel que nos ofende reciba las gracias necesarias para que se arrepienta y pueda recibir el perdón de Dios. Con nuestro perdón, alcanzamos gracias dispositivas para que aquel que nos ofende, se disponga a reconocer su pecado y se deje reconciliar con Dios. También sucede esto con el perdón que nosotros recibimos de los demás.

A MODO DE CONCLUSIÓN

- Es necesario para que tengamos una revitalización de la fe, vivir la vida cristiana como un trato personal con las Personas divinas. El párrafo de Benedicto XVI en su primera encíclica, *Deus caritas est*, me parece tremendamente iluminador para los momentos en que vivimos: “*Hemos creído en el amor de Dios*: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna» (3,16)”³¹.

La Iglesia es divina y humana, es institución visible y fuerza del Espíritu Santo, pero corremos el peligro de quedarnos en lo que vemos y controlamos. Nos resulta muy fácil revisar los planes pastorales

²⁹ RP 31.

³⁰ BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, Encuentro, 51.

³¹ DCE, 1.

simplemente contabilizando el número de bautizos, de confirmaciones, de bodas, de primeras comuniones o el número de niños y jóvenes que van a colegios católicos, pero tendríamos también que pararnos a revisar personalmente, cuánto Espíritu Santo se ha derramado sobre nuestras comunidades cristianas. Debemos cuidar la institución, pero la institución de la Iglesia que es necesaria siempre tiene que estar vivificada por la fuerza del Espíritu Santo. Es necesario que ahondemos más en esta verdad y sea cada vez más lo primero.

- Solo podrá darse una auténtica reforma y revitalización de la fe, si vivimos la vida cristiana con radicalidad. Vivir con radicalidad no es vivir con intransigencia o fanatismo, sino yendo a la raíz. No tener miedo a que nos estigmaticen porque queremos vivir la moral cristiana con totalidad y plenitud. Es necesario que cada día vivamos más la identidad cristiana, que nos identifiquemos más con Jesucristo, que se nos revela en la Iglesia. Se trata de vivir el Evangelio de tal modo que, viendo vivir a los cristianos, se pueda ver en ellos al mismo Cristo. Vivir con radicalidad, es vivir en la humildad de que no somos nosotros quienes conseguimos vivir la verdad del Evangelio, sino Cristo en nosotros.

La humildad significa también tolerancia. Pero tolerancia no quiere decir indiferencia. En efecto, respetar la fe de los que opinan de otra manera no significa identificarse con ella. No nos dejemos contaminar por la hipocresía de la sociedad en la que vivimos, que como no quiere aparecer intolerante, habla de tolerancia cero. No tener miedo a ser intolerantes con la mentira, con la corrupción, con la falsedad. Tenemos que amar al pecador y odiar y repudiar siempre el pecado. Equilibrio siempre difícil para el hombre, pero Dios lo puede todo. Vivir en la verdad sin dejar jamás margen a la postura de connivencia con el pecado. No pactar jamás con la mediocridad.

- Necesidad de plantear siempre cualquier plan pastoral desde la postura de una conversión continua. Necesidad de vivir en una actitud de “reforma” constante. Queremos cambiar el mundo sin cambiar nuestro corazón. Queremos que los problemas se solucionen, sin estar dispuestos a aportar nosotros nada. Queremos que todos los problemas económicos de la sociedad en la que vivimos se solucionen sin que nosotros perdamos poder adquisitivo. Yehuda Bacon, encerrado, cuando todavía era un niño, en el

campo de concentración de Auschwitz, nos refiere: “Cuando era niño, pensaba contar al mundo lo que había visto en Auschwitz, con la esperanza de que este mundo cambiara al fin. Pero el mundo no ha cambiado, el mundo no quería saber nada de Auschwitz. Sólo mucho más tarde he llegado a comprender el auténtico sentido del dolor. El sufrimiento tiene sentido si *tú mismo* te cambias en otro”³². Buscamos el cambio del mundo, de la sociedad, pero todo cambio comienza siempre por uno mismo. Tenemos ideas, planes y programas perfectamente diseñados, pero reconozcamos que casi nunca comenzamos nuestras tareas desde que es lo que tengo que cambiar yo en esta actividad, en esta tarea. Hablamos mucho de la misericordia y del perdón, pero no nos paramos a considerar que el perdón y la misericordia van siempre unidos a la conversión. Están intrínsecamente unidos, son inseparables.

³² V.E. FRANKL, *Ante el vacío existencial*, 20.

SIN EL DOMINGO NO PODEMOS VIVIR

**Antonio Prieto Lucena,
Vicario General y Profesor ETSP, Córdoba**

La afirmación “sin el domingo no podemos vivir” nos remite al año 304, cuando el emperador Diocleciano prohibió a los cristianos, bajo pena de muerte, poseer las Escrituras, reunirse el domingo para celebrar la Eucaristía y construir lugares para sus asambleas. En Abitinia, pequeña localidad de la actual Túnez, 49 cristianos fueron sorprendidos un domingo mientras, reunidos en la casa de Octavio Félix, celebraban la Eucaristía desafiando así las prohibiciones imperiales. Tras ser arrestados, fueron llevados a Cartago para ser interrogados por el procónsul Anulino.

El procónsul les preguntó por qué habían transgredido la orden del emperador. Un cierto Emérito respondió: “Sine dominico non possumus”, sin reunirnos en asamblea el domingo para celebrar la Eucaristía no podemos vivir. Nos faltarían las fuerzas para afrontar las dificultades diarias

y no sucumbir. Después de atroces torturas, los 49 mártires de Abitinia fueron asesinados¹.

La experiencia de los mártires de Abitinia nos hace reflexionar. Estamos viviendo una difícil situación, marcada por la pandemia del Covid-19. A causa del confinamiento, nos hemos visto obligados a restringir la participación en la Eucaristía. Era una medida necesaria para evitar los contagios, pero no ha estado exenta de una cierta polémica. Todos nos sorprendíamos al comprobar que no podíamos salir de casa para ir a Misa, y sí podíamos hacerlo para pasear al perro. Por la televisión pudimos ver el desalojo de algunos templos, por parte de las autoridades, porque la celebración de la Eucaristía, aún reducida la asistencia de público a la mínima expresión, estaba prohibida. Hemos vivido, con dolor, el fallecimiento de muchos hermanos nuestros, que partían hacia la Casa del Padre sin poderse despedir de sus familiares y sin el consuelo del Viático.

El presente artículo no pretende entrar en esta polémica. La alusión a los mártires de Abitinia no es una invitación a desobedecer las leyes, que parecen justas, de las autoridades legítimas. Si es traída a colación es porque, en el ambiente creado por esta perplejidad, para muchos ha surgido la pregunta: ¿Hasta qué punto podemos vivir sin la Eucaristía?

Durante el confinamiento se hablaba de las “profesiones esenciales”, cuyo ejercicio estaba legitimado para el funcionamiento mínimo de la sociedad. Entre ellas no se incluía el ejercicio del sacerdocio para celebrar la Eucaristía: ¿significa esto que podemos vivir sin Eucaristía? Durante las fases de la desescalada, hemos podido volver progresivamente a nuestras celebraciones habituales. Muchos católicos se han reencontrado con la Eucaristía, con verdadera emoción, valorando la Misa más que antes. Sin embargo, otros han perdido el hábito de asistir a la Eucaristía y piensan que es suficiente con verla en televisión o escucharla por la radio². ¿Hasta qué punto es fuerte nuestra fe en la Eucaristía? ¿Necesitamos los cristianos la

¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Misa de clausura del Congreso eucarístico italiano de Bari* (29.V.2005).

² Es lo que el Obispo emérito de San Cristóbal de las Casas, Mons. Felipe Arizmendi, ha llamado “sofalización de la Misa”: Cf. <https://es.catholic.net/op/articulos/75265/sofalicacion-de-la-misa.html#modal>.

Eucaristía tanto como los productos de los supermercados o las medicinas de las farmacias? A estas preguntas quiere responder la presente reflexión.

I. LA RECIPROCIDAD ENTRE FE Y SACRAMENTOS

Estos interrogantes se hacen más acuciantes cuando, recientemente, en diciembre de 2019, se ha publicado, con la aprobación del Santo Padre Francisco, un documento de la Comisión Teológica Internacional, que lleva por título: “La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental”. En este documento, La Comisión Teológica Internacional, que tiene como misión responder a las cuestiones teológicas más urgentes que inciden en la pastoral y en la vida de la Iglesia, antes de que se produjera la pandemia, ya diagnosticaba un peligroso alejamiento de los sacramentos, por parte de los católicos. O bien, un acercamiento a los sacramentos sin la fe necesaria, sin la fe que hace que los sacramentos sean verdaderos momentos de encuentro con Cristo y con su gracia salvadora³.

El documento de la Comisión Teológica Internacional viene a recordarnos que entre la fe y los sacramentos existe una reciprocidad, una circularidad, que no puede romperse. La eficacia de los sacramentos no tiene un carácter automático, es necesaria la fe del que los recibe. Al mismo tiempo que la recepción de los sacramentos afianza, sella, fortalece y enriquece la fe de quien se acerca a ellos.

Cuando Jesús curó a la hemorroisa, le dijo: “Hija, tu fe te ha salvado. Vete en paz y queda curada de la enfermedad”⁴. De esta manera, ponía de manifiesto la necesidad de la fe para que sus signos recibieran toda su eficacia. En sentido contrario, Jesús, en Nazaret, no hizo muchos milagros por la falta de fe de sus paisanos⁵, ni tampoco satisfizo a Herodes, que quería ver un milagro de Jesús por mera curiosidad⁶.

Para que los sacramentos sean realmente eficaces hace falta un contacto adecuado con la persona de Cristo, un contacto humilde,

³ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental* (2019) n. 1.

⁴ Mc 5,34.

⁵ Cf. Mt 13,58.

⁶ Cf. Lc 23,8.

suplicante, abierto al don. Hace falta la actitud de fe, como adhesión personal a Cristo, ya que los sacramentos son la prolongación en el tiempo de las obras de Cristo en su vida terrena. En los sacramentos se actualiza la fuerza sanadora que emana del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, para sanar la herida del pecado y recibir la vida nueva del Espíritu.

II. UNA RECIPROCIDAD EN CRISIS

El documento de la Comisión Teológica Internacional constata que, en nuestros días, la reciprocidad entre la fe y los sacramentos está en crisis por diversos motivos⁷. En primer lugar, por la crisis moderna de la metafísica. La metafísica otorga una gran confianza a la inteligencia humana para conocer a Dios a través de la creación. Para la metafísica, la creación es como un espejo, una imagen sacramental, del pensamiento de Dios. En nuestra cultura, esto ya no es así. El mundo no es una realidad ordenada por Dios, sino un caos de hechos, en el que priman el azar y la necesidad.

En detrimento del conocimiento metafísico, en nuestros días, el conocimiento científico-técnico se impone como modelo único⁸. Se trata de un conocimiento empírico, que se cierra a todo lo simbólico y sacramental. Esto es un empobrecimiento, ya que el método científico no agota todas las dimensiones del conocimiento humano. En concreto, el conocimiento científico es ciego para las dimensiones éticas y afectivas de la experiencia. Dimensiones, que, en cambio, están muy presentes en el conocimiento simbólico y sacramental.

Llama la atención que, en contraposición al método científico, la posmodernidad se ha descrito como la “civilización de la imagen” y de su poder emotivo. Sin embargo, se trata de una emotividad vacía de contenido, que no remite a ninguna realidad fuera de sí misma. Esta imagen posmoderna no tiene nada que ver con los sacramentos, que no son puras sugerencias estéticas, no son escenificaciones rituales. Los sacramentos suponen la adhesión interior del sujeto a la realidad simbolizada (dimensión

⁷ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos*, nn. 4-7.

⁸ Cf. A. SCOLA, *Cuestiones de Antropología Teológica*, BAC, Madrid 2000, 229-243.

cognoscitiva) y la apertura a dejarse transformar por ella (dimensión performativa).

En conexión con la “cultura de la imagen” posmoderna, asistimos en nuestros días a lo que se llama la “reducción emotiva de la fe”. La fe se reduce a mera creencia subjetiva, alejada de los contenidos objetivos de la fe. Es el propio sujeto el que selecciona e impone las normas de su fe, al margen de cualquier instancia exterior a sí mismo⁹. Esta reducción emotiva de la fe se alía después con la mentalidad cientifista, que niega la posibilidad de una relación con Dios y su capacidad para intervenir en la vida personal y en la historia.

Toda esta cultura que acabamos de describir tiene consecuencias pastorales, sobre todo cuando la Iglesia quiere poner condiciones para celebrar los sacramentos. Tales condiciones son vistas como una coacción de la libertad, como una injerencia en la conciencia subjetiva. Las consecuencias para la vida de la Iglesia son terribles¹⁰. Muchos fieles piden los sacramentos sin rectitud de intención y sin la fe mínima necesaria. Piden los sacramentos por costumbre social o por tradición, viendo en ellos simples ritos vacíos o ceremonias rituales. En el extremo opuesto, otros piensan que pueden vivir su fe prescindiendo de la práctica sacramental, que consideran opcional o de libre disposición.

III. DINAMISMO SACRAMENTAL DE LA REVELACIÓN

Como hemos visto, la ruptura de la reciprocidad entre la fe y los sacramentos tiene graves consecuencias para la pastoral y la vida de la Iglesia. Esta ruptura solo puede repararse si asimilamos mejor el dinamismo sacramental que es intrínseco a la revelación divina¹¹.

La revelación sucede de modo sacramental. Dios mismo ha elegido las mediaciones a través de las cuales se dona. Y la fe es acogida y respuesta a esta revelación. La sacramentalidad es el hogar de la fe y la fe es la puerta

⁹ Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor*, BAC, Madrid 2018, 18-19.

¹⁰ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos*, n. 9.

¹¹ *Ibid.*, nn. 15-41.

de acceso a lo sacramental. Sin la fe, los símbolos no actualizan su significado, sino que enmudecen. Son símbolos que están ahí, pero mudos. La sacramentalidad, por lo tanto, implica el diálogo, la llamada y la respuesta, entre Dios y el creyente, por medio de las mediaciones sacramentales.

En primer lugar, podemos considerar la dimensión sacramental de la creación, que remite al Creador. Y en el vértice de la creación está el hombre, creado a imagen de Dios, tanto de manera individual (*imago Dei*) como en la complementariedad de varón y mujer (*imago trinitatis*). El primer Adán también es sacramental en cuanto que es imagen del que había de venir. Como vemos, en lo sacramental hay una correlación inseparable entre una realidad significativa visible y otra significada invisible, de manera que el símbolo sacramental contiene y comunica la realidad simbolizada.

Nuestra misma estructura antropológica es sacramental. El rostro es expresión de la persona. Como decía Immanuel Lévinas, la mirada y el rostro son la epifanía de la persona¹². La lógica sacramental de la revelación se adecúa, por tanto, a nuestro ser más radical, a nuestras capacidades, a nuestro modo humano de interrelacionarnos.

La historia de Israel también es sacramental. Es el sacramento del amor de Dios por su pueblo. En la historia de Israel encontramos sacrificios de animales, signos sagrados como la circuncisión y fiestas, como la Pascua. Son los sacramentos de la antigua ley, que prefiguran los sacramentos de la Nueva Alianza.

La revelación encuentra su culmen, su centro, su clave de bóveda en la Encarnación de Jesucristo, que es también sacramental. Cristo es el Sacramento primordial (*Ur-Sacrament*)¹³. En Cristo se da la unidad más estrecha posible entre un símbolo creatural (su humanidad) y lo simbolizado (la presencia de Dios en su Hijo y en la historia). En Cristo, lo creado comunica en grado sumo la presencia de Dios. Por eso Tertuliano afirmaba:

¹² Cf. E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1977, 201.

¹³ Es un término usado frecuentemente por Karl Rahner en sus escritos para referirse a Cristo o a la Iglesia, tomado de la obra de O. SEMMELROTH: *Die Kirche als Ursakrament*, Knecht, Francfort 1953. Sin embargo, a partir de la segunda edición del *Handbuch der Pastoraltheologie*, en 1970, Rahner sólo aplicará *Ursakrament* a Cristo, utilizando el término *Grundsakrament* para referirse a la Iglesia.

*caro salutis est cardo*¹⁴. Cristo no solo nos dice algo de Dios. No es un simple maestro, un mensajero, un profeta. Es la presencia personal del Verbo de Dios en la creación. Cristo es el fundamento y la fuente de toda sacramentalidad, que se despliega en los diferentes signos sacramentales que generan la Iglesia.

Por su parte, la Iglesia es el Sacramento fundamental (*Grund-Sakrament*), el sacramento universal de salvación, como afirma el Concilio Vaticano II¹⁵. La Iglesia es la prolongación de la oferta salvífica de Cristo en la historia, por eso afirmaba San Agustín: *moritur Christus ut fiat Ecclesia*¹⁶. La Iglesia es toda ella sacramental. Tiene una estructura visible e histórica, al servicio de la transmisión de la gracia invisible, que recibe de Cristo y transmite gracias al Espíritu. Finalmente, en los sacramentos de la Iglesia se actualiza la salvación de Cristo, tal como afirma San León Magno: “Lo que era visible en Cristo ha pasado a los sacramentos de la Iglesia”¹⁷.

Esta lógica sacramental, que acabamos de ver, es una condescendencia de Dios para con el hombre. Las personas humanas solamente somos capaces de percibir, de experimentar y de recibir el don de otra persona “al modo humano”¹⁸; y Dios, a través de la lógica sacramental de la revelación, ha querido adaptarse a nuestro modo humano de entrar en comunión con Él.

En efecto, para que haya una comunicación verdadera entre Dios y el hombre, no es suficiente con la emisión de un mensaje por parte de Dios, se necesita la recepción por parte del hombre. La Encarnación de Jesucristo ha resuelto este problema de comunicación, ya que entrando en relación con el hombre-Jesús, al modo humano, podemos relacionarnos con Dios mismo. El Espíritu Santo hace posible que la Palabra de Dios, encerrada en la limitación de la humanidad de Jesús, sea percibida por los creyentes como Palabra de Dios. Como vemos, la sacramentalidad de Cristo asegura el diálogo entre Dios y el creyente. Lo mismo podemos decir de la sacramentalidad de la Iglesia y de cada uno de los sacramentos.

¹⁴ TERTULIANO, *De resurrectione* 8, CCSL 2, 931.

¹⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Lumen Gentium*, n. 1.

¹⁶ S. AGUSTÍN, *In Iohannis ev.* IX, 10, CCSL 36, 96.

¹⁷ S. LEÓN MAGNO, *Sermo* 74, 2, PL 54, 398.

¹⁸ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1; *S. Th.*, II-II, q. 172, a. 3.

IV. ¿QUÉ FE PIDEN LOS SACRAMENTOS?

Como hemos dicho, la fe es la respuesta del hombre a esta lógica sacramental de la revelación que venimos comentando. No podemos aceptar un automatismo de la eficacia sacramental que hiciera innecesaria la fe. Esto sería caer en un ritualismo vacío. La gracia respeta la libertad humana, no se impone de manera coactiva, aunque el asentimiento de fe esté posibilitado por la misma gracia.

La aceptación del regalo de la fe y de los sacramentos exige la cooperación de los destinatarios, como ocurre de manera ejemplar en el caso de María, que responde libremente a la invitación del ángel: “Hágase en mí según tu palabra” (Lc 1,38). La Virgen María, peregrina de la fe, será siempre el modelo eclesial más acabado del discípulo, que acoge libremente el don de Cristo, en fe y en docilidad plenas.

Pero surge la pregunta: ¿qué fe exigen los sacramentos? Esta pregunta nos obliga a detenernos un momento en la actitud de fe del creyente. La actitud de fe como encuentro personal con el Dios trinitario y como proceso de conversión y entrega. Como enseña San Agustín¹⁹, la fe no es solo la adhesión a unos contenidos (*credere Deum, fides quae*), sino adhesión a una persona, adhesión a Dios, razón por la cual se aceptan esos contenidos (*credere Deo, fides qua*). Al mismo tiempo, que la fe incluye un movimiento, un acercamiento creciente a esa persona por medio del amor (*credere in Deum*).

Tradicionalmente, los teólogos han enseñado que, para recibir los sacramentos, no se puede exigir a todos los creyentes el mismo grado de “fe explícita”, entendiendo por ésta el saber consciente y reflejo de los contenidos de la fe. Muchos creyentes pueden tener una “fe implícita” – también llamada “fe de los sencillos” – que, sin conocer explícitamente todos los contenidos de la fe, sí que supone un grado de adhesión a Cristo y a la Iglesia suficiente para que los sacramentos sean eficaces. Estos cristianos “sencillos” tendrían una predisposición fundamental para

¹⁹ Cf. SAN AGUSTÍN, *De symb.* I, 181, PL 40, 1190-1191; PEDRO LOMBARDO, *Summa Sententiarum* III, d. 23, c. 2-4, PL 192, 805-806; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 2.

identificarse con la fe de la Iglesia y para unirse a ella, que los haría idóneos para recibir los sacramentos. Lo verdaderamente opuesto a la fe no es la escasez de conocimientos, sino el rechazo obstinado de los mismos y la indiferencia²⁰.

Otra distinción que han hecho los teólogos, sobre todo Santo Tomás, es la que existe entre la “fe informe”, que supone simplemente aceptar como verdaderas las enseñanzas de la Iglesia; y la “fe formada por la caridad”, que implica además el encuentro personal con Cristo, la comunión con Él por el amor²¹. Como señalaba Benedicto XVI en su primera encíclica: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”²².

En líneas generales, podemos decir que para recibir los sacramentos se necesita, al menos – como mínimo imprescindible – la fe informe, si entendemos ésta como el deseo de hacer lo que hace la Iglesia cuando celebra dichos sacramentos (*intentio faciendi quod facit Ecclesia*²³). Así lo afirma Cirilo de Jerusalén en relación al bautismo: “Si tu intención permanece errada (...) recibirás el agua, pero no el Espíritu Santo”²⁴. Del mismo modo se expresa el Concilio de Trento, cuando, al hablar de la eficacia de los sacramentos *ex opere operato*, recuerda que los sacramentos confieren la gracia solo a los que no ponen óbice²⁵, es decir, a los que tienen rectitud de intención y una actitud positiva hacia los mismos.

Sin embargo, la lógica sacramental nos obliga a ir más lejos de esta ley de mínimos y aspirar a recibir los sacramentos con una fe informada por la caridad²⁶. Por lo que respecta al sacramento del matrimonio, para los

²⁰ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 14 a. 11, resp.; *S. Th.*, II-II, q. 2, aa. 6-8.

²¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 5; II-II, q. 1, a. 6, ad 1.

²² BENEDICTO XVI, *Encíclica Deus caritas est*, n. 1.

²³ CONCILIO ECUMÉNICO DE TRENTO, *Sesión séptima. Decreto sobre los sacramentos*, can. 11, DH 1611.

²⁴ S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses mystagogicae* I, 1, PG 33, 1065.

²⁵ CONCILIO ECUMÉNICO DE TRENTO, *Sesión séptima. Decreto sobre los sacramentos*, can. 6, DH 1606.

²⁶ Hay que tener presente que la fe informada por la caridad solo puede conocerse por indicios o por sus efectos. Nadie puede hacer un juicio definitivo sobre cómo una persona se encuentra ante Dios. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 5; *De Veritate*, q. 10, a. 10, ad 1; 2; 8; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos*, n. 64.

teólogos de la Comisión Teológica Internacional²⁷, la sola rectitud de intención de los contrayentes de realizar un matrimonio natural no parece que sea suficiente para recibir el sacramento. Es cierto que, entre bautizados, hay una inseparabilidad radical entre el contrato y el sacramento. Entre bautizados, afirma el canon 1055 del Código de Derecho Canónico, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento. Esta afirmación se fundamenta en que el bautismo no puede no afectar a una realidad tan determinante para la vida como es el matrimonio.

Sin embargo, ¿puede mantenerse esta doctrina en nuestros días, marcados por un poderoso desafío antropológico-cultural? Los teólogos de la Comisión Teológica Internacional sostienen que, por lo menos, esta doctrina debe revisarse en el caso de los “bautizados no creyentes”²⁸. Es decir, en el caso de bautizados que quieren contraer matrimonio, pero en los que no se encuentra ni el más mínimo atisbo de fe dialogal, ni la más mínima predisposición a creer. Esta falta de fe podría afectar a la recta intención de contraer un matrimonio natural, y por consiguiente, podría ser una interferencia para emitir el consentimiento y para que se realizara el sacramento del matrimonio.

Más allá de estas cuestiones relativas a la validez y a la licitud de los sacramentos, deberíamos caminar más en la línea de cómo recibirlos de la manera más fructuosa posible, lo cual implica la fe formada por la caridad. Dentro de ésta, también podemos encontrar matices, ya que el bautismo o el matrimonio, por ejemplo, no parecen exigir tanta fe amorosa como la Eucaristía. En efecto, para recibir la comunión eucarística de manera fructuosa no basta con la confesión de fe, es decir, con creer en la presencia real de Cristo en las especies sacramentales, sino que es necesaria también la voluntad de mantener un vínculo de amor con Cristo y con sus miembros en la Iglesia, lo cual exige una fe amorosa más intensa²⁹.

²⁷ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos*, n. 168-169.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 143-167.

²⁹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sent.* IV, dist. 9, q. 1, a. 2, ad 2; *S. Th.*, III, q. 79, a. 7, ad 2; a. 8, ad 2; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos*, n. 120.

V. LA EUCARISTÍA ¿UN SACRAMENTO EN CRISIS?

Esta última reflexión nos introduce en la relación entre la fe y la Eucaristía, que es el objeto principal de nuestro estudio. La Eucaristía es eminentemente el “sacramento de nuestra fe”, tal como proclama el sacerdote después de la consagración³⁰. La Eucaristía es la fuente y el culmen de toda la vida cristiana³¹. Podemos decir que nuestra fe está llamada a languidecer, e incluso a morir, si no se alimenta de la Eucaristía. En el ámbito de las relaciones humanas, lo que no se expresa, lo que no se explicita, corre el peligro de diluirse y desaparecer. Lo mismo ocurre con nuestra relación con Cristo. Si no expresamos esta relación participando en la Eucaristía – celebrada, comulgada y adorada – nuestra condición de amigos de Cristo está herida de muerte.

A Cristo no se le puede acoger solamente de modo privado, es necesario buscarlo y amarlo también públicamente participando de la Eucaristía. Por esta razón, resulta incomprensible la opinión de muchos católicos según la cual el precepto dominical sería excesivo. Algunos piensan que la Iglesia debería dejar más libertad en este sentido. Según el CIS de agosto de 2019, dos de cada tres españoles se declaran católicos, pero no llega a un tercio de ellos (el 22,7%) los que afirman ir a Misa los domingos. Por esta razón, un periódico publicaba un artículo que se titulaba: “España deja de ser católica”³². Podemos suponer que esta estadística ha podido empeorar después del confinamiento, lo cual nos invita a reflexionar sobre el significado de la Eucaristía para nuestra fe.

La Eucaristía no puede considerarse una mera devoción personal, de libre disposición, al arbitrio de las propias necesidades o sentimientos del consumidor. Muchos católicos asisten a Misa solo con ocasión de fiestas locales de raigambre, de bodas y funerales, y comulgan con toda tranquilidad de conciencia, sin pasar por el confesionario, para después despedirse de la Eucaristía hasta la siguiente ocasión excepcional. Todo esto nos lleva a concluir que se da una gran distancia entre lo que la Iglesia

³⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica Sacramentum caritatis*, n. 6.

³¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Lumen Gentium*, n. 11.

³² Cf. https://www.eldiario.es/sociedad/espana-catolica-creyentes-catolicos-practicantes_1_1411835.html.

profesa que se celebra en la Eucaristía y los requisitos que exige para participar plenamente en la misma, por un lado, y, por otro lado, las consecuencias para la vida ordinaria y lo que muchos creyentes buscan en estas celebraciones ocasionales o esporádicas³³.

VI. LO QUE LA IGLESIA PROFESA EN LA EUCARISTÍA

Ante esta fractura, ante este hiato, podríamos preguntarnos: ¿Qué es lo que profesa la Iglesia cuando celebra la Eucaristía? Como sabemos, Jesús instituyó la Eucaristía el jueves santo, en la última cena, en la que condensó todo el significado de su vida, de su muerte y su resurrección. Todo ese significado quiso transmitirlo a sus discípulos como memorial y como el signo más eminente de su amor³⁴. Lo que la Iglesia celebra en la Eucaristía es, por lo tanto, la presencialización y la actualización de la entrega de Cristo por nosotros al Padre, su sacrificio vicimal. La Eucaristía es una acción de gracias al Padre, en Cristo, que se hace presente por la acción del Espíritu Santo. En cada Eucaristía, la Iglesia se une a Cristo, se asocia a Él y se convierte en su Cuerpo. En efecto, como recordaba San Juan Pablo II en su última encíclica: la Iglesia nace de la Eucaristía³⁵.

¿Qué fe profesa la Iglesia cuando celebra la Eucaristía?³⁶ Lo primero que se profesa es la fe trinitaria³⁷. Cada Eucaristía comienza “en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. Esta obertura ya nos indica que la Eucaristía nos hace partícipes de la corriente amorosa de la Trinidad. La Eucaristía es una puerta de acceso a la intimidad trinitaria. Más adelante, en la doxología con la que culmina la plegaria eucarística (“por Cristo, con Él y en Él...”), presentamos al Padre la mejor alabanza posible, por Cristo en la unidad del Espíritu Santo. Una alabanza que nos llama al compromiso, que nos invita a testimoniar la fe trinitaria en nuestra vida ordinaria.

³³ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos*, n. 118.

³⁴ Cf. *Ibid.*, n. 100.

³⁵ Cf. S. JUAN PABLO II, *Encíclica Ecclesia de Eucharistia* (2003).

³⁶ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos*, nn. 104-116.

³⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica Sacramentum caritatis*, n. 7.

En segundo lugar, la Eucaristía es confesión de la unidad que existe entre la fe y la caridad. El acto penitencial, situado al comienzo de la celebración, manifiesta la necesidad de todo creyente de recibir el perdón de los pecados, de reconciliarse con Dios y con los hermanos para poder entrar en la comunión con Dios. El acto penitencial subraya la inseparabilidad entre la comunión vertical con Cristo, cuya entrega se recordará de inmediato (*anamnesis*), y la comunión horizontal con los demás cristianos y con todos los hombres. La fe eucarística verdadera es siempre una fe activa mediante la caridad³⁸. En la Eucaristía, el amor a Dios y al prójimo están realmente unidos: El Dios encarnado nos atrae a todos hacia sí. Se entiende así que “ágape” se haya convertido también en un nombre de la Eucaristía, ya que en ella, el ágape de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros³⁹.

En tercer lugar, la Eucaristía profesa la fe como respuesta a la Palabra de Dios. Desde el siglo XI, el credo forma parte fija de la Eucaristía en los domingos y solemnidades. Esta confesión de fe es simultáneamente respuesta a la Palabra de Dios y expresión de la unidad entre los creyentes. Por la fe, en la proclamación de la Palabra, escuchamos la voz de Cristo⁴⁰. Profesamos que la Palabra de Dios es una palabra poderosa, capaz de transformar el mundo, tal como acontece con los dones que se presentan en el ofertorio. Así da comienzo la transformación escatológica, de la que la Iglesia, Cuerpo de Cristo, es un anticipo.

En cuarto lugar, la Eucaristía es una profesión de fe en el Espíritu Santo. En el actual rito latino se da una doble *epiclesis*: La primera sobre los dones, que se transformarán en el cuerpo entregado y la sangre derramada de Cristo. La segunda sobre la asamblea, que, a su vez, también se transforma en el Cuerpo de Cristo, entrando en viva comunión con todos los santos. Esta comunión se advierte en el canto de *Sanctus*, en el que las voces del cielo y la tierra se unen en común alabanza. En la liturgia eucarística participamos en la liturgia celestial⁴¹. El Espíritu tiene fuerza para

³⁸ Cf. Ga 5,6.

³⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Encíclica Deus caritas est*, n. 14.

⁴⁰ Cf. *Ordenación general del Misal romano*, n. 29.

⁴¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Sacrosanctum Concilium*, n. 8.

transformar al creyente y a la realidad mundana, elevarlos y conducirlos a la comunión y alabanza divinas.

En quinto lugar, en la Eucaristía profesamos la fe como adhesión al misterio de Dios. Tras las palabras de la consagración, el celebrante proclama: *Mysterium fidei*. Esta aclamación solemne es, al mismo tiempo, una afirmación, un anuncio y una invocación dirigida a todos. Viene a decirnos que la Eucaristía es hasta tal punto un misterio de fe, que sin fe no puede comprenderse ni celebrarse. La aclamación manifiesta que la verdad sacramental de lo que se celebra – que las especies del pan y del vino se hayan convertido en el cuerpo y la sangre de Cristo – es propiamente un misterio de fe. Igual que los ojos de la fe de los apóstoles percibían en Jesús de Nazaret al Mesías de Dios, esos mismos ojos perciben ahora la presencia sacramental de Cristo⁴².

En sexto lugar, la Eucaristía es profesión de fe en la historia de salvación. En la recitación de la solemne plegaria eucarística se rememoran, en acción de gracias y súplica, los grandes hitos de la economía sacramental: desde la creación hasta la consumación escatológica. En particular se hace memoria de la entrega del Señor Jesús en la Cruz, de su resurrección y del significado que el mismo Señor otorgó a su muerte redentora en el marco de la última cena. La fe en el conjunto de la historia de la salvación se educa y se refuerza en la liturgia eucarística.

En séptimo lugar, la Eucaristía es profesión de la dimensión escatológica de la fe. En la celebración sacramental del misterio, se dan cita el pasado (memoria de lo sucedido); el presente (presencialización de lo acontecido); y el futuro (anticipación de la plenitud final que aguardamos). Así lo recoge la preciosa antifona *O sacrum convivium*: “Oh, Sagrado banquete en el que el manjar es Cristo, se hace memoria de su pasión, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria futura”.

En octavo lugar, la Eucaristía es fe en la comunión con Cristo. La comunión, como su nombre indica, expresa la íntima unión con Cristo mediante el Espíritu Santo, lo cual es imposible sin la fe. No se puede

⁴² Es lo que aparece en el himno *Adoro te devote: visus, gustus, tactus in te fallitur, sed solo auditus in te creditur*. Es fe en la divinidad y humanidad de Cristo, presentes en la Eucaristía: *In cruce latébat sola Déitas, at hic látet simul et humánitas. Ambo tamen crédens átque cónfitens*.

comulgar íntimamente con alguien ignorándolo o en contra de la propia voluntad. La fe que responde con la palabra “amén” a la entrega de la comunión, es la disposición a recibir el sacramento y a representarlo. De la comunión con Cristo brota la santificación del cristiano y su envío misionero.

En noveno lugar, la Eucaristía es confesión del carácter misionero de la fe. El envío final: “ite, missa est”, supone el regreso misionero a la vida ordinaria, para hacer presente en ella la vida recibida en el sacramento, para hacerse Eucaristía en el mundo. En la ofrenda eucarística no solo se ofrece Jesucristo a sí mismo, sino que también cada creyente se ofrece a sí mismo con Cristo. La ofrenda personal y la aceptación del envío misionero no pueden acontecer sin fe. Todo lo que el creyente recibe en el sacramento: el perdón de los pecados veniales, la renovación bautismal, la predicación de la Palabra y la comunión con Cristo, implica un fortalecimiento que nos capacita ahora, cristificados, para testificar en el mundo la fe y transformar la realidad según el designio divino.

Por último, la Eucaristía es profesión de fe en la Iglesia. En la Eucaristía no solo se fortalece la fe individual del creyente, sino que en ella se genera la Iglesia. Cristo que se entrega a ella en sacrificio, como a su Esposa amada, la constituye en su cuerpo⁴³. En conclusión, podemos decir que la lógica sacramental de la fe alcanza su máxima expresión en la Eucaristía. La Eucaristía es el alimento más precioso para la fe⁴⁴, y, al mismo tiempo, es el sacramento que exige más fe amorosa, más fe informada por la caridad. En efecto, la comunión eucarística no pide solamente haber sido iniciado en la fe cristiana y ser miembro de Cristo, sino también una coherencia de vida con lo que ahí se significa.

Tal como indica San Pablo⁴⁵, una conducta tan incoherente con la fe cristiana como la división comunitaria, la falta notable de caridad con los hermanos, resulta incompatible con comer la cena del Señor. Lo cual nos obliga a discernir si realmente vivimos en conformidad con lo que celebramos. La participación eucarística requiere una fe viva, que se manifiesta a través de la caridad y el abandono de los ídolos: “No podéis

⁴³ Cf. BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica Sacramentum caritatis*, n. 14.

⁴⁴ Cf. FRANCISCO, *Encíclica Lumen fidei*, n. 44.

⁴⁵ Cf. 1Co 10,14-22.

beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios”⁴⁶. La praxis eucarística requiere tanto el ejercicio de la caridad, como una conformidad con la doctrina de la Iglesia y una verdadera inserción eclesial.

VII. CONDICIONES PARA RECIBIR LA EUCARISTÍA

Por eso, se entiende que, desde la época más antigua, la Iglesia estableciera condiciones para recibir la Eucaristía. Una primera condición es la fe. En el discurso del pan de vida, ya había dicho Jesús: “El Espíritu es el que da vida, la carne no sirve para nada, pero hay entre vosotros algunos que no creen”⁴⁷. La falta de fe nos cierra la puerta para la Eucaristía. San Justino menciona como requisito necesario para recibir la Eucaristía que se crea que los dones son realmente aquello que significan⁴⁸. Por su parte, San Agustín comenta que el alimento sacramental produce efecto salvífico y vida solamente cuando se come espiritualmente, es decir, con fe en su contenido invisible⁴⁹.

Una segunda condición es la caridad fraterna. En este sentido, corrigiendo las faltas de caridad que se daban en la comunidad de Corinto, San Pablo afirma que quien come y bebe sin discernir el cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación⁵⁰. Como tercera condición podríamos añadir la limpieza de conciencia y la coherencia de vida. Refiriéndose a la Eucaristía, la *Didaché* comenta: “si alguno es santo, venga; el que no lo sea, que se convierta”⁵¹. Esta misma afirmación resuena en la liturgia de San Juan Crisóstomo, en una aclamación que pasó a la liturgia mozárabe: “Lo santo para los santos”⁵².

La institución penitencial de la Iglesia antigua (penitencia canónica) excluía de la comunión eucarística, durante un tiempo, a determinados fieles

⁴⁶ 1Co 10,21.

⁴⁷ Cf. Jn 6,63.

⁴⁸ Cf. S. JUSTINO, *Apología* I, 66 (Wartelle, 190).

⁴⁹ Cf. S. AGUSTÍN, *In Iohannis ev.* XXVI, 11 (CCSL 36,264).

⁵⁰ Cf. 1Co 11,29.

⁵¹ *Didaché* 10,6; 9,5 (Funk 6; 5).

⁵² Cf. B. VASILE BUDA-I. DUMEAU-R. MURESAN (eds.), *Liturgikon. La divina Liturgia de San Juan Crisóstomo, de San Basilio, de los Dones Presantificados*, BAC, Madrid 2016, 67; 131; 168.

que públicamente habían negado su fe o que habían infringido el credo y las normas de vida de la Iglesia⁵³. En estos casos, el pecador se había convertido en una ocasión de escándalo público, que podía dañar la fe de los sencillos. Se buscaba entonces una solución medicinal. El pecador, tras una confesión pública, era expulsado de la comunión eucarística durante un tiempo. Se le imponía una penitencia, y, una vez cumplida, era de nuevo readmitido a la comunión eucarística de manera solemne. De esta manera, se visibilizaba que la penitencia no solo aprovechaba para reconciliarse con Cristo, sino también con la Iglesia. Esta praxis antigua indica que los cristianos se veían a sí mismos como piedras vivas de la Iglesia. En el caso de cometer pecados públicos, entendían muy bien que esa piedra de la Iglesia que eran ellos mismos, debía ser extraída del edificio durante un tiempo, debía ser reparada y después vuelta a colocar.

Como hemos dicho antes, la teología escolástica resumió estas condiciones para recibir la Eucaristía con la denominación “fides formata”, la fe configurada por el amor⁵⁴. Santo Tomás enseña que alguien que cree en la presencia real de Cristo en la Eucaristía, pero no se encuentra en estado de gracia, recibe el sacramento, pero comete un pecado grave⁵⁵. Comete lo que él llama una *falsitas*, un acto de incoherencia con lo que el sacramento expresa, ya que se acerca a la Eucaristía sin el amor necesario, que une a Cristo con sus fieles. En cambio, para el Doctor Angélico, alguien que se acerca a la Eucaristía con fe deficitaria en cuanto a los contenidos, pero quiere recibir lo que la Iglesia da, recibe bien el sacramento.

De esta manera, el Aquinate expresa que no se puede recibir adecuadamente el don del sacrificio existencial de Cristo si no se está dispuesto a dejarse configurar existencialmente por este don, desde la fe. Sin la fe sacramental, sin fe en todo lo que la Eucaristía expresa y significa, la participación en la Eucaristía y la comunión carecen de sentido. La Eucaristía exige mucho más que una relación indiferenciada o genérica con la divinidad⁵⁶. En la Eucaristía no solamente recibimos un sacramento, sino

⁵³ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos*, n. 117.

⁵⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q. 80, a. 4.

⁵⁵ Cf. ID., *S. Th.* III, q. 79, a. 3.

⁵⁶ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos*, n. 123.

que nos convertimos en sacramento, ya que la Eucaristía nos conforma con Cristo, nos hace vivir en estrecha unión con Él y con la Iglesia, de manera que quedamos capacitados para ofrecernos a Dios como víctimas vivas y para ser pan partido y sangre derramada en medio del mundo.

La Eucaristía, más que ningún otro sacramento exige una continuidad entre la *lex orandi*, la *lex credendi* y la *lex vivendi*, en cuyo marco fluye la vida cristiana, la oración personal y la celebración sacramental⁵⁷. En este sentido, cabe decir que si en la Eucaristía confesamos a Cristo, que se hace presente también en la persona de los Apóstoles y sus sucesores, la comunión con Cristo debe verificarse también mediante la comunión de fe con el Papa y con el obispo local, que por eso se mencionan en la plegaria eucarística. Quien comulga no confiesa solamente a Cristo, sino que también comulga con la confesión de fe de la comunidad en la que participa de la Eucaristía.

Quien ama a Cristo y trata de seguirle, no puede acudir a la Eucaristía dominical como quien cumple una obligación, sino con el deseo ardiente de ser fortalecido por la misericordia amorosa del Señor⁵⁸. Este deseo incluye la disposición a la necesaria reconciliación sacramental con Cristo y con la Iglesia, cuando sea preciso. Este deseo no tiene por qué ser siempre emotivo. Incluso careciendo de sentimientos a nivel sensible, el cristiano que va a Misa sabe que forma parte de una comunidad, que tiene una estructura sacramental. Y sabe que él se ha comprometido libremente a testimoniar esta dimensión sacramental de su fe, para hacer patente la visibilidad de la gracia y así fortalecer la sacramentalidad de la Iglesia y de su comunidad de pertenencia.

CONCLUSIÓN

Al final de nuestro recorrido, en el que hemos tratado de poner de manifiesto la reciprocidad que existe entre la fe y la Eucaristía, podemos ser conscientes de la inmensa tarea que tenemos por delante. Comenzando por los niños de primera comunión y acabando con los fieles que participan habitualmente en la Eucaristía, debemos empeñarnos en una ardua labor

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, n. 127.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, n. 130.

catequética, doctrinal y mistagógica, que nos ayude a todos a vivir de manera más plena el misterio de la Eucaristía, para que podamos recibir todo su fruto.

Para aquellos hermanos nuestros que se acercan a los sacramentos con una fe difusa, deberíamos ser capaces de proponer itinerarios de reinserción en la fe eclesial, en los que la Eucaristía venga a ser como la culminación de un camino de retorno⁵⁹. Creo que este camino de retorno debería tener un estilo catecumenal y casi de primer anuncio, en el que no faltaran espacios de encuentro, celebraciones no eucarísticas, momentos de oración, de catequesis, de convivencia fraterna e incluso ocio, que ayudaran a madurar la obra evangelizadora que comenzó con los sacramentos de la iniciación cristiana.

Sin embargo, no podemos dejar la Eucaristía solo para el final. La Eucaristía es culmen de la vida cristiana, pero también es su fuente. Recientemente, el Cardenal Sarah, como prefecto de la Congregación del Culto divino, ha escrito una carta que lleva por título: ¡Volvemos con alegría a la Eucaristía!⁶⁰ Nos dice que la pandemia debida al Covid-19 no solo ha producido alteraciones sociales, económicas y laborales, sino que también está afectando a una dimensión fundamental de la vida cristiana: la dimensión comunitaria. Mientras los paganos construían templos dedicados a la divinidad, a los que las personas no tenían acceso – eran templos vacíos –, los cristianos, en cuanto tuvieron libertad de culto, edificaron rápidamente lugares que fueran *domus Dei et domus ecclesiae*: lugares en los que los fieles pudieran encontrarse y reconocerse como comunidad de Dios, como asamblea santa.

A causa de la pandemia, hemos aceptado la lejanía del altar del Señor como un tiempo de ayuno eucarístico, que ha podido ser útil para redescubrir el valor inconmensurable de la Eucaristía. Sin embargo, en cuanto sea posible, es necesario volver a la Eucaristía con un corazón purificado, con asombro renovado, con un deseo mayor de encontrar al Señor.

Sin la Eucaristía no podemos vivir. No podemos vivir sin la mesa de la Palabra y la mesa del Sacrificio de la cruz. No podemos vivir sin el banquete que alimenta nuestra esperanza. No podemos vivir sin la

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, n. 131.

⁶⁰ Cf. <https://www.infocatolica.com/files/20/09/ccdds-prot.-n.-432-20-es.pdf>.

comunidad cristiana, sin el templo santo, que nos acoge como familia de Dios. No podemos vivir sin el domingo, como el día del Señor, que da sentido a nuestro trabajo y a nuestras responsabilidades familiares y sociales.

Volvamos con alegría a la Eucaristía. A la Eucaristía presencial, que no puede sustituirse por la Misa telemática para quienes no están imposibilitados para asistir. Jesús no se ha entregado a nosotros de manera virtual, sino realmente, diciendo: “El que come mi carne y bebe mi sangre habita en mí y yo en él”⁶¹. El contacto físico con el Señor es vital, indispensable e insustituible. Seamos responsables, evitemos los contagios, pero volvamos con alegría a la Eucaristía, porque sin la Eucaristía no podemos vivir.

⁶¹ Jn 6,56.

MEMENTO MORI.
CEMENTERIOS EXTRAMUROS
DE JEREZ DE LA FRONTERA

Diego Esteban Rincón Caro
Kevyn Hernando Garnica Rodríguez
ITSJA

INTRODUCCIÓN

La vida del hombre resulta ser un complejo mundo de situaciones y eventos que parecen no tener final; el hombre moderno, en su dinámica social y cultural, no deja espacio a la improvisación, todo es medido, sabe muy bien hacia dónde se dirige y cómo quiere que sea aquello que desea; en su existencia no hay espacio para el error; frente a cualquier obstáculo, parece encontrar siempre la mejor solución o al menos una que le sirva para salir de éste.

Sin embargo, y aquí es donde su existencia se vuelve ambivalente, frente a un acontecimiento crucial, por más versado que sea en uno o varios campos del conocimiento, se enfrenta con aquel lado oscuro que “su ser”,

aunque éste no lo ha dictaminado, del cual no puede escapar, al que está sometido y del que pareciese, no tiene salida.

La muerte se convierte en este gran “agujero negro” que deja la existencia humana frente a un espacio que el hombre no puede dominar. Ella nos recuerda que la existencia es finita y caduca, que para hacerle frente sólo hay dos caminos, aceptarla o rehuirla, sabiendo que ambos caminos conducen hacia el mismo destino.

Resulta paradójico que, con todo el avance cognitivo, científico y de la comunicación, sólo mencionar esta palabra haga que, incluso los más fuertes, sientan como un frío invade su cuerpo.

Nos encontramos un panorama bastante desolador respecto a la muerte, ya que hoy, en una época postmoderna, ella se nos presenta totalmente banalizada, hecha todo un espectáculo que el hombre, simplemente, debe aceptar/asumir; en esta concepción tan plana y materialista de la muerte, la sociedad le priva de su totalidad, despojándose a un simple hecho sin mayor trascendencia, privándole de su carácter metafísico, algo muy parecido a las ideologías que también invaden nuestro panorama mundial.

Pero ¿cómo se margina así a la muerte? ¿Cómo se puede reducir este acontecimiento crucial en la existencia del hombre a un mero espectáculo?, la respuesta no parece muy difícil de elaborar ya que simplemente la muerte se naturaliza, se vuelve corriente, se deja en un espacio neutral, sin apenas connotaciones objetivas. Se quita del medio para dar espacio a una existencia que, aparentemente, sueña con la quimera de ser inmortal.

Esta marginación, además, trae implícito una desconfianza por aquellos que, teniendo alguna experiencia con la muerte, son vistos, simplemente como ilusos o ignorantes.

Con todo lo anterior, encontramos un panorama que no deja libre a ninguno, que atañe la existencia misma de todos los hombres y aunque hoy se trate de dejar de lado, la muerte marca la pauta del accionar vital del hombre.

Aunque el hombre se quiera hacer a la idea de quitarse ese frío que le produce la muerte, además del recuerdo que queda de su ser querido está el lugar que le conmemora su muerte, el cementerio, camposanto. Hace varios años escuchamos a un profesor decirnos que para ver la historia de un

pueblo y enterarnos sobre el pueblo, idiosincrasia, costumbres, arquitectura, etc. Deberíamos pasar por la plaza de mercado, donde se habla la jerga propia del lugar; la plaza central “corazón de un lugar” y el cementerio, lugar que documenta la historia, la arquitectura, la forma de pensar de los pobladores, elementos en torno a su forma de concebir la vida, elementos de la muerte, etc. Nosotros, al ser extranjeros y querer saber el desarrollo de esta ciudad, nos hemos ido a indagar a la necrópolis, por eso presentaremos una historia breve de los llamados cementerios, camposantos, necrópolis, sobre todo en occidente, para más tarde documentar la historia extramuros de Jerez de la Frontera.

1. BREVE HISTORIA DE LOS CEMENTERIOS

En la Introducción se manifestaba que hemos asistido a un cambio en la manera de ver la muerte y de ahí la necesidad de verla como un paréntesis que hay que saltar, dice Luis Fernández Galiano en *Memento Mori*: “La higiene escatológica que ha blanqueado nuestras postrimerías corre el riesgo, sin embargo, de excederse en su celo de limpieza, borrando las huellas de la muerte para presentar un tránsito maquillado y ligero”¹, gran imagen que ilustra dicho salto. De esto nos da constancia, a nuestra manera de ver, la evolución de la forma de los cementerios en occidente, pasando por estar en campo santo cerca del lugar donde la comunidad se reúne: el templo, a estar alejado de la misma y hasta fuera del pueblo, claro está en obediencia a las legislaciones de cada momento, preservando la salud del pueblo, aunque también ilustrando la crisis de la dimensión espiritual de la vida, aunque no es momento para hablar de esto. Creemos que un paso importante dentro de la historia de los cementerios y en lo que nos compete en España es su ubicación por la Real Orden de Carlos III en 1787 y será nuestra cota para más tarde llegar al cometido de este escrito: el cementerio de Jerez de la Frontera.

La historia de los cementerios la queremos empezar con otra idea de Luis Fernández Galiano y que ayuda mucho a sentar bases: “antes de ser monos gramáticos fuimos monos sepultureros”, gracias a que somos los

¹ VV. AA., *Actas del I Encuentro Internacional sobre los Cementerios Contemporáneos*, 35

únicos que enterramos a nuestra gente, bien sea en urnas, tumbas, de forma fetal, de pie, sentados, con ofrendas funerarias, en panteones, nichos, camposanto, en fin... lo que sí está claro es que hay un lugar para esta finalidad, por sólo citar, dos maravillas del mundo antiguo son necrópolis, reflejo de la importancia de la muerte para el pueblo.

No podemos renunciar a la idea que, parte de los estudios arqueológicos e históricos han sido a partir de los enterramientos, el encontrar una serie de ellos ha sido vital para establecer la existencia de una sociedad y sus costumbres, esto desde hace siglos, aunque sea difícil determinar a partir de qué momento el ser humano ha destinado lugares exclusivos para ello. Se cree que los primeros enterramientos son los yacimientos musterienses (150.000 a.C. período relacionado con el Homo Neanderthalensis) en Skhul y Qafzeh en Israel. Dicha tesis la maneja Lalueza Fox, a partir de las características para considerar un enterramiento como intencional: la fosa haya sido excavada para tal finalidad y dentro de ella hubiera una ofrenda mortuoria².

Avanzando en la historia, ya asistimos a la división del mundo de los vivos y de los muertos, puesto que los cementerios estaban a las afueras de las murallas, separados de la vida cotidiana, por ejemplo, en el primer código de la Antigüedad, en la Tabla X sobre el Derecho Sacro se prohíbe la inhumación e incineración de los cadáveres de la ciudad, para evitar incendios o el atentado contra la salubridad pública. De ahí que los enterramientos no tuvieran lugar fijo, sino que se quedaban en un terreno comprado para ello o en las orillas de los caminos, pero *in urbe* no. Tal es el caso de San Pedro, que, según testimonio de San Jerónimo, fue enterrado en la vía Triunfal, al otro lado del Tíber o de San Pablo en la Vía Ostiense a 3 millas de Roma.

Este movimiento se da, en los cristianos, para rechazar la práctica pagana de incinerar el cuerpo y siguiendo el ejemplo de la sepultura de Jesús, preferían inhumarse, para dar un sentido de respeto al cuerpo que espera el día de la resurrección. Además, porque los enterramientos subterráneos permiten el encuentro de la comunidad de forma discreta pero cercana.

² RUBIO, *Breve historia de los Cementerios I.*

La evolución de los cementerios se da con el culto a los mártires que en época de persecución fueron numerosos y los cristianos para evitar que los paganos despreciaran los cuerpos, los llevaban a sus casas para luego enterrarlos en cementerios públicos; hasta dichas necrópolis se desplazaban los ciudadanos para rendir veneración, que se fueron convirtiendo con el tiempo en construcciones de altares y criptas. Sin embargo, los lugares sombríos, bajo tierra, galerías de canteras antiguas fue el mejor sitio para dar descanso a los cristianos, las llamadas catacumbas, en sus lápidas se grababa el nombre y la forma de martirio, más algún símbolo cristiano como el Buen Pastor, el monograma de Cristo y el pez o del pavo real.

Al ser numeroso los mártires las catacumbas se agotaron y hubo que recurrir a las posesiones de algunos ricos convertidos que, ofrecían sus tierras para sepultar allí a sus hermanos cristianos, testimonio de ello nos lo da el Cardenal Baronio en sus *Annales* donde describe el cementerio de Priscila con sus altares y capillas.

Posteriormente a la persecución, con el Edicto de Milán del 313 donde se dejó de perseguir a los cristianos, empezamos a ver el ensanchamiento de los cementerios cristianos con terrenos propios y en ellos capillas y altares como es el caso de la catacumba de San Calixto. Las catacumbas se siguieron usando hasta mediados del siglo V, cuando se comienza a enterrar en superficie y en las basílicas dedicadas a mártires importantes, tal es el caso de Constantino que estaba enterrado en atrio de la Basílica de los Santos Apóstoles (Estambul).

Sin embargo, el Emperador Teodosio prohibió dar sepultura dentro de las iglesias a los cadáveres para conservar la salud de los ciudadanos. Dice De Huesca, que Teodosio los puso a las afueras de la ciudad para que todos los hombres se dieran cuenta de la imagen de su mortalidad, al entrar y salir de la ciudad. Posteriormente se prohíbe el enterramiento en los baptisterios y dentro de las iglesias (Concilio de Nantes año 660, Carlomagno año 770). Así avanzamos durante la Edad Media, en donde se siguen las prohibiciones y las publicaciones de actas que lo argumentan. Ejemplo claro que se contaba en la práctica de enterrar dentro de las iglesias, era el de inhumar solamente a los obispos y abades por razón de su dignidad y a los presbíteros y legos de señalada virtud. Aun así, los

mismos cementerios, debido a la expansión de las ciudades, quedaron dentro de las mismas, evitando la separación pedida por los decretos. Para estas fechas, las catacumbas en Roma saqueadas por los bárbaros, habían tenido que ser trasladadas con sus reliquias a la ciudad por orden de los papas (s. VIII-X), quedando las mismas confinadas y pérdidas hasta el siglo XVI, cuando Antonio Bosio y posteriormente Juan Bautista de Rossi, empezaron la exploración de dichos lugares.

Sin embargo, en la Edad Media debido a la expansión del cristianismo, la visión de cercanía entre enterrado y lugar santo, aseguraba la salvación de su alma; los nobles ocupaban el centro de las naves y laterales, mientras que los demás pobladores se disponían a los pies de la Iglesia o en el terreno circundante³. Sólo están excluidos de esta sepultura por la Constitución del Emperador León, los infieles, excomulgados, entredichos y pecadores públicos.

En el siglo XIII, mientras en otras naciones se sepultaba a los muertos al arbitrio y sin distinción alguna dentro de las iglesias, en España se da una ruptura con Alfonso X el Sabio y su libro de las siete partidas. En la Partida I, título XIII habla de las sepulturas, basado en los santos padres arguye su voluntad de querer que “hubiera sepulturas cerca de la iglesia y no en lugares yermos y apartados de ellas, yaciendo soterrados en el campo como bestias”⁴, posteriormente habla de no vender dichos campos dedicados para la sepultura pues se caería en pecado de simonía. Las razones por las que las sepulturas deben estar cerca de las iglesias es porque la creencia de los cristianos es más acercada a Dios respecto de las demás gente; la segunda, porque cuando la gente acuda a la iglesia y a las afueras vea sus parientes se acordaran de pedir por ellos; la tercera porque los acogen en nombre de aquellos santos a los cuales está dedicada la iglesia; la cuarta razón es porque los diablos no pueden llegar cerca de los cuerpos que son enterrados en los cementerios, de ahí su nombre “amparo de los muertos”. Posteriormente dice que cada hombre debe sepultarse en el cementerio de la iglesia donde fue parroquiano, donde oraba las horas y

³ ZAMBRANO GONZÁLEZ, *Cultura Funeraria popular en España y su presencia historiográfica*, 517.

⁴ REAL ACADEMIA DE HISTORIA, *Las siete Partidas del Rey Don Alfonso X El Sabio*, 380.

donde recibió los sacramentos, aunque si por querer de alguno fuese en otra iglesia, catedral, monasterio o cofradía a la que pertenecía.

En la Ley XI nos da un testimonio de la sepultura de personas dentro de la iglesia, con sus ornamentos preciados, aunque sólo para aquellas personas señaladas: reyes, príncipes, obispos, abades, priores, maestros, comendadores, o aquellos que han construido iglesias y han manifestado querer sepultarse allí.

Para estas fechas según testimonios sólidos se observaba ya el decreto del Concilio Bracarense del año 561 que prohíbe toda sepultura en Basílicas de los santos, y sólo permite en los casos exceptuados cerca de la muralla del templo por la parte de afuera⁵, es decir, que sólo estaban dispuestas para los Reyes.

En el siglo XIV siguen vigentes los decretos sobre la construcción de los cementerios cerca de las iglesias de acuerdo si la situación y la seguridad pública lo permita.

Los siglos XIV y XV serán un vuelco quizás a la costumbre, porque el uso de los cementerios se da sólo por parte de los pobres y la gente miserable que no tiene como costear los entierros que son más costosos en la iglesia. Por ello pide San Carlos Borromeo en los concilios Mediolanense I (Milán, 1565)⁶ que se retome la costumbre antigua de sepultar en los cementerios. En el concilio Mediolanense IV (1576) San Carlos Borromeo ordenó que no se construyera bóveda alguna en la iglesia sin permiso del Obispo y, en caso de permiso, los sepulcros se hicieran cono doble bóveda para precaver el hedor.

El Ritual romano de Paulo V (1614) ordena que donde se tenga la costumbre de enterrar en los cementerios se mantenga y donde no, que se restablezca. Así vamos llegando al siglo XVIII, en el que no sólo los decretos de los concilios y los prelados son explícitos, sino que las enseñanzas de los físicos y médicos se hace patente, tales como los malos olores de los efluvios corporales que hacen que los fieles dejen de asistir a los divinos cultos, a ello se le suma la evidencia del contagio de enfermedades epidémicas y pestes por las emanaciones de los cadáveres de

⁵ DUCREUX, *Historia Eclesiástica General*, 80.

⁶ *Ibid.*, 90.

las cuales hay un sin fin de relatos a lo largo de la historia. Por tanto, se ve la necesidad de separar a los vivos de los muertos y sobre todo en los pueblos pequeños y poco ventilados⁷. La solución que tanto reyes como iglesia adoptaron de forma unánime fue la de restablecer el uso antiguo de los cementerios para preservar la salud del pueblo, decretando la negativa de sepultar en la iglesia bajo ningún concepto o si lo había por ser persona ilustrísima, debía ser con profundidad tal que no hubiese peligro de contagio.

Tal es el caso de la epidemia de París de 1780 generada en el mismo barrio donde se ubicaba el cementerio, por lo que se cerró y se empezó a enterrar fuera de la ciudad. Por ejemplo, años más tarde, en 1804 es la apertura del *Père Lachaise* en París. No mucho más tarde, en España dicha reforma la llevó a cabo el rey Carlos III en 1787 después de haber consultado a las autoridades del consejo supremo, arzobispos y obispos del reino. En la Real Cédula dada por el rey se pide restablecer la disciplina antigua sobre los cementerios dictaminada por el Ritual Romano y las Partidas promulgadas por Alfonso X El sabio. Constancia de obediencia a esta Real Cédula la hay por ejemplo en el primer Cementerio del Real Sitio de San Ildefonso; también en el Reino de Aragón, donde se construyó un cementerio en Teruel para el hospital General. Sin embargo, tal obediencia no se dio inmediatamente porque en 1804, Carlos IV hace una circular que pide dicha construcción de cementerio bien ventilados fuera de la ciudad, es decir, que hubo que recalcar las nuevas medidas.

Ramón de Huesca opina que, si alguien es tan noble y de virtudes irreprochables, que se construya un mausoleo en el cementerio, que también es lugar sagrado y hasta considerado parte del templo, con el fin de devolver la pureza y limpieza de los templos, puesto que se había perdido. Ello no quiere decir que los cementerios tienen que estar sin cuidado alguno, sino por el contrario al ser bendecidos y destinados para acogida de los fieles a la espera del Último Día, anima a la conservación, aseo y decencia de los mismos, presidido por una Cruz en el centro que se vea desde todas partes y otra en la puerta para reconocer que es el cementerio y si conviene, se erija una capilla.

⁷ DE HUESCA, *Nueva Instancia a favor de los cementerios contra las preocupaciones del vulgo*, 98.

En 1833 por miedo a la epidemia del cólera⁸ se acelera la construcción de cementerios en las grandes ciudades, ya antes, en 1800, por miedo a la fiebre amarilla se habría construido en Cádiz el cementerio a extramuros. A pesar de todas las Órdenes Reales, en España hacia el año 1856, todavía había 2655 pueblos que no tenían cementerios. Se atribuye esta realidad al vacío de no saber a quién le correspondía sufragar la construcción, si a la iglesia o a los Ayuntamientos, por lo que a esta primera mitad del siglo XIX hubo que dictar jurisdicción y facilidades de financiación. Durante el reinado de Isabel II de España, encontramos varias Órdenes Reales en las que se dispone que, si aún no hay cementerios, se usen campos provisionales fuera de las poblaciones mientras se lleva adelante la construcción con fondos del Ayuntamiento, aunque la custodia sea de las autoridades eclesiásticas; a la Real Orden se le suma la prohibición de las honras de cuerpo presente en la iglesia (R.O 1849. 1857.1867).

En el resto del mundo encontramos ya la construcción de cementerios a extramuros; por nombrar algunos tenemos el de Venecia que está en la Isla de San Michele inaugurado en 1807; El Cementerio general de Lima (primer cementerio de Latinoamérica, inaugurado en 1808; el cementerio Highgate de Londres inaugurado en 1839; el Primer Cementerio rural de los Estados Unidos: El Mount Auburn en 1831; en Irlanda el cementerio de Glasnevin (1832); el cementerio monumental Staglieno inaugurado en 1851 en Génova. Por eso para finales del siglo XIX podemos decir que la mayoría de grandes ciudades tenían el cementerio a las afueras y según las normas de sanidad.

El siglo XX se asentarán las legislaciones sobre las construcciones recién concluidas, por ejemplo, el igualamiento de modelos de enterramiento, van desapareciendo los mausoleos particulares e imponiéndose el uso de los llamados “nichos”, reflejo de la sociedad industrial⁹. La gestión de los cementerios pasará a manos de la autoridad civil en España por reglamento de la Ley de 30 de enero de 1932, delegando a los Ayuntamientos la inscripción en un registro especial.

⁸ BREL CACHON, *La construcción de cementerios y la Salud Pública a lo largo del siglo XIX*, 11.

⁹ ZAMBRANO GONZÁLEZ, *Cultura Funeraria popular en España*, 519.

El siglo XXI para hablar de los cementerios tenemos que aducir a una práctica clásica que se ha vuelto común y que marca en esta nueva época la historia de los cementerios y los servicios funerarios más avanzados en los que España y Estados Unidos son pioneros¹⁰: la incineración. El incremento de incineraciones ha llevado al desarrollo de la industria funeraria, como los llamados “hornos” o el tratamiento de las cenizas desde esparcirlas por lugares importantes para la persona: mar, montañas, casa, estadios de fútbol...¹¹, por eso el diseño y arquitectura de los cementerios ha cambiado, en ellos se van originando espacios para la formación de cultivos biodegradables, bajo el lema: «*Transforma las cenizas en un árbol*». Por nombrar algunos cementerios que van adquiriendo esta especialidad - novedad, en España, está el Cementerio Parque Rocas Blancas¹², siendo de gran superficie y de construcción modélica, inaugurado en 1984. También podemos nombrar el Cementerio Parque de la Paz de Valencia en la que se incorporaron urnas biodegradables o el Cementerio de Rhinebeck, en el valle del río Hudson, en Nueva York, siendo unos de los 125 que ya existen con esta modalidad. Una particularidad si hay en todos ellos y es el alejamiento de las ciudades y el acercamiento a la naturaleza.

2. CEMENTERIO EXTRAMUROS DE JEREZ DE LA FRONTERA

2.1. Cementerio de Santo Domingo

El inicio del siglo XIX llegó con cambios y la población jerezana aún no contaba con un cementerio según la Real Cédula de 1787. La llegada de la epidemia de fiebre amarilla a la provincia y la mortandad que causó, sacó a la luz la carencia de dicho lugar, de ahí que se empezara a destinar un espacio para enterramientos cerca del Lazareto de las Cuatro Norias (*imagen en la página siguiente*). Es sabido, que todo lazareto poseía un cementerio y que, en el caso de la ciudad de Jerez, incluso después de aquel

¹⁰ ALCAIDE CASADO, “El funerario, un sector en transformación”, 47.

¹¹ VACZI, “Muerte en la Catedral...”, 6.

¹² *Ibid.*, 52.

brote mortal, se siguió usando para tal fin a manos de los Beneficiados de



San Miguel¹³, ya que el Ayuntamiento no poseía fondos para llevar adelante el cuidado del lugar. En 1803 se le dieron algunas adecuaciones como la cerca y el tapiado, costeados por la Iglesia, signo de su no oposición, al igual que la población. La medida del cementerio a las afueras de la ciudad, ayudó a que los nuevos brotes de fiebre amarilla no causaran mayores estragos. Por parte del arzobispado de Sevilla, en 1806 decreta una serie de instrucciones que regularán el uso del cementerio General por parte de las parroquias de Jerez.

En 1810 será el año en que se trasladen los enterramientos al llamado “huerto de Santo Domingo”, debido a circunstancias diversas que imposibilitaba seguir en las Cuatro Norias, como la lejanía, el mal terreno y la falta de una capilla. Así que se decide trasladarlo a lo que es hoy el final de la Calle Sevilla, frente al Convento de Padres Capuchinos. Obra costeada con fondos públicos y que llevarían a la inauguración en mayo de 1811 y desde tal fecha hasta 1815, sólo quedaría para los pobres o muertos por epidemia.

En 1830 debido a las difíciles relaciones del gobierno civil y el eclesiástico se propone la construcción de un nuevo cementerio de tinte “particular”, idea que rechazó rotundamente el Supremo Consejo de Fernando VII¹⁴, pero será en 1836 cuando se le dé la gestión de administración al Ayuntamiento.

¹³ PÉREZ GARCÍA, *Los cementerios en la provincia de Cádiz*, 237.

¹⁴ *Ibid.* 241.

Foto aérea de mediados del siglo XX en la que se observa el Cementerio de Jerez aún no trasladado al que hoy conocemos¹⁵.



En la fotografía de abajo sobresale al fondo el que fuera mausoleo de la familia Domecq. Los mausoleos comenzaron a levantarse hacia 1834,



cuando, debido a la boyante economía de la ciudad por la industria del vino, las grandes familias burguesas deciden construir artísticos y ricos panteones de metal o mármol para honrar a sus difuntos, siendo el primero el de D.

Fermín Apecechea y al lado, años más tarde, el citado de la familia Domecq por encargo de D. Juan Pedro Domecq Lembeye, que contará con una capilla para uso público, cuya construcción se concluirá en 1844. En dicha capilla, se encontraban dos obras de arte que hoy podemos admirar en la Catedral de Jerez, un óleo de Cristo crucificado del S.XIX obra del pintor sevillano Valeriano Bécquer (hermano del famosísimo poeta romántico

¹⁵ VENTOSA HIERRO, *El antiguo cementerio de Santo Domingo de Jerez*.

Gustavo Adolfo Bécquer) y un retablo de ánimas del S. XVIII atribuido a Diego Roldán, procedente del antiguo convento desamortizado de la Vera-Cruz con una curiosa iconografía que representa a San Francisco de Asís como serafín alado salvando almas del purgatorio.

Mientras que la construcción de la capilla se llevaba adelante, se puso frente a ella, en el centro del patio, una cruz que provenía de la plaza de la Yerba (*imagen inferior*) y que en la actualidad se encuentra en la zona de los consulados de González Byass. Poco tiempo después se realiza un nuevo proyecto de ampliación del cementerio realizado por el arquitecto de la ciudad Balbino Marrón, que por falta de fondos tuvo que reducir su propuesta; es así que llega el año 1848 y aún no se había logrado la tan necesaria ampliación.



Más tarde, en 1853 se da por concluida una obra de arquitectura sencilla de 300 nichos a manos de Valentín Domínguez¹⁶. La epidemia del cólera hizo que se construyeran los llamados “nichos”, pues las defunciones de aquel año llegarían a las 2.400¹⁷. Contando que Jerez a mediados del S.XIX tenía una población cercana a los 50.000 habitantes y la falta de fondos necesarios, fue importante tomar esta medida práctica y económica ya que para septiembre de 1854 hubo

unos 1.200 fallecidos por la citada enfermedad.

¹⁶ PÉREZ GARCÍA, *Los cementerios en la provincia de Cádiz*, 245.

¹⁷ VENTOSA HIERRO, *El antiguo cementerio de Santo Domingo de Jerez*.

Una vez pasada la epidemia, el camposanto debido a las filtraciones de agua y la falta de cimientos de los nichos, éstos amenazaron con desplomarse, por lo que hubo que hacer reparaciones, concluyendo las obras en 1862. En 1874 comienza la construcción de nuevos nichos que se ubicarán en lo último que queda de terreno, por eso en 1879 el capellán Jacinto Zamora amonesta al Ayuntamiento para la adquisición de un nuevo terreno colindante, pues ya no quedaba espacio hacia dónde ampliar. La idea de una nueva necrópolis se había barajado, de ahí que en 1883 el médico Francisco Revueltas Carrillo¹⁸ plasme un escrito donde argumenta la necesidad de un cementerio más grande para la ciudad, ubicado a las afueras de la misma debido al peligro que se estaba dando en la sociedad. Razón que se pospuso y como medida preventiva en 1884 se empezará la construcción del nuevo patio.

En 1891 bajo la firma del arquitecto José Esteve, se realiza un plano de un nuevo cementerio en un posible terreno a las afueras de Jerez en la carretera hacia Bornos, en la Dehesa llamada “Hato de la carne”, con una característica central en el proyecto: la capilla terminada en ábside como lugar central del mismo.

Antes de continuar, un pequeño inciso sobre el cementerio no católico que para estos años ya funcionaba. El cementerio a extramuros, inicialmente fue una necrópolis católica. Desde comienzos del S.XIX la comunidad protestante en Jerez fue en aumento debido a la gran afluencia de comerciantes franceses e ingleses interesados en el comercio vinatero, ello supuso un gran problema para la numerosa colonia mayoritariamente británica y de confesión anglicana que residía en Jerez a mediados de este siglo por no tener un lugar apropiado para celebrar su exequias y enterramientos. En los albores de la década de 1860, la citada comunidad, conseguirá abrir una zona aparte para los enterramientos civiles que se llegó a conocer popularmente como cementerio “protestante” o de los “ingleses” debido a que la gran mayoría de los allí enterrados pertenecían a dicha confesión. Algunos de los apellidos firmantes en el acta del ayuntamiento solicitando un cementerio y una capilla, que años más tarde se levantaría en la calle Argüelle en el barrio del Mundo Nuevo, para la

¹⁸ PÉREZ GARCÍA, *Los cementerios en la provincia de Cádiz*, 248.

celebración de sus servicios fueron: Davies, Williams, Mckenzie, Buck entre otros.



Imagen del pórtico de entrada del cementerio de los no católicos

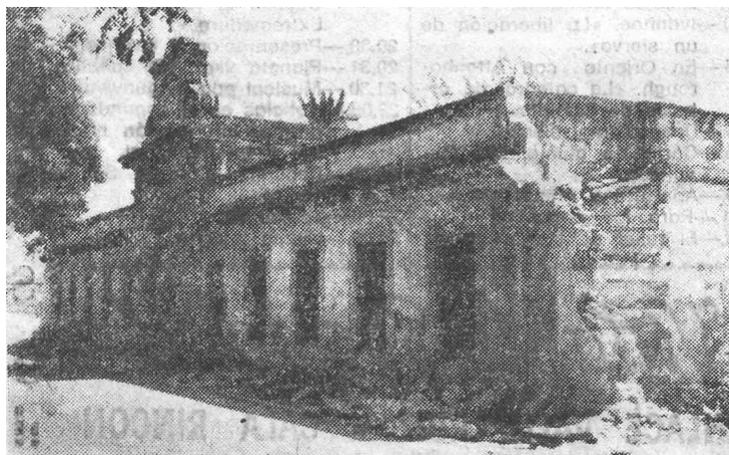
En 1866 el Ayuntamiento adjudica la construcción de la planta, portada y cerca del área de los no católicos al arquitecto José de la Coba y Mellado, puesto que el plazo sentenciado para el cumplimiento de la ley dada bajo el reinado de Isabel II en 1855 se estaba retrasando y no se había llevado a cumplimiento por parte del Cabildo ni del Ayuntamiento. Testimonio de la construcción y del inicio de las inhumaciones lo encontramos en los archivos municipales de 1871, en lo que se consideraba el área de los no católicos¹⁹, siendo el primer nombre en el registro el de Elvira María Cortés²⁰. Más tarde, en 1874 ya se separa dicha planta para uso exclusivo de los protestantes por medio de una verja diseño del arquitecto Elías Gallegos y Díaz. En 1875 se solicitan mejoras de aquella parte como la puerta de acceso o el sistema de regadío para plantas y árboles.

¹⁹ VENTOSA HIERRO, *El antiguo cementerio de Santo Domingo de Jerez*.

²⁰ JIMÉNEZ, *150 Años del cementerio protestante de Jerez*.

Llegamos al S. XX y el proyecto que había firmado el arquitecto municipal José Esteve para el Cementerio de Santo Domingo no llega a fin; a ello se le suma que en 1910 hubo que abandonar la obra que se estaban llevando adelante en el Haza de Charcón (carretera de Trebujena) debido a inconsistencias en el trabajo del contratista asignado. Para entonces, el cementerio se estaba quedando pequeño, por lo que hubo que buscar la forma de ampliarlo adquiriendo nuevos terrenos y reformando la parte de los osarios. Corría el año 1914 cuando se realizó esta remodelación. De esta manera fueron dándose largas a la muy necesaria ampliación.

Entre los años 1925 y 1930, el Cementerio quedó conformado por tres patios: Moderno o parte principal, antiguo o de la Capilla y nuevo o de la Cruz²¹. Así avanza el tiempo hasta septiembre de 1945 cuando se clausura el antiguo Cementerio de Santo Domingo y se desplaza al actual Cementerio Municipal de Nuestra Señora de la Merced. Años más tarde en los terrenos que ocuparon el viejo cementerio se construirá el llamado hoy parque Scout, y lo que encierra las calles de Santo Domingo, Avenida México, calle José Cádiz Salvatierra²² y la calle Ventura Núñez “Venturita”.



*Fachada del Cementerio de Santo Domingo antes de su demolición en 1974.
Publicado en la Voz del Sur por Antonio Gómez Abad.*

²¹ PÉREZ GARCÍA, *Los cementerios en la provincia de Cádiz*, 253.

²² CABALLERO RAGEL, *Sobre antiguos cementerios en Jerez*, 8.

2.2. Cementerio Nuestra Señora de la Merced



Año 1928, salta de nuevo la propuesta de la construcción de un nuevo camposanto para la ciudad, pues las ampliaciones que se llevaron a cabo en el Cementerio de Santo Domingo no iban a dar mucho más espacio. Sin embargo, no será hasta 1936 cuando se producen los encuentros para decidir

el nuevo terreno. Se elige uno en el camino de Lebrija, un terreno ubicado en Hazas de Boga pero que presentó problemas de filtración de agua lo que encarecería el coste total; por ello, se traslada la construcción fijándose en el Km. 4 carretera de Cortes “El Pinar”, confiándose el diseño al arquitecto municipal Fernando de la Cuadra como encargo recibido por el Ayuntamiento que financiaría la obra, haciéndose bajo normas litúrgicas de la Iglesia y bajo la advocación de Nuestra Señora de la Merced, patrona de la ciudad.

Año 1938: empieza la obra según fases propuestas, es así que para 1941 se ve ya la arcada y pabellones terminados²³, procediéndose a la construcción de las sepulturas del patio principal y tapia de fondo, que tendrán conclusión en 1945, y así cerrar definitivamente el Cementerio de Santo Domingo. Las imágenes que vemos abajo, explican un poco su diseño: fachada presidida por una capilla de estilo clásico sobrio, de cúpula trasdosada policromada²⁴ y la rodean las esculturas de ocho ángeles realizados en piedra, 4 orantes y cuatro en actitud llorosa.

En el centro del espacio de la entrada, se alza una cruz del artista

²³ PÉREZ GARCÍA, *Los cementerios en la provincia de Cádiz*, 259.

²⁴ *Ibid.*, 259.

Diego García Rendón (*Foto de Luisa Pérez García*²⁵).

Posteriormente, entre 1953 y 1954 se presentan ampliaciones para hacer un 4º patio con diferentes espacios: tres bloques de 270 nichos, osarios y fosas. Para 1968 se harán 1076 nichos²⁶, más los espacios que ocuparían los restos humanos del anterior cementerio.



Imágenes de Jerezsiempre.es y Google maps modificado.

El día 26 de agosto de 1959 llegan a la ciudad los Hermanos Fossore de la Misericordia, siendo la segunda fundación después de la de Guadix, gracias a la intervención de D. Juan Pedro Domecq y Díez y al concejal D. Manuel González de la Peña. El término *fossore* hace referencia a los antiguos excavadores en las catacumbas de galerías y nichos de la comunidad primitiva, enfocados en la administración y organización de aquellos dormitorios, por eso se atribuye que los cientos de kilómetros que ahí de catacumbas han sido gracias al servicio y orden prestados por estos constructores, a lo que se le suma la serie de frescos con los que adornaban los nichos.

²⁵ *Ibid.*, 257.

²⁶ *Ibid.*, 260.

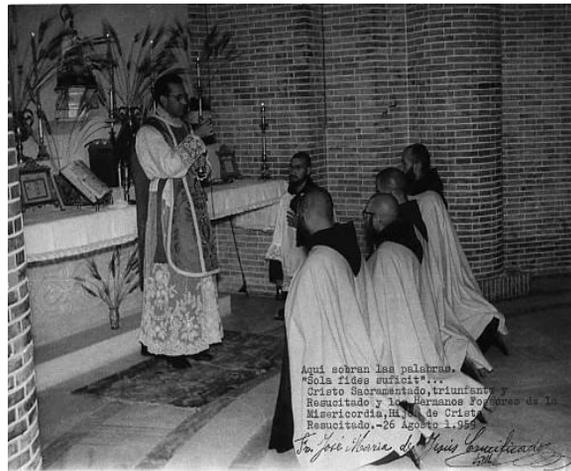


Foto1959. Llegada de los Hermanos Fossore. Periódico parroquial Amanecer²⁷.

La congregación de los hermanos Fossore se dedica principalmente a dos obras de misericordia: enterrar a los difuntos y orar por los vivos y muertos. Fundación de grato recuerdo es ésta de Jerez,

²⁷

<http://euroferroviarios.net/estacioneros/index.php?module=mediashare&func=browse&aid=170&mid=1671>

testimonio de ello lo da Agustín Sánchez Díaz, quien pronunció palabras de agradecimiento para con esta ciudad, por dar a conocer el nombre de dicha congregación a lo largo del mundo. Los hermanos ejercieron el servicio durante 34 años, hasta que en febrero de 1993 abandonaron el Cementerio de Nuestra Señora de la Merced por falta de vocaciones. Los dos últimos Fossores del cementerio de Jerez, Fray Hermenegildo y Fray Tobías²⁸, se marcharon a su nuevo destino tras la Santa Misa oficiada en la capilla del cementerio, por el Obispo D. Rafael Bellido Caro, primer obispo de esta Diócesis de Asidonia- Jerez.

1993. Partida Los Hermanos Fossores. En las fotos unos representantes de la ciudad de Jerez entregan a los últimos miembros de la comunidad un cuadro de Nuestra Señora de la Merced, Patrona de la Ciudad, bajo cuyo amparo y advocación está el cementerio: jerezintramuros.blogspot.com.



Con la imagen de la Patrona A los hermanos fossores les quedaba ayer muy poco que decir. Únicamente despedirse, sin grandes ceremonias, de las personas más cercanas y coger la carretera hacia Guadix, sin concretar siquiera una hora. No han querido que el Ayuntamiento les mostrase de una forma más protocolaria el reconocimiento a su labor y Pilar Chico, que asistió a la misa, se despidió brevemente de los hermanos a la salida. Junto a ellos estaban también los funcionarios que trabajan en el cementerio. En la fotografía de arriba, fray Hermenegildo muestra el cuadro de Nuestra Señora de La Merced, que recibieron como recuerdo. Abajo, la responsable de Salud Pública, conversando con los hermanos.

En el año 2001 la comunidad musulmana pide un espacio propio para los enterramientos de sus creyentes, pues como es sabido, sus inhumaciones se hacen en pleno contacto del cuerpo fallecido con la tierra y mirando hacia la Meca. Según el decreto firmado en 2001, se les dice que atiendan a la reglamentación sanitaria vigente y se les habilita el lado Oeste

²⁸ VELO GARCÍA, *Recordando a los Fossores*.

del Cementerio para dicho uso. Más tarde el Cementerio tendrá algunas reparaciones de la cúpula de la capilla en el año 2017 y en los diferentes patios.

Hasta el día de hoy sigue en funcionamiento este camposanto que a pesar de haber perdido mucho de los antiguos mausoleos y bellos monumentos funerarios del antiguo cementerio de Santo Domingo, otros muchos fueron trasladados a éste y en definitiva alberga una gran parte de la verdadera historia de Jerez de la Frontera, de sus habitantes que conformaron lo que es hoy la ciudad de Jerez.

BIBLIOGRAFÍA

DE HUESCA, R., *Nueva Instancia a favor de los cementerios contra las preocupaciones del vulgo*, Pamplona 1972.

DUCREUX, A., *Historia Eclesiástica General o siglos del cristianismo, que contiene los dogmas, liturgia, disciplina, concilios, herejías, cismas, y lo demás acaecido en la Iglesia desde su establecimiento hasta el año 1700*, t. VI, Madrid 1805.

REAL ACADEMIA DE HISTORIA, *Las siete Partidas del Rey Don Alfonso X El Sabio*, Madrid 1807 (17 abril 2020 y 30 abril 2020).

VV. AA., *Actas del I Encuentro Internacional sobre los Cementerios Contemporáneos. Una arquitectura para la muerte* (Sevilla 1991), Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía, Sevilla 1993.

WEBGRAFÍA

ALCAIDE CASADO, J. C., “El funerario, un sector en transformación”, Revista de empresas *Adiós*. Consultado 20 y 28 abril 2020 en <http://pdfs.wke.es/9/8/1/8/pd0000049818.pdf>

BREL CACHON, M. P., *La construcción de cementerios y la Salud Pública a lo largo del siglo XIX*. Consultado 28 abril 2020 en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=296898>

CABALLERO RAGEL, J., *Sobre antiguos cementerios en Jerez*. Consultado 3 y 23 abril 2020 en

<https://jerezenlahistoria.files.wordpress.com/2017/01/sobre-antiguos-cementerios-en-jerez.pdf>

CALATRAVA ESCOBAR, J. A., *El debate sobre la ubicación de los cementerios en la España de las Luces: la contribución de Benito Bails*. Consultado 16 y 20 abril 2020 en

<http://revistas.uned.es/index.php/ETFVII/article/view/2177>

JIMÉNEZ, J. L., *150 Años del cementerio protestante de Jerez*. Consultado 22, 23, 28 abril 2020 en [https://www.diariodejerez.es/opinion/articulos/anos-cementerio-protestante-](https://www.diariodejerez.es/opinion/articulos/anos-cementerio-protestante-jerez_0_788921160.html?utm_source=whatsapp.com&utm_medium=socialshare&utm_campaign=mobile_web)

[jerez_0_788921160.html?utm_source=whatsapp.com&utm_medium=socialshare&utm_campaign=mobile_web](https://www.diariodejerez.es/opinion/articulos/anos-cementerio-protestante-jerez_0_788921160.html?utm_source=whatsapp.com&utm_medium=socialshare&utm_campaign=mobile_web)

PÉREZ GARCÍA, L. V., *Los cementerios en la provincia de Cádiz. Arte, Sociología y Antropología*. Consultado 22 abril 2020 en

<https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/13576>

PÉREZ NAYA, A. M., *La muerte silenciada Arquitectura funeraria contemporánea*. Consultado 18 y 21 abril 2020 en

<https://doi.org/10.17979/aarc.2011.2.2.5060>

QUESADA GALACHO, M., *Los ritos funerarios en Andalucía*. Consultado 3 y 5 abril 2020 en

[http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-a1rp_c26/\\$File/a1rp_c26.pdf](http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-a1rp_c26/$File/a1rp_c26.pdf)

RUBIO, M., *Breve historia de los Cementerios I y II*. Consultado 17 y 18 abril 2020 en <http://cultopia.es/breve-historia-de-los-cementerios-i/>

VACZI, M., “Muerte en la Catedral: Cenizas y ritos funerarios en los campos de fútbol”, *Disparidades. Revista de Antropología* 74-2 (2019). Consultado 28 abril 2020 en <https://doi.org/10.3989/dra.2019.02.020>

VV. AA., *Enterramientos múltiples en las necrópolis ibéricas del Guadiana Menor: algunas consideraciones*. Consultado 25 abril 2020 en

<https://ojs.uv.es/index.php/saguntumextra/article/view/2756>

VV. AA., *Un médico francés en Jerez Historia sanitaria de Jerez (II), la epidemia de fiebre amarilla de 1800*. Consultado 22 abril 2020 en

https://www.diariodejerez.es/ocio/Jerez-Historia-sanitaria-II-amarilla_0_567243847.html

ZAMBRANO GONZÁLEZ, J., *Cultura Funeraria popular en España y su presencia historiográfica*. Consultado 26 marzo 2020 en

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5595061>

**LA DEVOCIÓN A
NUESTRA SEÑORA DE LA ESTRELLA
EN JEREZ DE LA FRONTERA
Aproximación socio-histórica**

**Manuel Ramón Rosa Santiago
Colegio La Salle Buen Pastor**

INTRODUCCIÓN

La religiosidad popular es un fenómeno antropológico que brota en toda sociedad con una fuerza tan inusitada que a veces es difícil de controlar o sistematizar por autoridades civiles e incluso eclesiásticas. La razón es que sus raíces se hunden en la experiencia y el sentimentalismo popular, es decir, se trata de una vivencia particular de lo sagrado, que es propia e intransferible. Podríamos decir que la piedad de una comunidad es como un conjunto de manos que se alzan unidas para intentar alcanzar el Misterio y hacerlo comprensible en sus vidas. Aunque una sana y correcta vivencia de estas experiencias pasa por no perder de vista los sacramentos y practicar las devociones como vía de auxilio en el camino de la fe hacia una comunión auténtica con el Dios-Trinidad.

El factor favorable en el caso de nuestra religión es el hecho fundamental y trascendental de la Encarnación. Todo un Dios que, sin dejar de serlo, se ha hecho humano como nosotros excepto en el pecado. Así es más fácil agarrarse y sentir cercana su grandiosidad y eternidad. Porque en Él tenemos un Padre, un Hermano y un Protector. Y no sólo eso, sino que por Él tenemos una Madre que intercede constante y eficazmente por todos.

Este estudio trata de una de las múltiples gracias que le ha sido concedida a nuestra Madre María –la de ser «Estrella»– y su relación con la historia de esta ciudad.

Tradicionalmente, se ha venido denominando a la Santísima Virgen María como «Estrella de la Mañana» por una de las invocaciones de las letanías lauretanas¹, dentro del grupo de las grandezas de María correspondientes a su mediación, aunque el origen de este bello símbolo es más antiguo. Su aplicación a la Santísima Virgen se remonta a los Padres de la Iglesia, como San Bernardo² (1090-1153), y se fundamenta en las Sagradas Escrituras.

El Vaticano II declaró que María antecede con su luz al Pueblo de Dios: “...la Madre de Jesús, glorificada ya en los cielos en cuerpo y alma, es la imagen y comienzo de la Iglesia que llegará a su plenitud en el siglo futuro. También en este mundo, hasta que llegue el día del Señor (cf. II P. 3, 10), brilla ante el Pueblo de Dios en marcha, como señal de esperanza cierta y de consuelo”³.

Por esta razón, es llamada «Estrella de la Mañana», porque es un símbolo del cristiano victorioso que persevera en la fe y comparte la victoria mesiánica de Cristo sobre la oscuridad del pecado y de la muerte.

¹ “Entre las formas de oración a la Virgen, recomendadas por el Magisterio, están las Letanías, compuestas en el Santuario de Loreto (Italia) en el s. XVI. Consisten en una prolongada serie de invocaciones dirigidas a la Virgen, que, al sucederse una a otra de manera uniforme, crean un flujo de oración caracterizado por una insistente alabanza-súplica” (Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS. *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia*, 203).

² San BERNARDO DE CLARAVAL. *Homiliae II super “Missus est”* («sobre las excelencias de la Virgen Madre»), 17.

³ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. *Constitución Dogmática «Lumen Gentium» sobre la Iglesia*, 68.

El término *Stella Matutina* también se encuentra literalmente en el Eclesiástico, en una alabanza al sumo sacerdote Simón⁴ –“(…) Como el lucero del alba en medio de las nubes, como la luna en su plenilunio”⁵ y también en el Apocalipsis, en la carta a la Iglesia de Tiatira –“Al vencedor, que cumpla mis obras hasta el final, le daré autoridad sobre las naciones y las pastoreará con cetro de hierro y se quebrarán como vasos de loza, como yo he recibido de mi Padre; y le daré la estrella de la mañana”⁶. Ambas metáforas están relacionadas con la fidelidad a la voluntad divina.

Análogamente, en el Cantar de los Cantares se dice: “¿Quién es esta que despunta como el alba, hermosa como la luna, refulgente como el sol, imponente como un batallón?”⁷.

Así como el brillo de la luz penetra la oscuridad de la madrugada, María presagia la llegada de su Hijo, la Luz del mundo.

I. RAÍCES MEDIEVALES DE LA DEVOCIÓN A NUESTRA SEÑORA DE LA ESTRELLA

Podemos afirmar que los siglos XII y XIII constituyen una de las épocas de mayor auge en cuanto a la piedad mariana.⁸ La humanización progresiva de la figura de Cristo, así como un conocimiento mayor del Evangelio desde la Plena Edad Media, favorecieron el despertar religioso de los laicos.⁹ De todas formas, en tanto en cuanto la cultura sólo era accesible a las clases privilegiadas, la formación evangélica masiva seguía casi exclusivamente las pautas homiléticas e iconográficas.

Por otra parte, la experiencia religiosa se vivía más como *timor Dei* que como *charitas Christi*. Esta concepción teológica –a veces

⁴ Hijo de Onías II, que ejerció sus funciones a comienzos del siglo II a.C. Le dieron el sobrenombre de «el Justo», porque fue el último representante de la casa sacerdotal de Sadoq que observó fielmente la ley.

⁵ Eclo. 50, 6

⁶ Ap. 2, 26-28.

⁷ Cant. 6, 10.

⁸ Cf. TORRES JIMÉNEZ & RUIZ GÓMEZ, *Órdenes militares y construcción de la sociedad occidental (siglos XII-XV)*, “La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII”, 1.

⁹ Cf. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age*.

empobrecedora cuando única– del Omnipotente como juez implacable, hacía muy necesaria la intercesión de la Virgen y los santos.

El fervor mariano del siglo XIII encuentra sus fundamentos en la abundancia de fiestas en honor a la Virgen que son incorporadas en Occidente, entre ellas la Concepción de María, la Natividad de la Virgen, la Expectación, la Purificación (“Candelas”), la Anunciación, la Visitación y la Asunción.¹⁰ La devoción a María comienza a sufrir la influencia tanto de las relaciones feudales como del amor cortés¹¹ y nace el apelativo “Nuestra Señora”.

Las principales representaciones mariológicas reproducen escenas maternas y protectoras, que inspiran la ternura tan buscada por el pueblo fiel en la espiritualidad cristiana.

Pero el gran impulsor de la devoción mariana del siglo XII va a ser San Bernardo de Claraval. Este monje cisterciense exalta incomparablemente las gracias concedidas a la Virgen, que redundan en beneficio de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, y de los cristianos como miembros de ésta e hijos adoptivos de aquélla. Reseñamos a continuación un fragmento del magnífico sermón “Sobre las excelencias de la Virgen Madre”, que ya se refiere a María como “estrella”:

“El evangelista dice: «Y el nombre de la Virgen era María». Digamos algo a propósito de este nombre que, según dicen, significa «estrella del mar» y que resulta tan adecuado a la Virgen Madre. De manera muy adecuada es comparada con una estrella, porque, así como la estrella emite su rayo sin corromperse, la Virgen también dio a luz al Hijo sin que ella sufriera merma alguna. Ni el rayo disminuyó la luz de la estrella, ni el Hijo la integridad de la Virgen. Ella es la noble estrella nacida de Jacob, cuyo rayo ilumina todo el universo, cuyo esplendor brilla en los cielos, penetra en los infiernos, ilumina la tierra, caldea las mentes más que los cuerpos, fomenta la virtud y quema los vicios. Ella es la preclara y eximia estrella que necesariamente se levanta sobre este mar grande y espacioso: brilla por sus méritos, ilumina con sus ejemplos.

¹⁰ SÁNCHEZ SAUS, “*La religiosidad de los jerezanos en la Edad Media*”.

¹¹ SÁNCHEZ HERRERO, “*Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media*”.

Tú, que piensas estar en el flujo de este mundo entre tormentas y tempestades en lugar de caminar sobre tierra firme, no apartes los ojos del brillo de esta estrella si no quieres naufragar en las tormentas. Si se levantan los vientos de las tentaciones, si te precipitas en los escollos de las tribulaciones, mira a la estrella, llama a María. Si eres zarandeado por las olas de la soberbia o de la ambición o del robo o de la envidia, mira a la estrella, llama a María. Si la ira o la avaricia o los halagos de la carne acuden a la navecilla de tu mente, mira a María. Si, turbado por la enormidad de tus pecados, confundido por la suciedad de tu conciencia, aterrado por el horror del juicio, comienzas a ser tragado por el abismo de la tristeza, por el precipicio de la desesperación, piensa en María.

En los peligros, en las angustias, en las dudas, piensa en María, invoca a María. No la apartes de tu boca, no la apartes de tu corazón y, para conseguir la ayuda de su oración, no te separes del ejemplo de su vida. Si la sigues, no te extraviarás; si le suplicas, no te desesperarás; si piensas en ella, no te equivocarás; si te coges a ella, no te derrumbarás; si te protege, no tendrás miedo; si te guía, no te cansarás; si te es favorable, alcanzarás la meta, y así experimentarás que con razón se dijo: «Y el nombre de la Virgen era María»¹².

A partir de esta centuria, comienza a surgir una gran variedad de advocaciones marianas que evocan las virtudes de la Virgen, su protección e incluso su cercanía a la naturaleza, en algunos casos “como reminiscencia de cultos animistas ancestrales”.¹³ No es este el caso que nos ocupa, cuestión que explicaremos más adelante.

Es de obligado cumplimiento y además por ser uno de los protagonistas principales de esta piadosa historia, mencionar al rey Alfonso X de Castilla, compositor de las *Cantigas de Santa María*, escritas en galaico-portugués. La cantiga número 100, se titula “Santa María, Strela do dia” (Santa María, Estrella del día) y tiene una clara intención litúrgica. Se trata de un *virelay*, poema musical de loor con una dinámica responsorial que implica un ambiente devocional colectivo. Reproducimos a continuación el texto completo con su correspondiente traducción al castellano:

¹² Cf. n. 2.

¹³ Cf. n. 9.

*“Santa María,
Strella do dia,
Mostra-nos via
Pera Deus e nos guía.*

*Ca veer faze-los errados
que perder foran per pecados
entender de que mui culpados
son; mais por ti son perdoados
da osadia que lles fazia
fazer folia mais que non deveria.*

Santa María, ...

*Amostrar-nos debes carreira
por gãar en toda maneira
a sen par luz e verdadeira
que tu dar-nos podes senlleira;
ca Deus a ti a outorgaria
e a querria por ti dar e daría.*

Santa María, ...

*Guiar ben nos pod’o teu siso
mais c aren pera Parayso
u Deus ten senpre goy’ e riso p
ora quen en el creer quiso;
e prazer -m-ia
se te prazia que foss’ a mia
alm’ en tal compannia.*

Santa María, ...”

*“Santa María,
Estrella del día,
muéstranos la vía
para Dios y guíanos.*

Porque haces ver a los errados
que se perdieron por sus pecados
y entender cuán culpables son;
mas por ti son perdonados
de la osadía que les hacía
hacer locuras que no deberían.

Santa María, ...

Debes mostrarnos el camino
para ganar en toda manera
la luz sin par y verdadera
que tú puedes darnos señora;
porque a ti Dios te la concedería
y la querría dar por ti y la daría.

Santa María, ...

Guiarnos bien puede tu juicio
además hacia el Paraíso
que Dios tiene siempre gozo y
alegría para quien en él
creer quiso; y me placería
si te placía que fuese mi
alma en tal compañía

Santa María, ...”

Sin duda esta advocación constituía una de las devociones personales de Alfonso X, aspecto refrendado con la creación en 1272 de la Orden de Santa María de España conocida tradicionalmente como Orden de la Estrella.

La Virgen María se convirtió a partir del siglo XIII en una valiosa aliada contra los males que podían asolar la tierra y a sus habitantes, tanto espirituales como materiales. Esto hizo que surgieran nuevas oraciones y cánticos petitorios de ayuda en las tentaciones y especialmente en las epidemias. Destacamos un himno que tiene su origen ya en el trecentos: el “Stella Cæli”. Tuvo tanta repercusión, que incluso en los breviarios del XVII aún es descrito como “Piísima antífona y oración contra enfermedades contagiosas”¹⁴. Tal es el eco histórico de esta plegaria, que se ha vuelto a rezar actualmente debido a la pandemia provocada por el SARS-CoV-2. Transcribimos seguidamente su texto original y traducido:

*Stella coeli extirpavit,
quae lactavit Dominum,
mortis pestem quam plantavit
primus parens hominum.
Ipsa stella nunc dignetur
sidera compescere,
quorum bella plebem caedunt
dirae mortis ulcere.
O piissima stella maris,
a peste succurre nobis.
Audi nos Domina,
nam Filius tuus
nihil negans te honorat.
Salva nos Iesu,
pro quibus Virgo
mater te orat.*

La Estrella del Cielo
que amamantó al Señor,
extirpó la peste de la muerte
que plantó el primer padre
de los hombres.
Que esa misma Estrella se digne
ahora detener los astros,
cuyas guerras exterminan al pueblo
con heridas de cruel muerte.
Oh, piadosísima Estrella del Mar,
socórrenos de la peste.
Escúchanos, Señora,
pues tu Hijo no te niega
nada que te honre.
Sálvanos, Jesús,
que por nosotros te ruega
tu Madre Virgen.

No profundizaremos aquí en el que quizás se considera el himno más antiguo a la Virgen como Estrella y uno de los marianos primitivos, el “Ave

¹⁴ *Breviarium Romanum ad usum seraphici ordinis S. Francisci ex decreto concilii Tridentini restitutum, Pii V. iussu editum, Clementis VIII. ac Urbani VIII. auctoritate recognitum*, p. 176 (Venecia, 1696).

maris Stella”, pues su composición es bastante anterior a la devoción que tratamos y además el apelativo «Estrella del Mar» está más vinculado tradicionalmente a la Orden del Carmelo. Del mismo se ignora el autor pero aparece ya en códices del siglo VIII. Sin duda, este tesoro litúrgico merece un estudio específico y detallado¹⁵.

II. LA CAPILLA EN LA PUERTA DE SEVILLA: ORÍGENES, UBICACIÓN Y EVOLUCIÓN

Como ya hemos señalado anteriormente, la Reconquista y la figura de Alfonso X «el Sabio» son puntos de partida en la historia que nos ocupa. Recuperada definitivamente para la cristiandad –aunque seguiría siendo hostigada por benimerines y nazaríes durante gran parte del siglo XIV– la ciudad que una vez marcó la frontera con el reino islámico de Granada fue de nuevo sacralizada.

La entrada del monarca en la ciudad precisamente tendría lugar a través de la Puerta de Sevilla, también llamada «de las Cruces» por ciertos vestigios de piedra tallada –en realidad una línea vertical cortada por otras ocho pequeñas paralelas entre sí– que se encontraban en el interior de sus muros.¹⁶ Las defensas almohades de la población eran aprovechables en tiempos aún no asentados en términos bélicos, así que el rey decidió “rebautizar” las cuatro puertas de acceso a partir de 1267. Para ello se ocuparía de la dedicación de las mismas a advocaciones mariana: La puerta sureste (Real) a Nuestra Señora de los Remedios, la noroeste (Santiago) a la Virgen de la Oliva, la suroeste (Rota) a la Madre de las Mercedes y finalmente la noreste (Sevilla) a María Santísima de la Estrella.¹⁷ De todos modos, no tenemos evidencia de la existencia de estas imágenes en época medieval, excepto de la primera citada¹⁸.

El hábito artístico de la época dictaba que las efigies de las vírgenes – en este caso– o santos a los que se dedicaba una edificación se colocaran en

¹⁵ Recomendamos GARCÍA GARCÍA, DE IBERO & PANYAGUA, “Estudio del *Ave Maris Stella*”, nn. 25-27.

¹⁶ GUTIÉRREZ, *Historia*, I, cap. VII, § 85, p. 67.

¹⁷ Cf. ROMERO BEJARANO, M. “*Santas cosas son llamadas los muros*”, 148.

¹⁸ Cf. SANCHO DE SOPRANIS, *Historia social*, II, 112-114.

hornacinas, que siglos más tarde se transformarían en capillas abiertas.¹⁹ Estas hornacinas podían encontrarse encima del arco de la estructura o bien embutidas en el muro. En ambos casos se conservan ejemplos interesantes como la Puerta de la Estrella (fig. 1) y el Arco de Santa Ana en Cáceres (fig. 2) y la Puerta de la Concepción en Briones (fig. 3). Nos inclinamos más bien hacia una oquedad en un lienzo de la muralla, debido a la localización de la capilla, precisada posteriormente.

Pero llegados a este punto debemos preguntarnos la causa de la elección de la advocación astral precisamente para esta puerta. Para ello es necesario recurrir a las descripciones que poseemos sobre este acceso defensivo.

En 1785, el maestro mayor de obras de la catedral hispalense, Manuel Núñez, realizó un reconocimiento exhaustivo de las murallas con objeto de elaborar un informe que certificara su antigüedad. Afortunadamente incluyó en el mismo una detallada descripción ornamental de la Puerta de Sevilla, que sintetizamos a continuación, Según lo expuesto por el técnico, encima del arco de entrada exterior había un friso con una estrella central y dentro de la misma una flor de jazmín. A ambos lados de la estrella, se encontraban sendas cartelas de las que sólo se conserva una parte que se traduce “Alá es nuestro Señor”.²⁰ En cada alfiz existía una roseta acanalada.²¹

Aprovechando los dibujos que Bartolomé Gutiérrez realizara sobre estos elementos, nos tomamos la licencia de reconstruir con los mismos una posible imagen frontal del arco (fig. 4).

Evidentemente nos centraremos en el simbolismo del elemento central del altorrelieve: la estrella de ocho puntas. En este caso no se trata de la típica *rub el hizb* (ár. ربع الحزب) islámica que se utiliza al final de las suras para indicar su finalización, si bien todo octagrama –en este caso en forma de cruz foliada– nos remite al trono de Alá, portado por ocho ángeles según el Corán. Otra interpretación en la cultura musulmana sería el Paraíso, rodeado de ocho montañas. Además es signo de buen augurio en la geometría

¹⁹ Cf. AROCA VICENTI, *Arquitectura y urbanismo*, 30.

²⁰ Elementos conservados en el Museo Arqueológico Municipal. Probablemente reproducían alguna de las aleyas de la primera sura coránica. No obstante, se han hallado dírhams almohades acuñados en Bugía (Marruecos) con una inscripción similar, que continúa “Mahoma es su enviado a nosotros”.

²¹ POMAR RODIL, “*Entre el orgullo ciudadano y la falsificación erudita*”, 82, 84 y 85.

sagrada, por lo que confortaba al viajero que emprendía o retomaba una itinerario y abandonaba la protección de la ciudad²² Encontramos abundantes ejemplos andalusíes de los siglos XII y XIII en Córdoba y Granada²³, y es de notable belleza el incluido en el pendón almohade expuesto en el Real Monasterio de Santa María de Huelgas (Burgos) (fig. 5). Este elemento va a convertirse en una constante en el arte mudéjar, e incluso será adoptado y adaptado a la ornamentación cristiana, como apreciamos en algunos suelos de casas-palacio del XVIII y en la puerta de la antigua Capilla de Gracias del Real Convento de Santo Domingo (fig. 6). Este diseño sigue utilizándose actualmente en alicatados y enlosados.

Una vez abordada la epigrafía almohade que nos incumbe, reanudamos nuestra búsqueda en cuanto a la procedencia de la advocación mariana asignada a la Puerta de Sevilla. Para ello estableceremos tres hipótesis:

1.^a El octagrama presente en la misma²⁴, identificado como estrella por Alfonso X «el Sabio», indujo a éste a recurrir a una devoción popular en la Plena Edad Media.

2.^a Al ser la primera puerta divisada y cruzada por el monarca, éste la renombró con una de sus devociones particulares más queridas, a la cual dedicó una cantiga y encomendó una orden militar.

3.^a Una fusión de ambas, que el rey interpretaría como signo de la Providencia.

Nos posicionamos a favor de la última porque recoge las dos perspectivas. Por una parte, la visión del símbolo era fácilmente relacionable con una advocación en boga en la época; por otro lado, siendo el rey hombre de fe y muy devoto de aquélla, es lógico que explicara la presencia del símbolo como mensaje celestial más que como mera casualidad, sobre todo

²² Cf. GARCÍA ROMERO & VEGA GEÁN, “*La Virgen de la Estrella y la Puerta de Sevilla*”.

²³ Cf. PAVÓN MALDONADO, “*Estrellas, lazos y mocárabes en la arquitectura islámica de occidente*”.

²⁴ Aunque hay que reseñar que la Puerta Real también ostentó estrellas de ocho puntas según las descripciones y dibujos de Bartolomé Gutiérrez (cf. *Reflexión sobre la opinión admitida por el M.R.P. Mro. Fr. Enrique Flórez que niega la identidad de Asta con Xerez de la Frontera*, 17-18).

teniendo en cuenta el contexto prodigioso que rodeaba a las imágenes de la Virgen.

Ya elegida la advocación a la que iba a ser dedicada la puerta, sólo restaba la factura de una imagen sagrada que ocuparía la mencionada hornacina. Desgraciadamente hasta ahora no disponemos de descripción alguna de la misma, así que habremos de ceñirnos a la iconografía hispana de Nuestra Señora de la Estrella. Para ello hemos tenido en cuenta imágenes de la advocación cuyos orígenes son variopintos –ya que se remontan desde la Baja Edad Media al Siglo de Oro– más la única imagen que poseemos de la Virgen jerezana (siglo XVII), que trataremos más adelante.

Podríamos decir que existen fundamentalmente dos representaciones: la Virgen sedente con el Niño en brazos o de pie mostrando al Mismo. La primera es de origen medieval y encontramos tallas que la recrean como la del Santuario de San Asensio, ahora en Briones (siglo XIV) (fig. 7) o la de Enciso (siglo XVI temprano) (fig. 8). Ambas efigies toman a Jesús con el brazo izquierdo, mientras que con el derecho sostienen una flor y un pajarillo, respectivamente. Del segundo grupo de esculturas tenemos un buen ejemplo en Nuestra Señora de la Estrella de Toledo (fig. 9), aunque creemos que no responden al patrón primitivo de nuestra ciudad, si consideramos que el lienzo que conservamos se inspira más o menos en la imagen original.

Mención especial merece la sobria figura de la Virgen de la Estrella que se encuentra en la Catedral de Sevilla (fig. 10). Hablamos de una talla del XVI muy significativa, pues aunque en pie, recoge la línea iconográfica medieval en cuanto a las poses de Madre e Hijo, añadiendo un elemento interesante respecto a la imagen riojana: del cáliz de la flor sostenida brota una estrella. Precioso el simbolismo reflejado, que plasma la profecía mesiánica de Balaán: “Avanza una estrella de Jacob y surge un cetro de Israel”.²⁵ La estrella –Jesús– surge de una flor de la casa de Jacob –María–.

En cualquier caso, una digna restauración del lienzo que conservamos aclararía definitivamente una idea bastante aproximada de cómo pudo ser la escultura original, ya fuera pétreo o una talla. En la pintura, la madona, vestida de jacinto y azul, sostiene al Infante –que alarga la mano hacia su

²⁵ Cf. Núm. 24, 17.

derecha– con el brazo izquierdo, mientras muestra una pequeña estrella con la diestra.

En un reconocimiento del estado de las defensas de 1510 se informa que el paño entre las dos torres que formaban parte de la puerta se encontraba en mal estado y requería reparación;²⁶ este dato nos induce a afirmar que ya en el XVI la hornacina fue restaurada, ya que en este tapial se situó posteriormente la capilla, como expondremos más adelante.

Estas formas de la piedad popular jerezana se mantuvieron en los siglos subsiguientes a la Edad Media, transmitiendo ésta una gran riqueza devocional mariana con multiplicidad de facetas. Sin embargo, las vetustas imágenes comenzaron a dar signos de alarma en cuanto a su estado de conservación, y a principios del siglo XVII empezaron a ser sustituidas en su mayoría por lienzos alusivos a las correspondientes advocaciones.²⁷

Por tanto, el deterioro o el malogro de la primitiva escultura de Nuestra Señora de la Estrella pudo haber dado lugar a su reemplazo por la reproducción pictórica del siglo XVII que conocemos (fig. 11), quizás protegida por cristal y reja como sucedió en otras poblaciones, por ejemplo en la Capilla de la Anunciación en la Puerta de Úbeda (Baeza) (fig. 12).

Como ya hemos mencionado, las antiguas hornacinas medievales se transformaron en edificaciones independientes –capillas exentas o adosadas al muro²⁸, que aún subsistía– durante el XVIII, y también se colocaron imágenes sagradas en los postigos y nuevas puertas para fomentar el fervor popular fuera de los templos. Es posible que, si las capillas eran abiertas, pudiera celebrarse Misa en el altar que poseían, tal como ocurría en las laterales de los templos, a menudo propiedad de una corporación laical.²⁹

Para hacernos una idea de la morfología de estas estructuras el único modelo que conservamos es la Capilla de la Virgen de la Antigua (ermita de 1675 ampliada en 1719), junto a la nueva Puerta del Arroyo (1588). Se trata de un edificio de planta cuadrangular adyacente al lienzo sureste de la muralla, con acceso principal mediante puerta de doble hoja con ventanucos

²⁶ Cf. ROMERO BEJARANO, M. “*Santas cosas son llamadas los muros*”, 148.

²⁷ Cf. SANCHO DE SOPRANIS & DE LASTRA Y TERRY, *Historia de Jerez de la Frontera*, I y II.

²⁸ Cf. BONET CORREA, *Morfología y ciudad*.

²⁹ Cf. AROCA VICENTI, *Arquitectura y urbanismo*, 30-31 y 33.

enrejados. La portada es bastante simple; se compone de un baquetón mixtilíneo con molduras –similar al de otras capillas jerezanas barrocas que se emplazaron en humilladeros– y a cada lado una pilastra estriada meramente decorativa. Estos elementos encuadran el arco de medio punto de la entrada, con escalera antepuesta. Tenía una ventana en el lateral derecho, ahora tapiada. El interior es abovedado. Poseía un retablo cerámico –hoy desaparecido– enmarcado con molduras de yesería. Conserva altar asimismo enlozado. A la izquierda encontramos una sacristía anexa con cubierta inferior y también pequeña ventana (fig. 13).

Como venimos diciendo, la historia de la capilla de Nuestra Señora de la Estrella está intrínseca e inevitablemente unida a la muralla. Para poder entender plenamente su fisonomía y sus circunstancias es necesario no perder de vista la evolución tanto de la Puerta de Sevilla como de su entorno inmediato. Las vicisitudes de esta vieja entrada a la ciudad y su contexto urbano van a ser trascendentales en el devenir de aquélla. Es por ello que a partir de ahora seguiremos en paralelo con la documentación sobre la puerta de los siglos XVII a XIX.

La plaza que hoy conocemos como “Rafael Rivero” se llamó hasta 1880 “Plazuela de la Puerta de Sevilla”³⁰. En 1757 se restauró de nuevo la puerta y se rehizo el arco principal³¹, motivo por el que en el arranque descubierto en las intervenciones arqueológicas realizadas recientemente no se aprecian rasgos de la arquitectura islámica.³² En 1763 se abrió otro arco nuevo más alto que los demás, a petición de José del Solar, que quedaría dentro de una zona enajenada del muro.³³ En 1764 encontramos una petición de perforación en el muro para hacer un balcón, por parte de Fernando de Medina, propietario de la zona³⁴; este dato, junto con la factura del arco extra descrita anteriormente, hacía presagiar el fatum que tendría su desenlace justo un siglo después. En 1770, el maestro mayor de obras del Cabildo Municipal, Pedro de Cos, dibujó un plano del lugar debido a solicitud de

³⁰ Cf. Archivo Municipal. Actas Capitulares de 1742, fol. 186.

³¹ Cf. Archivo Municipal. Año 1757, legajo n.º 171 (II).

³² GONZÁLEZ RODRÍGUEZ; AGUILAR MOYA; MARTÍN MOCHALES; BARRIONUEVO CONTRERAS & COLLADO MORENO, *Carta arqueológica municipal*, 67.

³³ Cf. Archivo Municipal. Actas Capitulares de 1763, fol. 361.

³⁴ Archivo Municipal. Memoranda n.º 4, fol. 145 (15 de junio de 1764).

espacio público por vecinos, que aunque no es pertinente para nuestro estudio sí lo es para aproximarnos a las medidas del recinto.

En 1769 el concejo autorizó también al mencionado Del Solar proveer de iluminación el pasaje entre los arcos de la Puerta de Sevilla, “estableciendo aquella forma de altar que hasta aquí ha tenido la Virgen a satisfacción de nuestra ciudad, o diputación que se nombrase a este fin con la luz de todas las noches” (sic).³⁵ Este apunte no sólo confirma una similitud formal con la citada Capilla de la Antigua, sino también las celebraciones litúrgicas y la tradición secular de la imagen.

En 1783, se trazó otro plano (anónimo) por instalación de una fuente pública de agua potable junto al arco que daba a la plaza (fig. 14).³⁶ Esta representación, aunque no muy rigurosa, es importantísima porque se trata del primer documento gráfico en el que se refleja la ubicación aproximada de la capilla. Está reseñada con el número cinco y en la leyenda que lo acompaña dice “portal de Nuestra Señora de la Estrella” (fig. 15). Entendemos que el término “portal” aquí hace referencia a la puerta que daba entrada a la capilla o bien al sitio por el que se podía ver a la Virgen aunque aquella estuviera cerrada. Con el número seis aparece “casilla inmediata”; interpretamos que, al no delimitarse el espacio entre ambos edificios, podría tratarse de una dependencia de la propia capilla o incluso de una sacristía, tal como observamos en la Capilla de Nuestra Señora de la Antigua. El resto de datos de esta planimetría nos servirá más adelante para esbozar una imagen aproximada de la plaza antes de la demolición de la puerta.

Un nuevo plano fue realizado en 1789 por Juan Díaz de la Guerra, también maestro mayor de obras del Ayuntamiento (fig. 16).³⁷ Esta vez el motivo fue la concesión de terreno en la esquina de la calle Porvera a Felipe Romero. De nuevo hallamos otro documento significativo para la localización que buscamos. Otra vez se señala con el mismo número cinco el sitio y el texto reza “el portal de la Virgen” (fig. 17). Es llamativo el hecho de que en este caso ni siquiera se menciona la advocación; de ello se infiere que la imagen era popular y no era necesario indicar su nombre. También

³⁵ Archivo Municipal. Actas Capitulares de 1769, fols. 327-329.

³⁶ Archivo Municipal. Actas Capitulares de 1783, anexo.

³⁷ Archivo Municipal. Actas Capitulares de 1789, fol. 988.

con el número seis se alude a la casa contigua, pero aquí como “caballeriza de Torrijos” e independiente de la capilla; probablemente este espacio había perdido utilidad y la familia propietaria de las casas traseras solicitó el mismo para aprovecharlo como cuadra. No ha de extrañarnos este hecho en tiempos de cambios constantes en el urbanismo.

Estos planos, además de aportarnos el emplazamiento de la capilla, nos facilitan plantear una posible morfología de la misma, que expondremos a continuación. Para ello nos apoyaremos asimismo en las estructuras dieciochescas religiosas que conocemos en la ciudad y en las medidas que nos proporcionan ambos documentos, presentadas en varas.

Las dimensiones constatadas son las siguientes: Torre de planta cuadrada de 9,7 m de lado; Arcos de luz de 3.34 m; Alcazarejo (patio interior) de 12.5 m de largo x 6.7 m de ancho. A las que añadimos los 9 m de altura del tapial.

Siguiendo la estela de las delineaciones y una vez sabido que el trozo de lienzo interno del alcazarejo donde se instaló la capilla era de unas diez varas, podemos establecer su longitud en 8,35 m, su anchura en 1,46 m y su altura en unos 8 m, teniendo en cuenta que no sobresaliera del adarve, como ocurre en la de la Antigua.

Con los datos y documentación ya revisados, facilitamos a continuación planta baja según levantamiento de plano de Díaz de la Guerra, más sección anterior y posterior de la capilla, la torre y la caballeriza (figs. 18 y 19)³⁸, aportando además un croquis del alzado de la primera (fig. 20)³⁹.

De los tres accesos de arco y las medidas constatadas de la capilla, deducimos que la imagen y el altar ocuparían el espacio central, mientras que los laterales se reservarían quizás para exvotos y lamparillas.

Desafortunadamente para nuestra historia pero ineluctablemente desde la perspectiva moderna, llegó el siglo XIX y sus grandes transformaciones urbanas. Aún encontramos un intento –pues no hay confirmación oficial al respecto– de reformar la puerta con la apertura de otro arco en 1832; como el plano posterior del arquitecto José de la Coba y Mellado no plasma el mismo, parece ser que nunca se llevó a cabo esta

³⁸ Autor: Architekturbüro Christoph Vogt.

³⁹ Autor: Joaquín Díez de la Cuadra.

obra.⁴⁰ Existe también plano delineado en 1861 por el arquitecto municipal, el valenciano José Esteve López, en el que se aprecian los recodos de las salidas del casco antiguo.⁴¹

Finalmente, se proyectó derribar la puerta para agilizar el tráfico poblacional y comercial, y facilitar un acceso más rápido a las principales vías confluyentes al noroeste de la ciudad. La orden de derribo se dictó en 1864⁴², pero la demolición no se llevó a cabo hasta el año siguiente. Todo el proceso fue dirigido por De la Coba.

Para comprender los cambios que fueron transformando la fisonomía del enclave en que se situaba la capilla nos han sido de gran utilidad las reconstrucciones que tan acertadamente han llevado a cabo los investigadores del Museo Arqueológico. Reproducimos en primer lugar la imagen virtual de la Puerta de Sevilla, según maqueta del Alcázar (fig. 21) y añadimos el emplazamiento de la capilla (fig. 22).

Seguidamente aportamos, la ubicación hipotética de la Puerta de Sevilla sobre el urbanizado actual (fig. 23) y agregamos el alcazarejo y la capilla (fig. 24).

Por último, exponemos lo más fielmente posible el estado de las defensas antes de su desaparición, según plano de José Esteve López (figs. 25 y 26, vid. n. 38). A la derecha, en amarillo, la superficie restante delimitada por la estructura; en rojo, las partes conservadas de la misma; y en verde la capilla. Aportamos también panorama intramuros hipotético del sitio en 1864 (fig. 27)⁴³.

Naturalmente, la imagen devocional que durante siglos había estado en aquel lugar debería ser trasladada y preservada antes de que se produjera el infausto hecho. Al afrontar este suceso, nos encontramos un dato que resulta un tanto ambiguo. La inscripción del pequeño retablo en que se conserva el lienzo dice textualmente: “N^{TRA} S^{RA} DE LA ESTRELLA / EXISTE ACTA EN EL ARCHIVO DE ESTA PARROQUIA / TRASLADADA A ESTA IGLESIA POR DERRIBO DEL ARCO DE LA PUERTA DE SEVILLA EN EL DÍA 25 DE FEBRERO DE 1865”. Como

⁴⁰ Archivo Municipal. Actas Capitulares de 1832, fol. 207 (27 de agosto de 1832).

⁴¹ Cf. Archivo Municipal. Año 1861, legajo n.º 253, exp. 7.757.

⁴² Cf. Actas Capitulares. Año 1864, Real Orden de 12 de diciembre.

⁴³ Ilustración del autor.

observamos, no se indica “derribo de la Puerta de Sevilla” sino “derribo del arco de la Puerta de Sevilla”. Podríamos pensar entonces que la Virgen se hallaba justamente sobre uno de los arcos de la puerta, ya que se conservaban aún el de acceso a la plaza y el de entrada exterior con el friso. Nos remitimos por tanto al proyecto de demolición, que abarca el arco junto al torreón y también éste, más la casa que linda con los mismos y que va a ser renovada por solicitud de un vecino de collación, Juan María Plegás.⁴⁴ Entendemos que la obra de carácter público se centraba en los arcos y coincidió con la petición del particular, así que podríamos estar frente a un uso metonímico, porque realmente la mayor parte del complejo de la puerta había desaparecido, ya por ruina, ya por estar oculta tras otras edificaciones adosadas.⁴⁵ No encontramos lógico por otra parte que, estando aún en pie la capilla construida para la imagen mariana y su preservación, se expusiese ésta encima de uno de los arcos a las inclemencias atmosféricas y otros agentes externos perjudiciales. Nuestra conclusión es que el lugar terminó denominándose popularmente «arco de la Puerta de Sevilla», al igual que ocurrió en otras puertas de la ciudad, como por ejemplo en la Puerta del Olivillo («arco de Santiago») o en la Puerta del Arroyo («arco del Arroyo»).

La Virgen de la Estrella fue trasladada, según consta en su propio retablo, el 25 de febrero de 1865⁴⁶. La otra fuente que nos habla de ello es documental y también se menciona en la inscripción. Se trata del acta

⁴⁴ SÁNCHEZ VILLANUEVA, “Rafael Rivero. Primer monumento erigido en Jerez por suscripción pública”, 128-129.

⁴⁵ La torre del lienzo noroeste había sido enajenada a comienzos del siglo XIX y en el interior de la casa n.º 3 de la calle Porvera sólo se conservó algún paramento. El antemuro se hallaba adosado o embutido en las casas de la misma vía, excepto en la salida a calle Larga por el actual número 85, donde había sido demolido. Del muro interno se conservaba casi la totalidad, aunque también pegado o incrustado en los inmuebles de la plaza de la Puerta de Sevilla, y de las calles Tornería y Larga. Los vestigios se limitaban por tanto a la puerta principal exterior –que ostentaba la mayor carga ornamental–, el torreón noreste adosado a la casa n.º 1 de la calle Porvera, parte del lienzo norte del alcazarejo o patio (donde se encontraba la capilla) y la puerta de acceso inmediato al interior de la medina.

⁴⁶ Algunos autores (Cf. MUÑOZ ESPINOSA, DE CALA & MUÑOZ GÓMEZ, *Epigrafía Xerezana*, 272, datan el “paso del óleo de la Virgen de la Estrella del arco a la parroquia el 25 de febrero de 1866”, creemos que por error humano al transcribir el año, ya que las fuentes citadas y la demolición en mayo de 1865 hacen imposible este hecho.

parroquial levantada al efecto, que por su importancia pretendemos reproducir íntegramente⁴⁷.

La fecha elegida pudo deberse a que la real orden de aprobación se recibió en otoño de 1864 y el derribo se demoraría aún hasta la primavera del año siguiente, así que para realizar el traslado con la debida solemnidad había que buscar una fiesta mariana que se celebrase tras la Navidad y antes de la Cuaresma (1 de marzo) o bien un sábado, jornada tradicionalmente dedicada a María. La que se ajustaba a los requisitos era la Presentación del Señor y la Purificación de la Virgen (la «Candelaria»), pero al caer en jueves y ser día laboral, dificultaría la ceremonia y restaría importancia a un acto referido a una imagen devocional de abolengo. Nuestro parecer es que como alternativa se eligió un sábado del mes de febrero y el 25 como número simbólico para el cristianismo.

Los restos de la Puerta de Sevilla fueron definitivamente demolidos el 17 de mayo de 1865⁴⁸, poniéndose fin así a la vinculación centenaria de la advocación con la muralla y comenzando un nuevo capítulo devocional que abordaremos en el siguiente epígrafe.

III. CONTINUIDAD Y ACTUALIDAD DE LA ADVOCACIÓN

Desde 1865 hasta hoy permanece el óleo de la Virgen de la Estrella en el ingreso de la puerta lateral de estilo mudéjar de la Iglesia de San Marcos.

Sin duda, a pesar de la traumática remoción del lugar que ocupó y en el que se escucharon durante siglos tantos ruegos y alabanzas, el pueblo conservó en sus corazones la piedad al icono mariano. Ahora, aunque relegado a un lugar secundario en uno de los templos originarios de la Reconquista, seguía siendo visitada por los devotos que la habían conocido

⁴⁷ Desafortunadamente, la situación social derivada de la pandemia de SARS-CoV-2 ha imposibilitado hasta hace poco el acceso al Archivo Diocesano y la búsqueda exhaustiva de este documento tan importante para completar nuestro trabajo. Una vez que se han reabierto dichas instalaciones, procuraremos encontrar el acta mencionada, que sería publicada – D.m.– en próximas fechas.

⁴⁸ Cf. Archivo Municipal. Actas Capitulares de 1865, 17 de mayo. Este hecho también es equivocadamente recogido en 1864 por varios autores, siguiendo quizás el dato aportado en MUÑOZ GÓMEZ, *Noticia histórica*, 94 y 195.

en su casa del viejo baluarte, que transmitirían su memoria y el cariño que le dispensaban.

Durante ocho décadas –el transcurso de unas tres generaciones– se conservó esta costumbre de visitar a la Virgen de la Estrella en San Marcos, y ello fue la causa de que los fundadores de una futura cofradía eligieran este hermoso apelativo para fomentar el culto a la Madre de Dios⁴⁹.

Porque entonces va a ocurrir un hecho que no sólo revitalizará la devoción a la advocación, sino que además dará lugar a una nueva imagen de la misma, esta vez de carácter penitencial.

En el año 1949, un numeroso grupo de antiguos alumnos lasalianos bajo la tutela del Hno. Tomás Bengoa Larrinaga (F.S.C.), comenzó a forjar una asociación de fieles que desde sus comienzos concibió una futura imagen de la Santísima Virgen cuya advocación recogiera la antigua devoción jerezana. Por su trascendencia en la historia devocional de Nuestra Señora de la Estrella, reproducimos íntegramente un texto del primer libro de actas de la corporación que hace referencia a la misma:

“Sentido litúrgico de nuestra cofradía

Nuestro «paso» es, en su concepción, la interpretación plástica y artística de aquella antífona de la liturgia de la Dominica: “Los niños de los hebreos salieron al encuentro del Señor trayendo ramas de olivo, y gritaban diciendo: Hosanna al Hijo de David. Bendito quien viene en nombre del Señor”. Y esa pública proclamación de Cristo como Rey en su entrada en Jerusalén, cada año evocada y realizada por nuestros cofrades menores en el desfile procesional, entonando sus cantos litúrgicos y llevando palmas, será una nota de santa alegría en Jerez en la tarde del Domingo de Ramos, y como un eco de aquella que perfumara el ambiente de las calles de Jerusalén al paso triunfal del Señor. **Y en su día la Santísima Virgen en su advocación de la Estrella, tan antigua y con especial veneración en nuestra feligresía de San Marcos, expuesta al culto en nuestra capilla, tan pronto como ello sea posible, ha de recibir también al desfilar nuestra procesión por las calles de Jerez, el culto público con expresiones fervorosas de nuestro pueblo católico y eminentemente mariano.”**

⁴⁹ Cf. VEGA GEÁN, “La devoción en Jerez de la Frontera a la Virgen de la Estrella”.

El título primitivo de la corporación fue «Hermandad y Cofradía de Nazarenos de la Triunfal Entrada de Jesús en Jerusalén y María Santísima de la Estrella», tal como expresan los primeros estatutos aprobados por el Ordinario en 1952.

Finalmente se adquirió una talla del imaginero Sebastián Santos Rojas. “Se trata de una imagen dolorosa de candelero para vestir realizada en madera de ciprés. El rostro está conformado por un óvalo, con ojos de gran realismo que dirigen la mirada al frente y sutilmente hacia la izquierda. La encarnadura es de suaves tonos sombra natural y ocre. Mide 1,68 m” (fig. 28)⁵⁰.

Fue bendecida el 27 de mayo de 1962, fecha desde la que Nuestra Señora de la Estrella recibe culto en el Oratorio de la Escuela San José, del Instituto de Hermanos de las Escuelas Cristianas, sede canónica de la corporación. Así permanece esta devoción histórica en la ciudad y sigue intercediendo sin cesar por multitud de fieles que testimonian su favor ante Dios nuestro Señor. En la Semana Santa de 1969 realizó su primera salida procesional bajo palio.

Pero esta historia de la devoción jerezana a la Virgen de la Estrella, y las dos representaciones –gloriosa y dolorosa– correspondientes a la misma advocación, se va a fundir –obra de la divina providencia– con la nueva patrona del Instituto Lasaliano.

La protectora de la congregación religiosa de enseñanza había sido la Inmaculada Concepción prácticamente desde sus orígenes, sin embargo al unirse en 1938 la comunidad de los Hermanos de la Misericordia ya existente en la Abadía de Montebourg (Francia) al Instituto, éste acogió también su devoción como propia. Este santuario era centro de peregrinaciones desde la Baja Edad Media, así que nos hallamos ante la misma advocación, aunque con un origen bien distinto.⁵¹ En 1955, la imagen

⁵⁰ SANTOS CALERO, *Sebastián Santos Rojas. Escultor - imaginero*, 160.

⁵¹ Los orígenes de la devoción a Nuestra Señora de la Estrella se remontan a la Francia del siglo XI y comienzan con la historia tradicional de dos monjes benedictinos que partieron de Saboya. En 1080, tras atravesar un espeso bosque de robles en Normandía, los monjes llegaron a una hermosa colina, La Museresse, desde la que se divisaba el Océano Atlántico, que les recordaba Monte Casino en Italia. Uno de ellos, para descansar, se acomodó en una barca que estaba en la playa, mientras que el otro se echó a dormir en tierra. A la mañana siguiente la marea había arrastrado la barca y los vientos dirigieron al monje hasta Inglaterra. De acuerdo con la leyenda, llegó a ser Obispo de Salisbury. Fray Rogelio,

gala (fig. 29) fue proclamada Reina y Madre de las Escuelas Cristianas y coronada canónicamente en 1960.

Indudablemente, la intención devocional de nuestra ciudad y de la corporación penitencial es anterior, por tanto, a la proclamación oficial de la Virgen de Montebourg como patrona de la congregación educadora. No obstante, aunque los fundamentos históricos de la devoción jerezana nos remiten por otra vía distinta al Medioevo, son evidentes e irrenunciables los

turbado por la pérdida de su compañero, volvió a La Museresse. Solo y desesperado, rezó a Nuestra Señora para que cuidara de él. En un sueño, tuvo una visión de una estrella que caía del cielo, incendiando todos los árboles, con una reluciente iglesia blanca que salía de las cenizas. En su sueño, escuchaba una bella música y una voz que le mandaba construir un santuario a la Santísima Virgen María al pie de la colina. Cuando despertó, descubrió cerca de allí unos arbustos quemados, en el punto exacto donde soñó con la maravillosa estrella impactando en el suelo. Hizo voto de construir una capilla en su honor, a la que llamó Nuestra Señora de la Estrella (*Notre-Dame de l'Etoile*). Al principio, era solamente una choza cubierta con ramas. Alrededor de esta capilla empezó a cultivar la tierra. La historia continúa cuando Guillermo el Conquistador, mientras observaba una flota de sus barcos desde la cima de La Museresse, vió al Hermano Rogelio en su huerto y bajó de la colina para visitarlo. Tras su encuentro, el rey Guillermo decretó que se construyera una abadía en aquel lugar, y él y sus sucesores se convirtieron en sus benefactores. Desde entonces la Abadía fue centro de peregrinaciones. La ciudad de Monteburgo fue fundada finalmente en la cima de la colina. En 1152 la primera iglesia de la Abadía fue dedicada a Nuestra Señora de la Estrella por el Arzobispo de Ruán. Sólo cinco años más tarde fue destruida por un incendio. Fue reconstruida en 1250 y floreció hasta el saqueo de las abadías por parte de Ricardo III y el Acto de Disolución en 1399. La restauración de la Abadía y de la disciplina monástica fueron más adelante interrumpidas por la Guerra de los Cien Años. En 1448, un monje, el Hermano Dionisio Clemente restableció el orden en la comunidad y escribió una historia de las tradiciones de la Abadía y de Nuestra Señora de la Estrella. El 14 de junio de 1562, la Abadía fue saqueada por más de dos mil hugonotes. Muchos de los manuscritos y la estatua de Nuestra Señora de la Estrella fueron quemados. Catalina de Médicis prestó algo de ayuda a la empobrecida Abadía en 1576, pero el número de monjes había menguado considerablemente. En el siglo XVII tuvo lugar una aguda crisis de la vida conventual y ya en 1771 quedaban solamente dos monjes benedictinos. La Abadía fue vendida en una subasta en 1791. Durante los años de la Revolución Francesa fue utilizada como granero. Fue desmantelada poco a poco entre 1801 y 1818. En 1842, el Vicario de Coutances, Monseñor Delamare, adquirió lo que por entonces era sólo un recinto de ruinas y fundó la Congregación de los Hermanos de la Misericordia a instancias de Santa María Magdalena Postel, para promover la educación católica en el campo. Éstos comenzaron a reconstruir la Abadía en 1844. Fue rededicada a Nuestra Señora de la Estrella, junto con el colegio, el 19 de agosto de 1892. En 1903 todos los religiosos fueron expulsados de Francia y la Abadía puesta en venta. Un antiguo alumno de los Hermanos adquirió la Abadía y los edificios escolares con la esperanza de que los Hermanos volvieran algún día, lo cual hicieron en 1922 (Cf. ALBERT, "L'abbaye de Montebourg au temps du Conquérant", 123-129; GODEFROY, *Notre-Dame de l'Etoile*).

vínculos lasalianos de la Hermandad, sobre todo tratándose de una misma advocación mariana.

Así pues, nos encontramos ante una curiosa circunstancia en la religiosidad popular: por una parte, una imagen sagrada titular de una asociación pública de fieles, que responde a una advocación histórica de la ciudad; por otro lado y a su vez, una cofradía íntimamente relacionada con un instituto de vida religiosa, cuya patrona coincide en advocación con la primera.

En 2007, durante la celebración del CXXV aniversario de la llegada de La Salle a Jerez de la Frontera, el director general local de la congregación junto con algunos miembros de la junta de gobierno presentó petición formal de coronación canónica de la imagen dolorosa de Nuestra Señora de la Estrella. El 26 de julio de 2020, el administrador apostólico de la Diócesis de Asidonia-Jerez promulgó el decreto correspondiente, que reconoce nada más y nada menos que siete siglos de piedad jerezana y seis décadas de fervor lasaliano a la *Stella Matutina*.

EPÍLOGO

Comenzamos este trabajo hablando de la importancia de la religiosidad popular y vamos a concluirlo análogamente. Fueron los padres de la Iglesia los que, inspirados por el Espíritu, supieron apreciar en María otras gracias que se desprendían de la Palabra y, desgranándolas convenientemente, consiguieron poner al alcance de la fe popular un tesoro de virtudes que acercaron más a los sencillos a María y por ende a la imitación de Cristo.

La piedad personal del monarca castellano Alfonso X influyó notablemente en la elección de las devociones de la ciudad y así la Virgen de la Estrella se convirtió en una imagen cercana y consoladora para los fieles jerezanos.

Esta confianza y fervor arraigó en ellos tanto que, aun cuando su pequeño santuario fue suprimido por motivos urbanísticos, los rezos y el cariño siguieron frecuentando el cancel lateral de San Marcos, hasta el punto de transmitirlos de generación en generación.

Los fundadores de la cofradía de “La Borriquita” supieron recoger sabiamente lo que sembraron sus ancestros y fortalecerlo si cabe, tanto que la devoción a Nuestra Señora de la Estrella sigue siendo profusa. Además, la refundición de la advocación con la gloriosa lasaliana ha prodigado unos beneficios espirituales a niños y jóvenes inconmensurables.

La coronación de la Virgen es, tiene que ser, incuestionablemente, un aviso. Debemos –como bien dice San Bernardo– mirar (más) a María, pensar (más) en María, invocar (más) a María. Porque ella es la Estrella que brilla para que no nos perdamos por el camino. Si temblamos y el mundo se tambalea, y todos los días nos damos cuenta de que esto ocurre, tenemos que fijarnos siempre en esa Estrella que nos muestra a Cristo y escuchar sus palabras que resuenan en el eco del tiempo: “Haced lo que él os diga”⁵².

HIMNO

La estrella de la muralla,
huella de otros creyentes,
se convierte ahora en cristiana:
lasaliana y penitente.

En la Puerta de Sevilla
un rey sabio campeador
mandó labrasen capilla
para honrarla en devoción.

Tras derribo del tapial
se conservó lienzo digno
en ingreso parroquial
de la Virgen con su Hijo.

Su nombre permaneció
en el recuerdo latente.
Vecinos de collación
lo mantuvieron perenne.

⁵² Jn. 2, 5.

Los antiguos fundadores,
alumnos de recia escuela,
heredan de sus mayores
de su historia la venera.

Y se unen en el tiempo
Colegio y Dama normanda:
la Patrona del Medievo
con la Madre jerezana.

Intercede por nosotros,
gloria de luz argentada,
que sin tu amor nos perdemos,
Estrella de la mañana. Amén.

*Beata Virgo Maria ab Stella,
es semper dux nostra ad cælum.*

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, B., “L'abbaye de Montebourg au temps du Conquérant”, *Études Normandes: Hastings 1066-1966*, n.º 189, 2.º-3.º trimestre, Persée 1966, 123-129. *Archivo Municipal. Actas Capitulares de 1742, 1763, 1769, 1783, 1789, 1832, 1864 y 1865. Legajos de 1757 y 1861. Memoranda de 1764.*
- AROCA VICENTI, F., *Arquitectura y urbanismo en el Jerez del siglo XVIII*, Jerez de la Frontera 2002.
- BONET CORREA, A. *Morfología y ciudad. Urbanismo y arquitectura durante el Antiguo Régimen en España*, Gustavo Gili 1978.
- Breviarium Romanum ad usum seraphici ordinis S. Francisci ex decreto concilii Tridentini restitutum, Pii V. iussu editum, Clementis VIII. ac Urbani VIII. auctoritate recognitum*, Venecia 1696.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid 1993.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS. *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia*, Madrid 2002.
- GARCÍA GARCÍA, J., DE IBERO, S. & PANYAGUA, E. R. “Estudio del *Ave Maris Stella*”, *Helmántica*, tomo 8 (1957), nn. 25-27.
- GARCÍA ROMERO, F. A. & VEGA GEÁN, E. “La Virgen de la Estrella y la Puerta de Sevilla”, *Diario de Jerez*, 27 de marzo de 2012.
- GODEFROY, P., *Notre-Dame de l'Etoile. Textes recueillis*, Imprimerie Notre-Dame de Coutances 1960.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, R.; AGUILAR MOYA, L.; MARTÍN MOCHALES, D.; BARRIONUEVO CONTRERAS, F. & COLLADO MORENO, M., *Carta arqueológica municipal de Jerez de la Frontera*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía 2008.
- GUTIÉRREZ, B. *Historia del estado presente y antiguo de la Mui Noble y Mui Leal ciudad de Xerez de la Frontera*, libro primero, Tipografía Melchor García Ruiz 1886.
- GUTIÉRREZ, B. *Reflexión sobre la opinión admitida por el M.R.P. Mro. Fr. Enrique Flórez que niega la identidad de Asta con Xerez de la Frontera*, Joseph Padrino 1754.
- MUÑOZ ESPINOSA, M.; DE CALA, R. & MUÑOZ GÓMEZ, A. *Epigrafía Xerezana (1890-1895)*, ms. 130 (Biblioteca Central de Jerez Fra.)
- MUÑOZ GÓMEZ, A., *Noticia histórica de las calles y plazas de Xerez de la Frontera*, Tipografía el Guadalete 1903.

PAVÓN MALDONADO, B., “Estrellas, lazos y mocárabes en la arquitectura islámica de occidente. Realidad y simbolismos de la Mezquita Aljama de Córdoba a las qubbas de los Palacios de la Alhambra de Yusuf I y Muhammad V”, inéd., 2019.

POMAR RODIL, P. J. “Entre el orgullo ciudadano y la falsificación erudita. La decoración geométrica de las puertas de Jerez de la Frontera en la historiografía local del siglo XVIII”, *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada*, n.º 34 (2003), Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada.

ROMERO BEJARANO, M., “*Santas cosas son llamadas los muros*”. *La arquitectura militar en Jerez durante el siglo XVI*, Ayuntamiento de Jerez de la Frontera 2008.

Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Biblioteca de Autores Cristianos 2011.

SAN BERNARDO, *Obras completas. Edición bilingüe, VI*, Biblioteca de Autores Cristianos 1988.

SÁNCHEZ HERRERO, J., “Desde el cristianismo (2004)”, Centro de Historia del Crimen de Durango.

SÁNCHEZ SAUS, R., “*La religiosidad de los jerezanos en la Edad Media*”, *Limes Fidei*, Diócesis de Asidonia-Jerez 2014.

SANCHO DE SOPRANIS, H., *Historia social de Jerez de la Frontera al fin de la Edad Media*, II - La vida espiritual, Centro de Estudios Históricos Jerezanos 1959.

SANCHO DE SOPRANIS, H. & DE LASTRA Y TERRY, J., *Historia de Jerez de la Frontera desde la incorporación a los dominios cristianos*, tomos I y II, Jerez Industrial 1964 y 1965.

SÁNCHEZ VILLANUEVA, J. L., “Rafael Rivero. Primer monumento erigido en Jerez por suscripción pública”, *Revista de Historia de Jerez*, n.º 5 (1999), Centro de Estudios Históricos Jerezanos.

SANTOS CALERO, S., *Sebastián Santos Rojas. Escultor – imaginero*, Caja San Fernando de Sevilla y Jerez 1995.

TORRES JIMÉNEZ, R. & RUIZ GÓMEZ, F., *Órdenes militares y construcción de la sociedad occidental (siglos XII-XV)*, Madrid 2016.

VAUCHEZ, A., *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf 1987.

VEGA GEÁN, E., “La devoción en Jerez de la Frontera a la Virgen de la Estrella. Su relación devocional con una antigua estructura urbana: la Puerta de Sevilla”, conferencia 9 de febrero de 2012.

ANEXO DE IMÁGENES



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

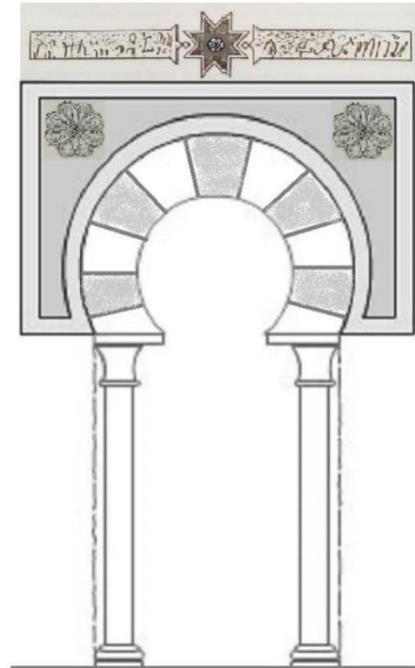


Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6





Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12



Fig. 13

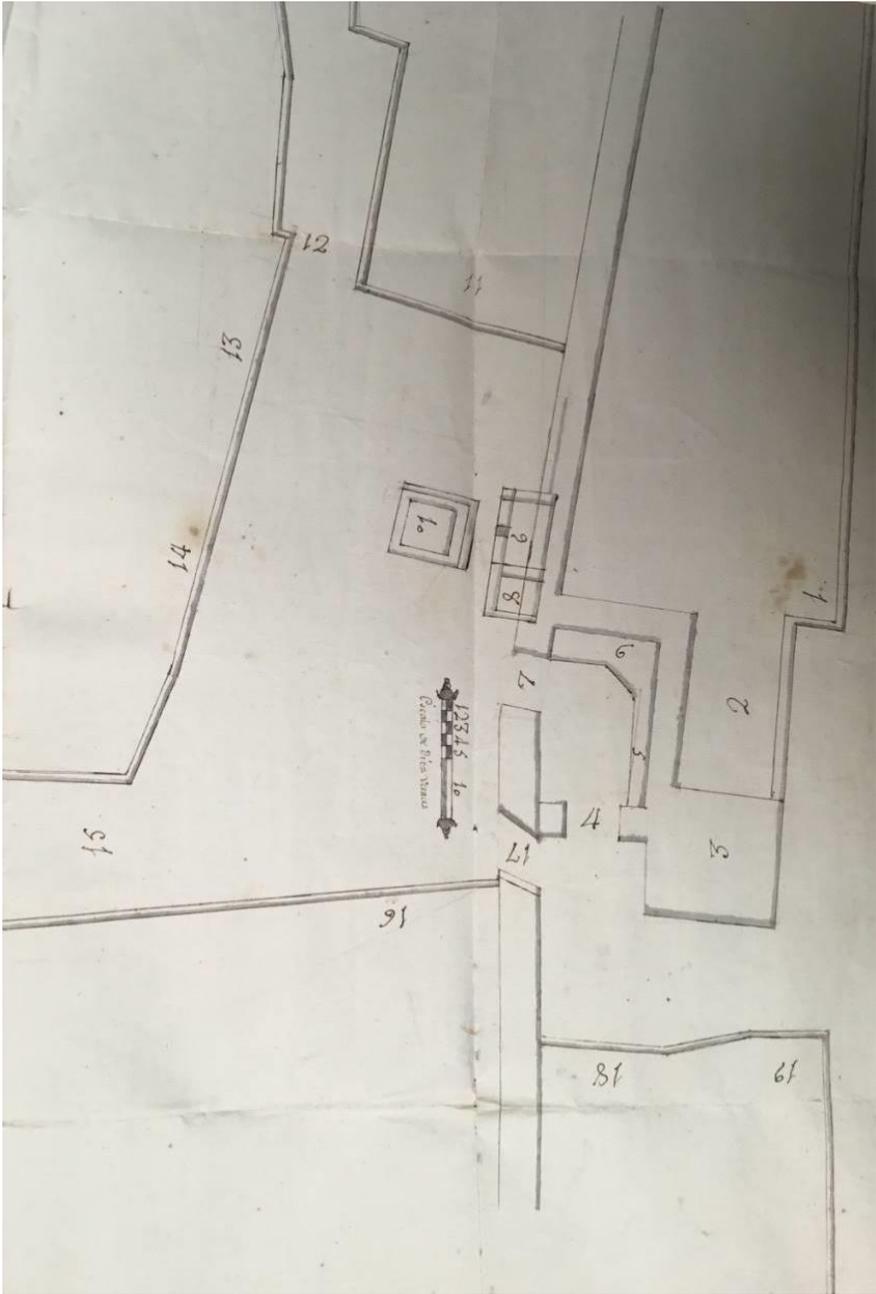


Fig. 14

- 1 Casas de los Torrijos.
- 2 Almacen de Dⁿ Joseph el Solar
- 3 Torre & la misma Casa
- 4 Arco primero de la puerta de Sevilla
- 5 Portal de Nuestra Señora & la Estrella
- 6 Cazilla Inmediata.
- 7 Segundo Arco de la puerta de Sevilla
- 8 Cazilla del Alcovilloxo para la fuente en la ^{alla} M
- 9 fuente en la Muralla
- 10 fuente en la Plaza con vedero en dos Lados
- 11 Casa del Señor Dⁿ Antonio Mechaca
- 12 Calle que va a San Marco
- 13 Casas que fueron de Dⁿ Pedro de Cox
- 14 Casas del S^{or} Dⁿ Diego de Mosla
- 15 Calle que va ala torneria
- 16 Casas de S^{or} Dⁿ fernando de medina
- 17 Arco que se ade avuil & Nuevo
- 18 el Vedegon fuera de la muralla
- 19 Casas y tiendas del Dⁿ Juan & Mechaca
- 20 26 fuente y Vederos dentro de la puerta de Sevilla

Fig. 15

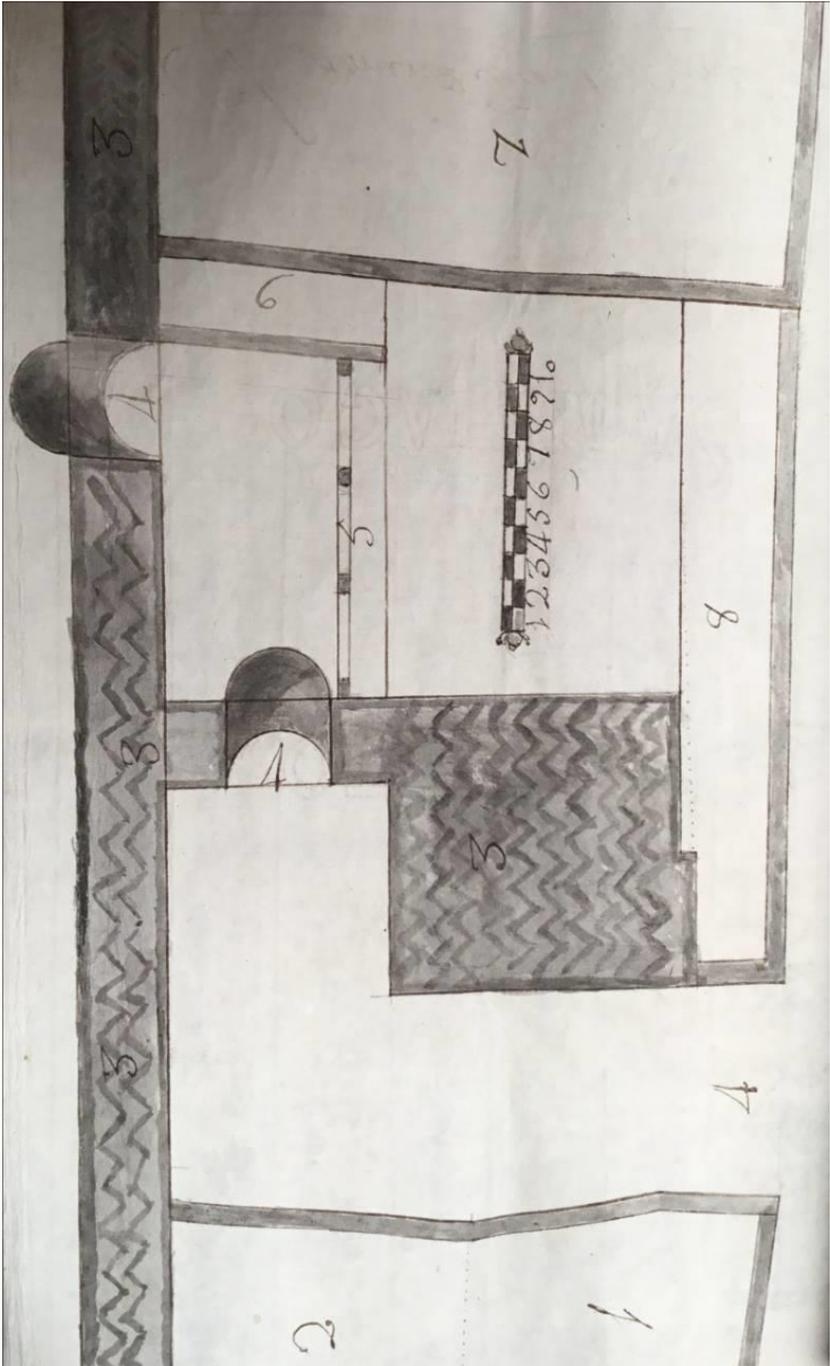


Fig. 16

1 La tienda y casas de Binales
2 el Bodegon
3 La torre y murallas
4 entradas y salidas
5 el portal de La Virgen
6 Caballerisa de torrisos
7 Casas de el dicho
8 el sitio que sepretende
que cosa de beynte y cinco baras de Lon Pitudo
Con quatro y una tercia por un extremo y quatro
menor tercia por el otro cuya figura mide sientoy
dos baras planas que apresio de quinze Preales de
Vellon suman mil quinientos treynta dichos
Juan Diaz de La Guerra

QUARTIMO

Fig. 17

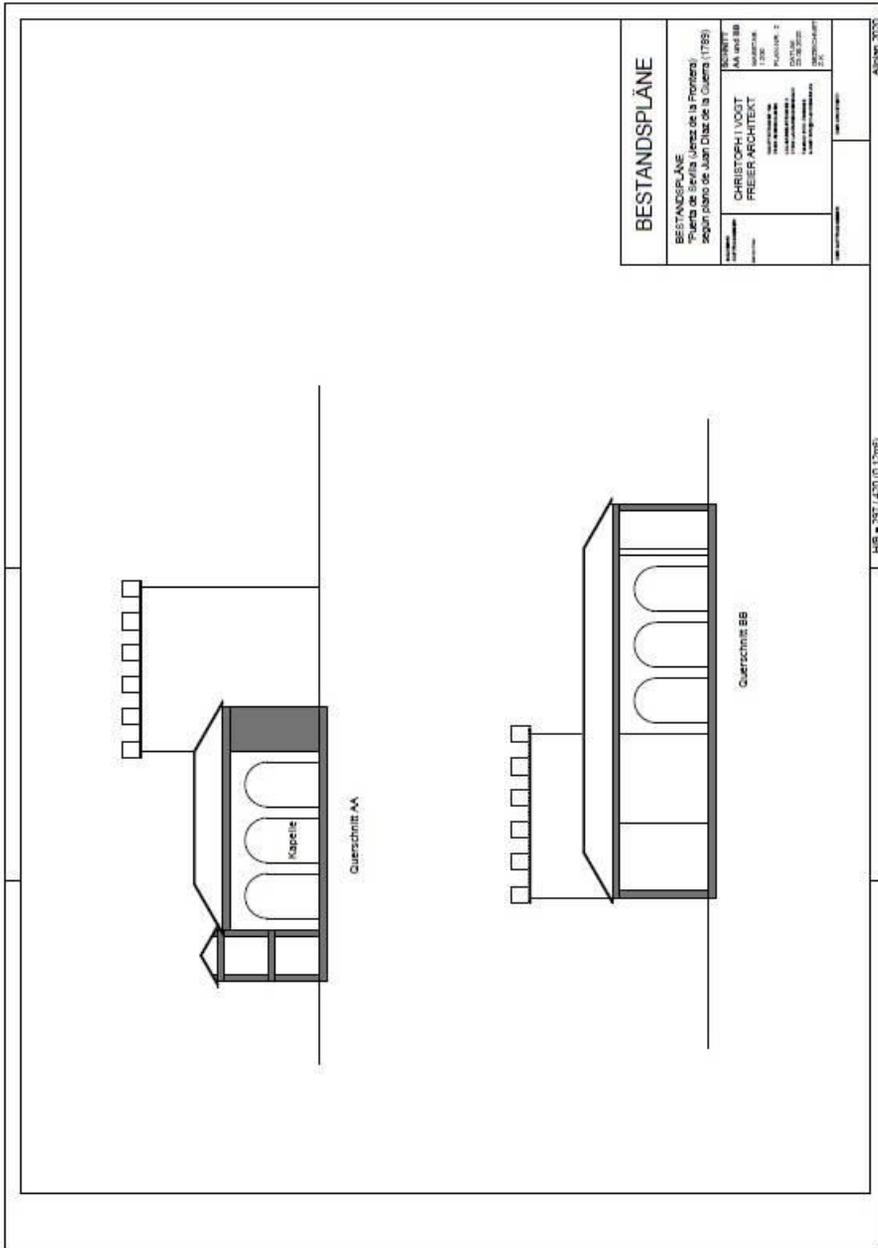


Fig. 19

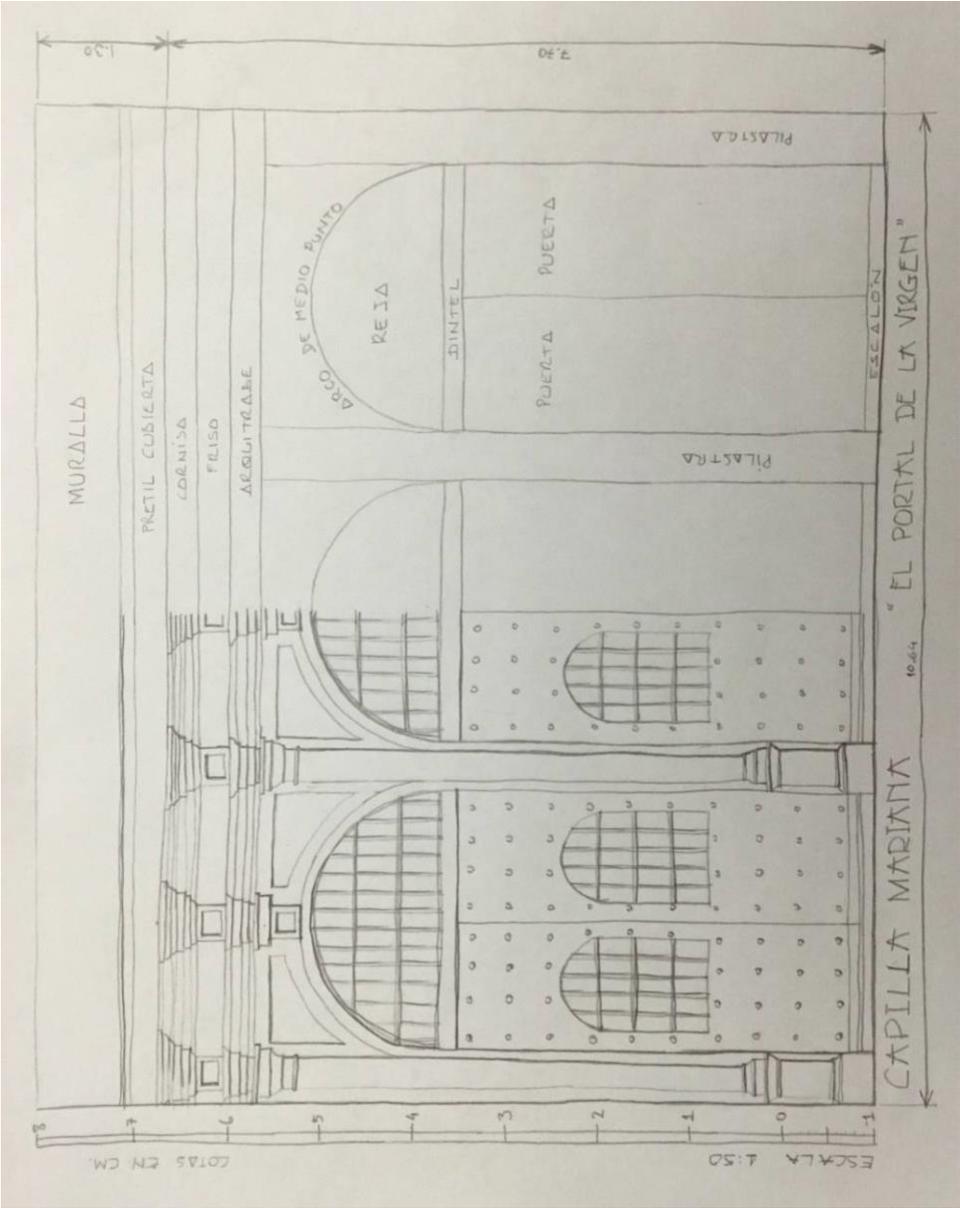


Fig. 20

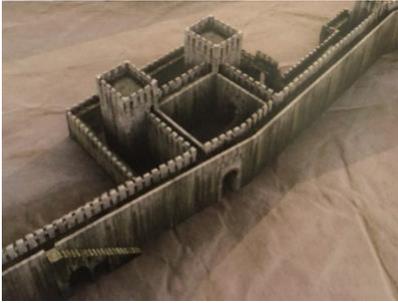


Fig. 21

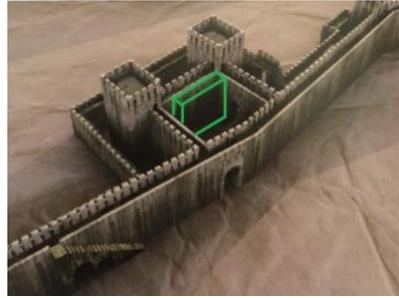


Fig. 22



Fig. 23



Fig. 24

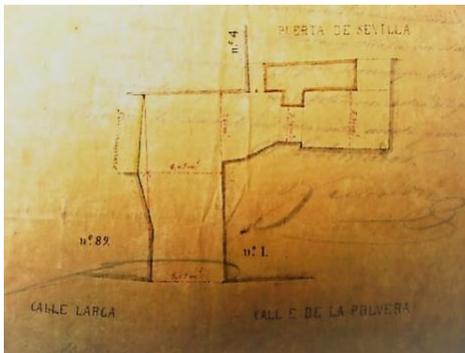


Fig. 25



Fig. 26

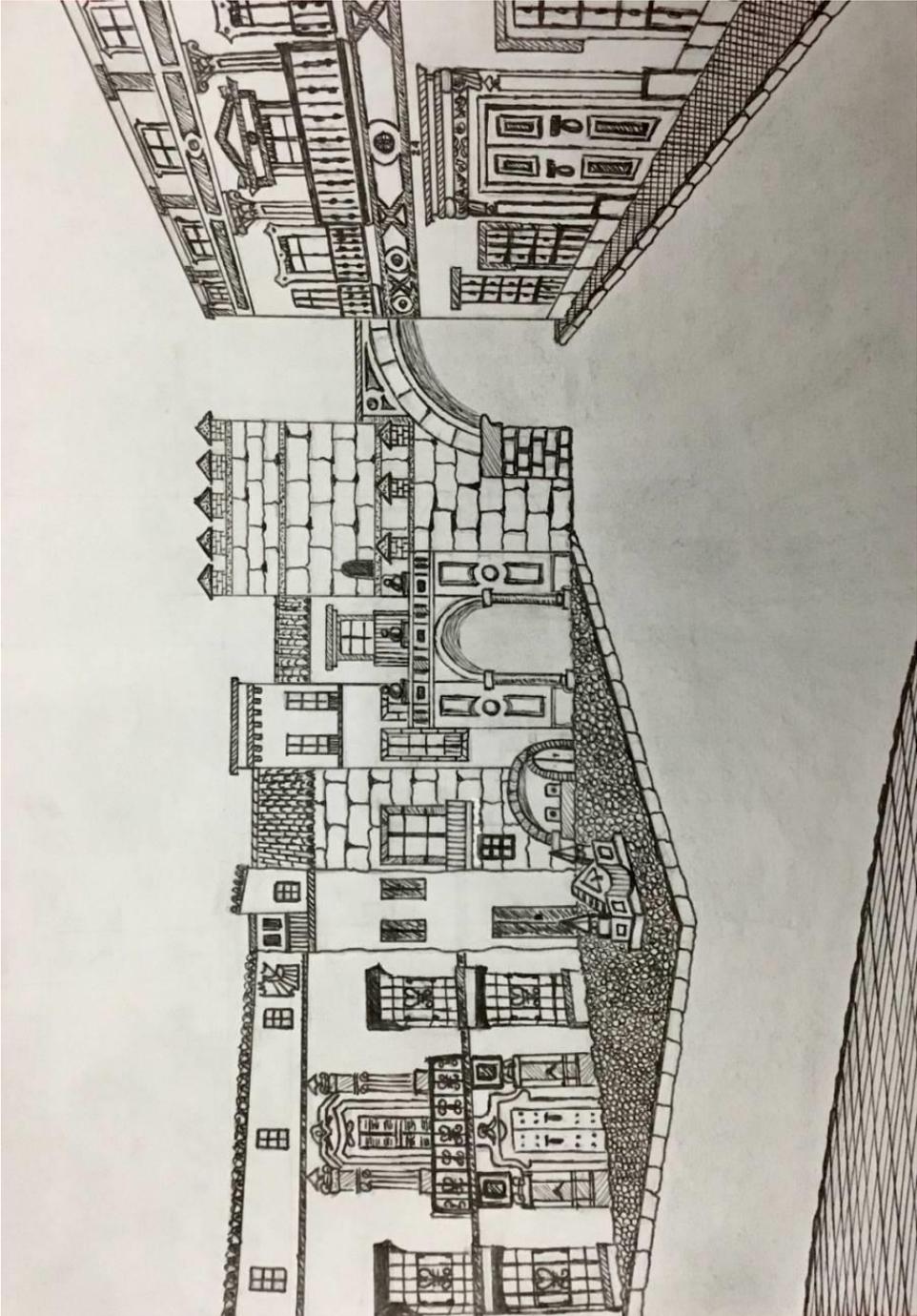


Fig. 27



Fig. 28



Fig. 29

**SOBRE LA NUEVA EXPOSICIÓN PERMANENTE
DE ARTE SACRO DE LA IGLESIA MAYOR
PARROQUIAL DE NUESTRA SEÑORA DE LA O DE
SANLÚCAR DE BARRAMEDA:
*Exspectatio: palatium terrae et domus Dei***

Javier E. Jiménez López de Eguileta

Antonio Romero Dorado

José Antonio Romero-Odero

Óscar Franco Cotán

*Decrevit autem Salomon aedificare
domum Domini, et Palatium sibi.
Crónicas 2, 1*

I. LA EXPOSICIÓN PERMANENTE

La Exposición Permanente de Arte Sacro de la Iglesia Mayor Parroquial de Nuestra Señora de la O de Sanlúcar de Barrameda, titulada *Exspectatio: palatium terrae et domus Dei*, se fraguó a principios de 2018 como contribución de la Iglesia Diocesana a la conmemoración y celebración en la ciudad del V Centenario de la 1.^a Vuelta al Mundo de Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano, a celebrar entre los años 2019 y 2022.

A iniciativa del Sr. Obispo de la Diócesis de Asidonia-Jerez, D. José Mazuelos Pérez, y del Párroco del templo, D. José Manuel Sánchez-Romero Martín-Arroyo, se apostó a inicios de 2018 por dotar a Sanlúcar del que sería su primer gran museo de arte. Así, la Diócesis y la Parroquia proyectaron una obra cultural que redundase no solo en beneficio del propio patrimonio eclesial, sino también de la Historia de la ciudad de Sanlúcar y de todos los sanluqueños.

Para ello se eligió el bello espacio de la antigua Casa Parroquial, en torno al Patio de los Naranjos. Tras una necesaria habilitación del lugar y una ambiciosa instalación museográfica –amén de las necesarias actuaciones de conservación de algunas piezas–, las obras seleccionadas se depositaron a lo largo de tres salas. A través de pinturas, esculturas, restos arqueológicos, mobiliario, vasos sagrados y ornamentos litúrgicos –así como de un audiovisual explicativo–, el visitante puede seguir un discurso museológico que le lleva desde el siglo XIII hasta nuestros días; todo ello de la mano de artistas anónimos y célebres, como Hernando de Esturmio, Francisco de Herrera el Viejo, Juan de Castillo o Abraham Janssens.



Fig. 01 Fachada de la Casa Parroquial a la Plaza Condes de Niebla



Fig. 02 Imagen interior del Patio de los Naranjos

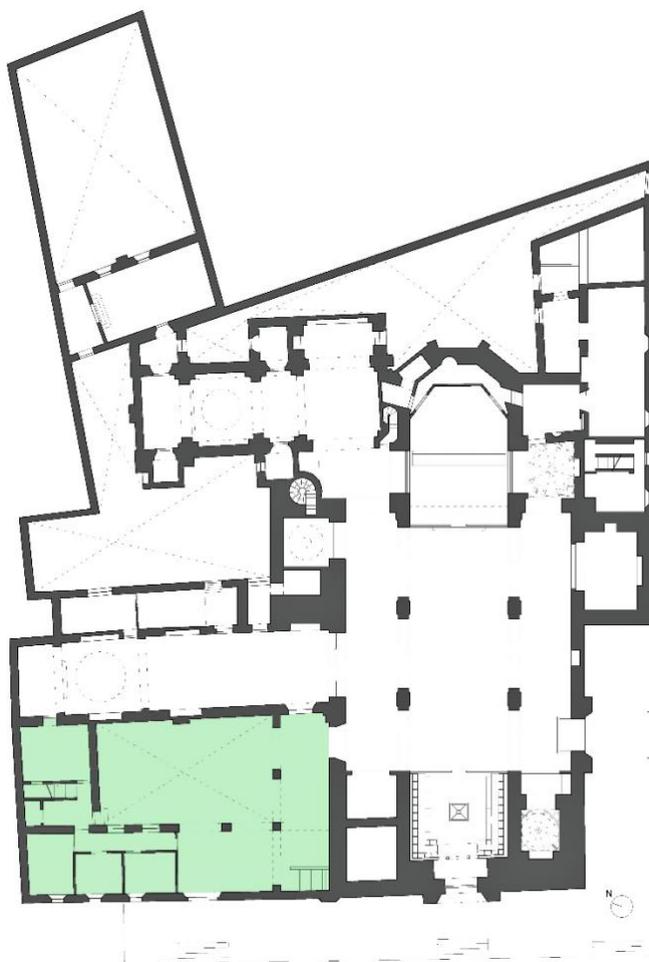


Fig. 03 Situación de la Casa Parroquial dentro de la planta general de la Iglesia Mayor

Tanto la comisión científica como los demás encargados de la habilitación y del montaje de la exposición fueron profesionales locales o del entorno más inmediato, tomándose como divisa la intención primera del Sr. Obispo, la de crear «un museo para Sanlúcar, hecho por sanluqueños».

Contando con los debidos elementos de vigilancia, así como observando criterios museológicos y de conservación del patrimonio histórico-artístico –tras casi dos años de intenso trabajo–, la magna exposición se inauguró el 18 de diciembre de 2019, coincidiendo con la festividad de la titular del templo, con la presencia del Sr. Obispo, del Sr.

Alcalde y de otras autoridades municipales y representantes de organismos culturales de la ciudad.

Admirando la belleza de las obras –pero siempre comprendiendo que el arte sacro tiene como fin la evocación divina y la relación bidireccional de Dios con los hombres–, quedó abierta esta muestra permanente bajo el epíteto latino *Exspectatio: Palatium terrae et domus Dei*, que hace alusión no solo a la advocación de templo sino también a su carácter suntuario y santuario, amén de su histórica vinculación al Palacio Ducal de Medina Sidonia.

Exspectatio también quiere recordar la propia Historia de la Salvación del género humano, manifestada en la Encarnación del Hijo de Dios, es decir, desde la *esperanza* del parto de la Virgen y el alumbramiento de Cristo, hasta, tras haber padecido, muerto y resucitado, conceder al hombre la *esperanza* de la vida eterna.

Sanlúcar tiene, por tanto, a buen recaudo una selecta muestra del mejor patrimonio de su Iglesia Mayor, dispuesta a explicar a cuantos la visiten su Historia, su Arte y su Espiritualidad.

II. VALORES DEL TEMPLO: HISTORIA, CULTURA Y ESPIRITUALIDAD

Enclavada en el Barrio Alto de Sanlúcar de Barrameda, la Iglesia Mayor Parroquial de Nuestra Señora de la O, se nos presenta como privilegiado testigo de la historia de la ciudad y de la religiosidad de sus gentes, que han fraguado –con el sol de Doñana–, una singular relación entre el océano, el río, la campiña y la marisma.

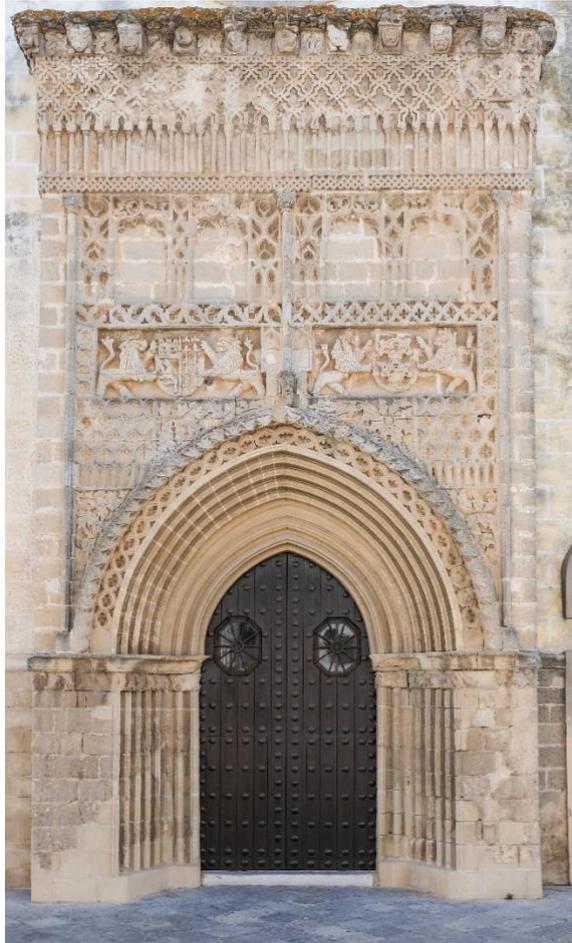


Fig. 04 Puerta del Perdón

En el interior del templo han rezado generaciones de sanluqueños, que han visto acompañadas sus vidas –desde la pila hasta la sepultura–, por sus vetustas piedras, que nos hablan de la presencia divina en la Tierra y son testimonio de la fe de los hombres, de sus devociones y de su piedad.

Desde sus orígenes como ciudad cristiana, en la O de Sanlúcar, los fieles que hasta ella se han acercado, han sentido la alegría de la Fe, celebrando la liturgia con el clero parroquial y descubriendo a través del arte sacro la belleza del Dios encarnado. Confiando en la Salvación de sus almas, levantaron a lo largo de los siglos la iglesia parroquial que se erige como principal signo de identidad del lugar, que cobra su mayor sentido cuando la

comunidad se rinde ante Jesús Sacramentado, presente en la Hostia viva de la custodia.

Allá por el siglo XV, Santa María de la O vio iniciada su imponente fábrica mudéjar bajo el patrocinio de la Casa ducal de Medina Sidonia, como expresión de un poder señorial, deudor de la Iglesia y articulador del orden social sanluqueño durante el Antiguo Régimen. Gracias al constante mecenazgo artístico ejercido, la Parroquia conserva una esplendorosa colección de objetos artísticos y litúrgicos: un crisol de estilos y de técnicas, que en conjunción con su magnífica arquitectura, nos habla del trabajo de los mejores artistas y maestros que ha dado la historia de la baja Andalucía.

“Tan lejos como alcance mi voz, Dios cuidará de los hombres”. Así reza la leyenda grabada en bronce de una de sus campanas, evocando la labor pastoral de la Iglesia que cuida del rebaño, congregado en torno al pastor.

Situada en el corazón de la primitiva villa ducal, desbordada en ciudad conventual, la torre de la Iglesia Mayor de Sanlúcar, se yergue sobre su conjunto histórico-artístico como un faro de Esperanza que ilumina la vida del creyente y le impulsa a mantener el fuego de su encuentro personal con Cristo, la Virgen y los Santos.

“Id al mundo entero y predicad el Evangelio” (Mc 16, 15). Como principal antepuerto de Sevilla, Sanlúcar de Barrameda fue la llave hacia el Nuevo Mundo y desde ella España envió a Ultramar la Fe, la Cultura y la Civilización. Con el Descubrimiento de América, su Evangelización y la Primera Vuelta al mundo, el sol –como reflejo de la Luz divina–, bañó todo el orbe católico y entonó al unísono el cántico de alabanza: “Un solo Señor, una sola Fe y un solo Bautismo” (Ef 4, 5).

III. EL INTERIOR DEL TEMPLO

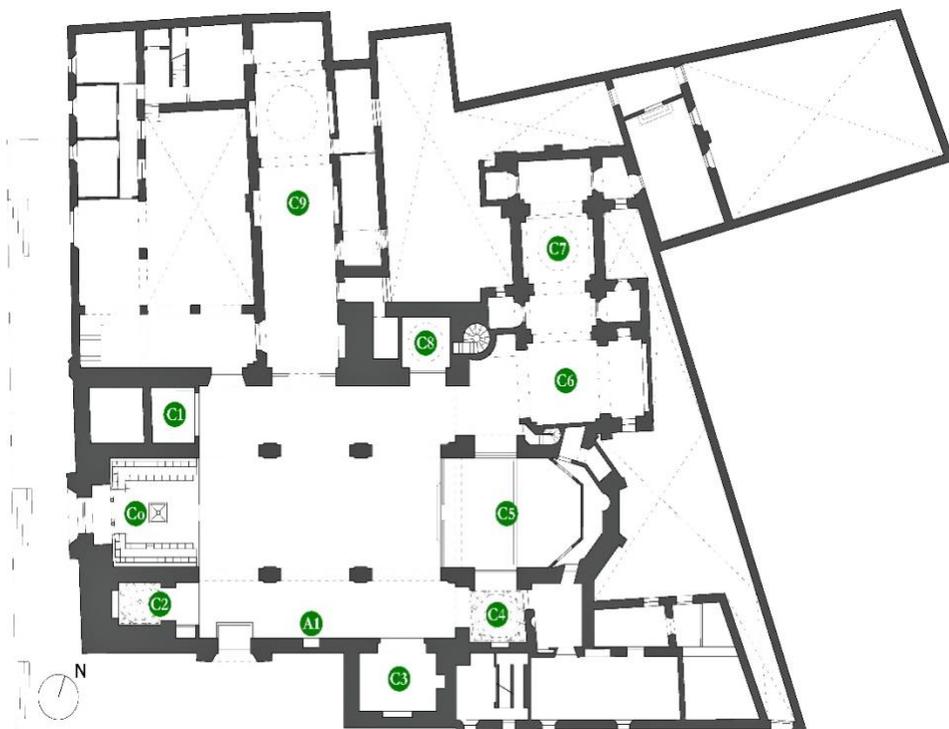


Fig. 05 Localización de espacios singulares en el interior del Templo

C1. Capilla Bautismal: Presidida por la pila bautismal, realizada en mármol blanco labrado con mascarones y motivos vegetales, en esta capilla destaca la reja que la cierra y las tres pinturas de inspiración murillesca que cuelgan de sus paredes, destacando por su tamaño y temática la que representa el Bautismo de Cristo a manos de San Juan Bautista.

Co. Coro: Se trata de una sillería de coro realizada hacia 1600, en estilo manierista, redecorada con elementos dorados de estilo rocalla a finales del siglo XVIII. En su centro sobresale el facistol, con pie de bello diseño geométrico. Sobre el coro alto destaca el enorme lienzo de la Última Cena, realizado en 1617 por el pintor florentino Francesco Giannetti.

C2. Capilla de la Virgen de la Antigua: En ella podemos ver un retablo de principios del siglo XVII que alberga una pintura sobre tabla que

representa a la Virgen de la Antigua de Sevilla, importante devoción mariana extendida por toda la baja Andalucía y por la España ultramarina.

A1. Altar de San Pedro: Es un retablo de estilo rococó, de finales del siglo XVIII, en cuya hornacina central vemos la imagen escultórica de San Pedro revestido con los ornamentos propios del Sumo Pontífice. A ambos lados hay cuatro pinturas del siglo XVIII, procedentes de la Iglesia de los Jesuitas de Sanlúcar y que representan episodios de la vida de San Ignacio de Loyola y de San Francisco Javier.

C3. Capilla de San Sebastián: Se accede a ella a través de una monumental portada de estilo plateresco, rematada por una imagen de la Piedad y cerrada por una magnífica reja. Preside el altar principal una tabla manierista que representa el Martirio de San Sebastián, firmada por el pintor portugués Vasco Pereira en 1562. En el retablo de la izquierda vemos la imagen de San Francisco de Paula y en el de la derecha la Virgen de Regla, patrona de Chipiona.

C4. Capilla de San Lucas: En su retablo, de finales del siglo XVIII, se venera la imagen de San Lucas Evangelista, patrón de la Ciudad de Sanlúcar. Se trata de una imagen barroca de finales del siglo XVII, pero modificada en el siglo XVIII.

C5. Capilla Mayor: El retablo mayor es de estilo rococó y fue ejecutado en el último tercio del siglo XVIII. En el primer cuerpo, en la hornacina central se sitúa la imagen de Nuestra Señora de la O, titular del templo. Sobre ella, en el segundo cuerpo, hay un manifestador eucarístico, y en el tercero el grupo escultórico de la Santísima Trinidad. En los laterales se distribuyen imágenes de San José con el Niño Jesús, San Joaquín con la Virgen Niña, Santo Tomás apóstol, San Patricio de Irlanda, San Pedro y San Pablo. De gran interés y belleza son las pinturas murales que recubren esta Capilla Mayor.

C6. Capilla de la Inmaculada Concepción: Construida hacia 1630, posee un bello retablo manierista, presidido por una escultura de la Inmaculada, realidad en el siglo XVIII. En él destacan sus hermosas pinturas, atribuidas a Herrera el Viejo y realizadas hacia 1617. A la derecha del citado retablo se encuentra el dedicado a San Isidro Labrador, realizado en el siglo XVIII, en madera sin dorar y procedente de la capilla sacramental de la Compañía de Jesús. En el lado contrario está el Altar del

Descendimiento, que contiene una interesante pintura sobre tabla, realizada en el siglo XVI y erróneamente atribuida a Pedro de Campaña.

C7. Capilla del Sagrario: Construida en 1675, a ella se accede a través de una magnífica reja de hierro fabricada en Vizcaya y decorada con tablas que representan a los Cuatro Evangelistas, a San Pedro y a San Pablo. En el interior de la capilla destaca su retablo dorado, sus ángeles lampareros, su frontal de altar y sus lámparas de plata, la profusa decoración de pinturas murales de estilo rococó y su efectista media naranja calada. Asimismo tiene gran interés el conjunto de diferentes paños de azulejos, de variado estilo y cronología, como los realizados al estilo de la ciudad holandesa de Delf, situados en el presbiterio.

C8. Capilla de San Roque: Dedicada a San Roque de Montpellier, protector contra las epidemias, está presidida por una valiosa pintura del siglo XVI.

C9. Capilla de las Ánimas: Esta amplia capilla fue edificada hacia 1640 y en ella destacan su reja de madera con relieves escultóricos, su artesonado mudéjar, su media naranja de yesería y sus retablos de estilo neoclásico. Presidida por un retablo neoclásico del siglo XIX, en ella también tiene interés la talla sedente del Señor de la Humildad y Paciencia, realizada en el siglo XVIII por Pedro Relins, interesante escultor flamenco avecindado en Sanlúcar.

Desde 1979 radica en el templo la Hermandad de la Vera†Cruz, cofradía de gran antigüedad procedente de la vecina Iglesia de la Merced, cuyos titulares, el Santo Cristo de la Vera†Cruz y Ntra. Sra. de la Soledad en los misterios dolorosos del Santo Rosario, procesionan en la tarde-noche del Viernes Santo. El Santo Cristo es una extraordinaria escultura del círculo de Juan Martínez Montañés, que forma el misterio del calvario al ubicarse en un elegante retablo que alberga pinturas de la Virgen Dolorosa y de San Juan Evangelista, pintados por el artista flamenco Juan de Roelas.

IV. EL DESARROLLO DE LA EXPOSICIÓN



Fig. 06 Título de la Exposición, vestíbulo de acceso



Fig. 07 Sala 1. Panel dedicado al Templo Parroquial:
Virgen de la O y Arca de las tres llaves



Fig. 08 Vista general de la Sala 2 desde la puerta de acceso

VESTÍBULO

01. Exposición XVII Luces y Sombras, Óscar Franco.
02. Panel de créditos y Título de la exposición.
03. Adoración de los pastores, s. XVIII.

SALA 1

04. Puerta del camarín de la Virgen de la O, s. XVIII.
05. Vitrina dedicada a la hermandad de San Pedro: Lápida sepulcral del Padre Alonso Núñez, su fundador. Libro de Reglas, 1721. Repostero con el escudo. Plato petitorio. Cruz pectoral de oro y esmeraldas. Anillo de oro con esmeralda.
06. Panel para "obras invitadas".
07. Virgen de la O, hacia 1700. Arca de las tres llaves.
08. Lauda sepulcral, s. XV. Lápida conmemorativa de la intercesión de San Lucas Evangelista durante el terremoto de 1755. Graffiti de un barco, s. XV.

SALA 2

09. San Francisco Javier, s. XVIII.
10. La visión de San Francisco Javier, s. XVII.
11. Virgen de Guadalupe de México, José de Alcívar, 1778.
12. Custodia rica del Corpus Christi, s. XVIII. Varales del palio de respeto del Santísimo Sacramento.
13. Vitrina: Temo blanco: casulla, capa pluvial y dos dalmáticas.
14. Cruz parroquial, s. XVII. Ciriales, s. XVIII.
15. Vitrina: Temo blanco: casulla, capa pluvial y dos dalmáticas.

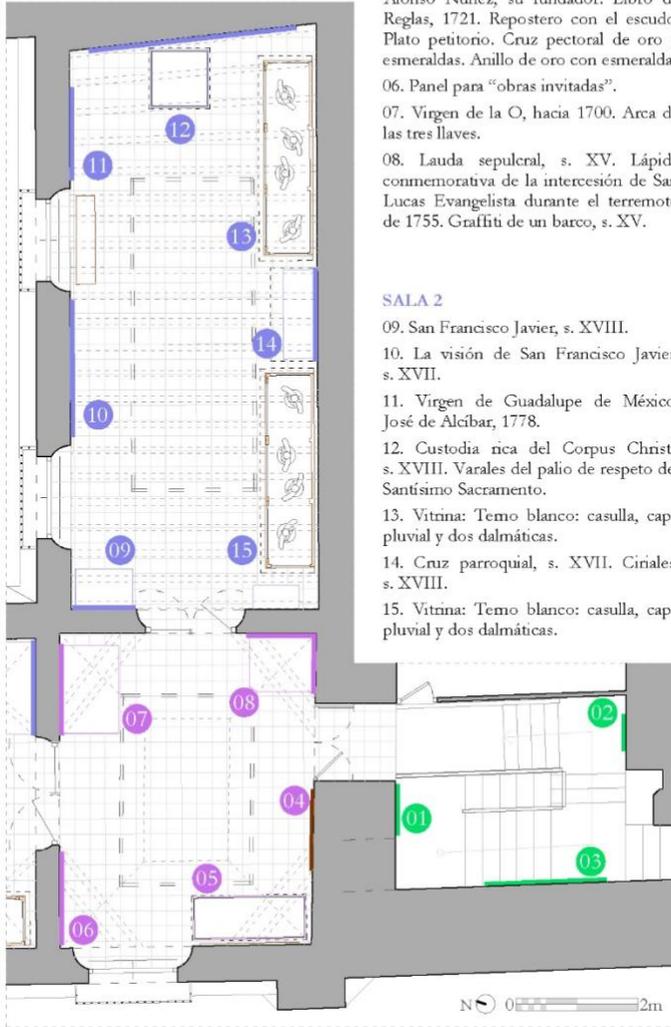


Fig. 09 Planimetría del vestíbulo de acceso, Sala 1 y Sala 2 con referencia al contenido de la Exposición



Fig. 10 Vista general de la Sala 3 desde la puerta de acceso.



Fig. 11 Sala 3. Detalle del fondo de la sala



Fig. 12 Sala 3. Detalle de la Vitrina Eucarística

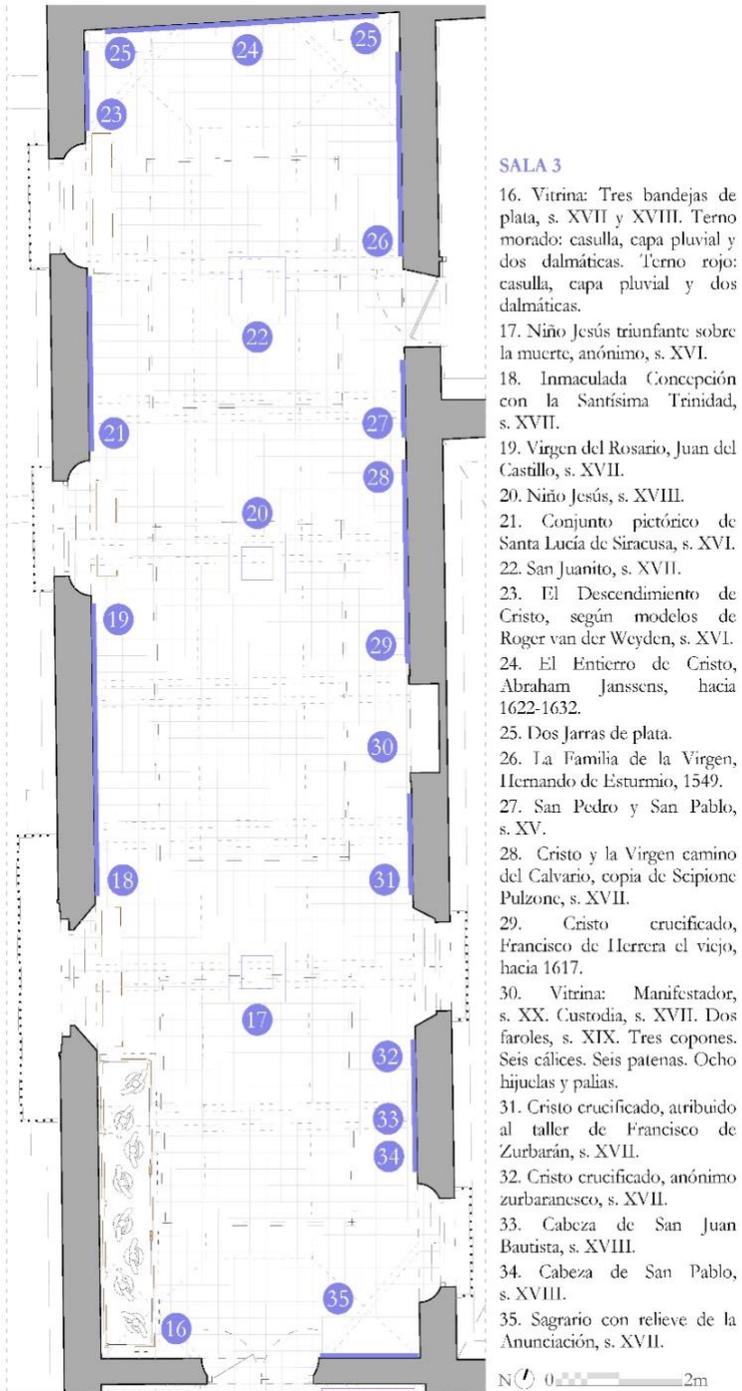


Fig. 13 Planimetría de la Sala 3 con referencia al contenido de la Exposición

V. CRÉDITOS



Fig. 14 Panel de créditos de la Exposición, ubicado en el vestíbulo de acceso.