

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 55 Fasc. 1 Enero – Abril 2020



ARTÍCULOS

- JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ CARRACEDO, *La caracterización de Judas Iscariote en el evangelio de Juan* 5
- DAVID ÁLVAREZ CINEIRA, *El ayuno, signo de identidad grupal en la Didajé (Did 8,1)* 31
- TARSICIO JÁÑEZ BARRIO, *Propuesta agustiniana de filosofía política. El “quid medium naturale humanum” fundamento de la inter-comunicación polarizada iglesia-estado* 57
- FERNANDO BLANCO ROBLES, *El episcopado monárquico como institución de poder en Hispania tardoantigua* 75
- SANTIAGO DIEZ BARROSO, *Pablo VI transfigurado, zahorí de Dios y pontonero de la Iglesia: Ternura, clarividencia, tesón y diálogo al servicio de la fe, la unidad, la justicia y la paz* 101
- LUIS RESINES LLORENTE, *El Catecismo de Trento, puesto en la picota* . 153
- JOSÉ SEGUÍ CANTOS, *Los tratados sobre las Vidas de los Santos en el Barroco: El caso de Santo Tomás de Villanueva (1488-1555)* 173

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID (España)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora, 2020
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2020

España: 54 €
Extranjero: 70 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2020

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

DIRECTOR
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Enrique García Martín
José Vidal González Olea
Tomás Marcos Martínez

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
(*Prof. emérito Univ. Deusto*)
José Luis Alonso Ponga
(*Prof. Univ. Valladolid*)
Marceliano Arranz Rodrigo
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
José Silvio Botero
(*Prof. Accademia Alfonsiana, Roma*)
Martin Ebner
(*Prof. Univ. Bonn*)
Enrique A. Eguiarte Bendímez
(*Director Rev. Mayéutica – Augustinus*)
Virgilio P. Elizondo
(*Prof. Univ. Notre Dame, USA*)
José Román Flecha Andrés
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
Esther Miquel Pericás
(*Investigadora independiente*)
Peter G. Pandimakil
(*Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA*)
Fernando Rivas Rebaque
(*Prof. Univ. Pontificia Comillas*)
Gonzalo Tejerina Arias
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
Luis A. Vera
(*Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA*)

Colaboraciones

Estudio Agustiniiano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Normas para los autores:

<http://www.agustinosvalladolid.es/investigacion/estudioagustiniano.html>

Acceso libre a los artículos de los vols. 1-53

[http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/
estudiofondos.html](http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html)

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

La caracterización de Judas Iscariote en el evangelio de Juan

JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ CARRACEDO

RESUMEN: El evangelio de Juan realiza una relectura original de Judas Iscariote. En este trabajo se compara la caracterización joánica del hombre “que entregó” a Jesús con la de los Sinópticos. De esta forma, podemos descubrir y estudiar la especificidad de la puesta en escena de Judas en el cuarto evangelio. La originalidad del relato joánico radica tanto en la forma de presentar a Judas (enunciación) como en los rasgos teológicos que lo definen. Por último, se presentará la hipótesis de que el “Judas del cuarto evangelio” refleja a grupos judeocristianos distintos de los grupos joánicos o escindidos de ellos.

PALABRAS CLAVE: Evangelio de Juan, Comunidades Joánicas, Notas del narrador, Judas Iscariote, Judeocristianismo.

ABSTRACT: The Gospel of John realizes an original rereading of Judas Iscariot. This work compares the Johannine characterization of the man “who gave” Jesus to that of the Synoptics. In this way, we can discover and study the specificity of the staging of Judas in the fourth gospel. The originality of the Johannine story lies both in the way of presenting Judas (enunciation) and in the theological features that define it. Finally, we will present the hypothesis that the “Judas of the fourth gospel” reflects Judeo-Christian groups other than the Johannine groups or split from them.

KEYWORDS: Gospel of John, Johannine Communities, Notes from the Narrator, Judas Iscariot, Judeo-Christianity.

I. INTRODUCCIÓN

Judas es mencionado 22 veces en los evangelios: tres en Marcos, cinco en Mateo, seis en Lucas y ocho en Juan. El número progresivo de apariciones revela un creciente interés por este personaje en la tradición evangélica¹.

Pese a ello, su figura histórica sigue siendo un misterio. Solo poseemos dos datos fiables: formaba parte de los Doce y entregó a su Maestro a las autoridades judías². Ni tan siquiera el significado de su sobrenombre, Iscariote, está próximo a aclararse. Que Jesús hubiese elegido discípulo a aquel que a la postre le entregó tuvo que crear preguntas y tensiones en el seno de las comunidades cristianas³.

El “Judas del evangelio” refleja, sin duda, menos las motivaciones del Judas histórico que la de los evangelistas. Cada evangelio relee el personaje mostrando un perfil de sus preocupaciones cristológicas o eclesiológicas⁴. En este trabajo se estudia la interpretación que realiza el cuarto evangelio de Judas. Una relectura profunda, pues en el relato aparecen diseminados todos los motivos presentes en los evangelios sinópticos y, sobre todo, todas las apariciones de Judas se encuentran en las notas del narrador o en escenas que son comentadas por él.

II. JUDAS EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

1. Judas en el evangelio de Marcos

En este evangelio aparece la información básica del papel de Judas en la muerte de Jesús. Es él el que toma la iniciativa de entregarlo a las autoridades judías, que le ofrecen dinero por ese servicio (Mc 14,10-11).

¹ DI BIANCO, Nicola - GRIMALDI, Emma, “Giuda Iscariota tra memorie neotestamentarie e interpretazioni letterarie” en *Asprenas* 65 (2018) 313-336.

² MEIER, John P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús Histórico. Compañeros y competidores*, III, Verbo Divino, Estella 2003, 225.

³ DUNN, James, *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos*, Verbo Divino, Estella 2009, 868.

⁴ DESCREAUX, Jacques, “Approche narrative du personnage de Judas en Marc, Matthieu et Luc-Actes” en *Theophilon* XIX-1 (2014) 39-57.

Jesús afirma que va a ser entregado por uno de los Doce (Mc 14,18-21) lo que supondrá el cumplimiento de la misteriosa voluntad divina (Mc 9,31)⁵.

Hay que destacar que la expresión “uno de los Doce” aparece en la voz de Jesús, no del narrador. Y que no se desvela la identidad del traidor a los personajes en ningún momento de la narración hasta la escena del prendimiento⁶.

2. Judas en el evangelio de Mateo

A los datos de Marcos, Mateo añade la cuantía del dinero que Judas recibe de las autoridades (Mt 26,14-16). Jesús sí que identifica al traidor (Mt 26,25). En la escena del prendimiento aparece una expresión en boca de Jesús que es interpretada como un encargo o una orden (Mt 26,50). Mateo presenta el arrepentimiento y el trágico final de Judas (Mt 27,3-5) que son comentados ampliamente por el narrador y relacionados con la Escritura (Mt 27,8-10).

La novedad es que Judas pide dinero a cambio de entregar a Jesús, por lo que la avaricia aparece como motivación de su traición. Por otro lado, Jesús no solo conoce que va a ser entregado, sino que también sabe quién lo hará.

3. Judas en el evangelio de Lucas

A lo largo de su relato Lucas muestra la influencia de las fuerzas sobrenaturales sobre los personajes. No es extraño que su primera información sobre Judas sea la influencia de Satanás (Lc 22,3). De esta forma, se justifica su acercamiento a las autoridades judías para entregar a Jesús (Lc 22,4-6). Este conoce que va a ser entregado, pero no identifica al traidor, algo que se puede entender dada la tendencia de Lucas de disimular los defectos de los Doce. En la escena del prendimiento Jesús descifra el beso de Judas como el signo de la traición (Lc 22, 47-48). Lucas no menciona el destino de Judas en el evangelio, sino en el libro de los Hechos de los

⁵ GATHERCOLE, Simon, *The Gospel of Judas Rewriting Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁶ Los lectores de los sinópticos conocen al traidor desde su aparición de la lista de los apóstoles Mc 3,13-19; Mt 10,1-4; Lc 6,12-16.

Apóstoles (Hch 1,15-20), y aunque presenta diferencias con Mateo hay motivos que se repiten: la compra de un campo, el papel de la Escritura.

La especificidad de Lucas es la introducción de Satanás en el proceso de entrega.

4. Conclusión

Los relatos de los evangelios sinópticos son unánimes en sus afirmaciones de que Judas Iscariote es el discípulo que entregó a Jesús. Con el paso del tiempo, la caracterización de Judas se va enfatizando: a las primeras afirmaciones de Marcos, Mateo añade el motivo de la avaricia y el destino fatal del apóstol, y Lucas añade el elemento sobrenatural de satanás. Desde una misteriosa motivación humana se llega a una causa sobrenatural con la que Judas colabora libremente.

III. JUDAS EN EL EVANGELIO DE JUAN

El cuarto evangelio continúa con la enfatización en la caracterización de Judas. El indicio más firme para llegar a esta conclusión es el modo en el que Juan presenta a Judas. Siempre aparece dentro de notas del narrador o en versículos que son comentados a continuación⁷. Las notas son una información adicional del narrador, que al interrumpir la secuencia narrativa queda focalizada⁸.

1. La presentación narrativa de Judas en el evangelio de Juan

Las apariciones iniciales de Judas en el relato son Jn 6,64 y Jn 6,71. Ambas notas del narrador. En la primera, Jesús es consciente de que va a ser entregado. En la segunda se identifica al traidor como Judas, Hijo de Simón Iscariote y uno de los Doce.

⁷ THATCHER, Tom, "Jesus, Judas and Peter: Character by Contrast in the Fourth Gospel" en *Biblioteca Sacra* 153 (1996) 435-448, 436.

⁸ HERNÁNDEZ, José Manuel, "La caracterización de Jesús en las notas del narrador y su papel en el relato del cuarto evangelio" en *Estudio Agustiniano* 55 (2017) 173-205, 186.

Vuelve a comparecer en el episodio de la Unción de Jesús en Betania (Jn 12,1-8). En 12,4 Judas critica el gesto de María hacia Jesús. A renglón seguido, el narrador anota que a Judas no le importaban los pobres, sino que era un ladrón que robaba el dinero de la bolsa común, que él llevaba.

En el capítulo 13 su presencia se acentúa. En 13,2 el narrador anuncia que el diablo ha puesto en Judas el propósito de entregar a Jesús. En 13,11 comentando las palabras de Jesús a Pedro, identifica a Judas como aquel que no está limpio. Más adelante, Jesús alude al traidor mediante una cita de la Escritura y a continuación anuncia que va a ser entregado por uno con los que comparte su mesa (Jn13,18). En el instante que Jesús entrega el pan a Judas y lo come, el narrador informa al lector, que el diablo entró en el discípulo, convirtiéndose en un endemoniado. En ese momento, Jesús se dirige a él con una expresión ambigua (Jn 13,27). Finaliza la escena con una nueva nota, Jn 13,29, en la que se aclara que los discípulos no llegaron a identificar al traidor, sino que entendieron la expresión de Jesús como un mandato de dar limosna a los pobres o realizar alguna compra. El episodio termina con la salida de Judas de la casa y una nueva nota del narrador: “Era de noche” (Jn 13,30).

Jn 17,12 parece aludir a Judas. Jesús declara que uno de sus discípulos se ha perdido. Esta afirmación se explicita en la escena del prendimiento. El narrador informa que Judas conocía también el lugar (Jn 18,2) y al salir Jesús al encuentro del grupo que le viene a apresarlo le ordena que dejen libre a los discípulos, algo que como señala el narrador en una nueva nota (Jn 18,9) trae consigo el cumplimiento de una palabra de Jesús, que el lector descubre en Jn 17,12. Así pues, el único discípulo que no puede ser liberado es Judas.

La última referencia a Judas aparece en el epílogo del evangelio. En Jn 21,20 el discípulo amado es caracterizado como aquel que preguntó a Jesús por la identidad del traidor y por lo tanto el único que llegó a conocerla.

Se puede descubrir una cierta línea narrativa en estas notas. Las dos primeras presentan al personaje asociado a los que no creen en la palabra de Jesús, especialmente a las del significado del pan de vida y es identificado con un diablo (Jn 6,64.71). De esta manera puede ser presentado en la cena como alguien que “no está limpio” y se puede entender su difícil relación con el pan y su posesión satánica. Al permanecer en el grupo de

los Doce y no abandonar a Jesús, el lector capta que es un mentiroso e hipócrita, lo cual se hace evidente en la escena de la unción en Betania donde se añade el motivo del robo de la bolsa común. Es su papel de tesorero el que permite la salida de Judas a perpetrar la traición, sin que los discípulos sospechen su objetivo. La revelación de la identidad del traidor al discípulo amado hace posible que en el capítulo 21 este personaje sea caracterizado como el poseedor único de esa información.

2. Similitudes y diferencias entre el Evangelio de Juan y los Sinópticos

a) Comparación entre la tradición sinóptica y el evangelio joánico

Se puede afirmar que todo el material sinóptico referido a Judas aparece en el relato joánico, pero situado narrativamente de forma diversa⁹.

Judas es presentado como el que entregó a Jesús y como miembro de los Doce. La novedad joánica es que el sobrenombre, Iscariote, procede del padre, Simón Iscariote, que en los sinópticos no se menciona.

Aparece el motivo del dinero, pero no como recompensa de su traición por parte de las autoridades judías, sino producto del robo del dinero del grupo.

Jesús conoce desde el principio que va a ser entregado. Solo en Mt Jesús identifica ante los apóstoles al traidor mientras que Mc y Lc no aclaran si Jesús conocía al traidor. En cambio, en Jn, salvo el discípulo amado, no llegan a conocer su identidad antes del prendimiento.

Lucas y Juan coinciden en el papel del demonio en la entrega de Jesús.

⁹ Algunos de estos datos también aparecen en el *Evangelio de Judas*. Judas es presentado con la misma fórmula de identificación; Jesús conoce y anuncia (u ordena) a Judas su entrega, aparecen las autoridades judías que le dan dinero. Otro dato adicional es que en el evangelio apócrifo aparece una dura tensión con los Doce y con las prácticas rituales como la Eucaristía (BERMEJO, Fernando, *El evangelio de Judas. Texto bilingüe y comentario*, Sígueme, Salamanca 2012).

La posible instrucción a Judas que aparece en el evangelio de Mateo en la escena del prendimiento se anticipa en la cena joánica y provoca su salida de la casa.

El destino trágico de Judas no es narrado, pero puede aparecer implícito en las palabras de Jesús en la oración sacerdotal (Jn 17,12).

b) Novedades en el evangelio de Juan

Algunas de las novedades del relato joánico ya han sido presentadas. Ahora se enuncian de forma más explícita y sistemática.

Juan es el único evangelista que sitúa a Judas fuera del relato de la pasión. Esas dos notas sirven para presentar al personaje y como clave hermenéutica para su comprensión.

Existe un interés especial del narrador de relacionar a Judas con el pan.

El motivo del dinero no está ligado a las autoridades judías, sino al robo a la comunidad, lo cual lo hace similar a los oponentes del buen pastor (Jn 10, 7ss). De esta manera, la situación se presenta como una cuestión intracomunitaria.

Judas siempre aparece dentro de las notas del narrador o en versículos comentados por él. Además, esas notas son cristológicas, lo que permite concluir que Judas es contemplado en relación con Jesús y que el interés del narrador es centrar la atención del lector en esa relación para que el lector la comprenda bien.

c) Conclusiones

Tanto el contenido, la enunciación y la disposición de las noticias sobre Judas en la narración joánica nos permiten extraer algunas conclusiones iniciales.

Juan conoce las tradiciones sinópticas e incluso algunos de los relatos, aunque no dependa literariamente de ellos.

Su particular enunciación, permite deducir que el tema de Judas no es menor para el autor y, por lo tanto, por medio de sus notas quiere

llamar la atención del lector para que descubra un significado más allá de lo que ocurre en la superficie de los hechos narrados.

Para encontrar ese significado es necesario estudiar las notas dentro del texto, así como la relación que mantienen con los otros enunciados y con otras notas del relato.

IV. LAS NOTAS DEL CUARTO EVANGELIO REFERIDAS A JUDAS

1. Las notas de Jn 6,64.71

Al finalizar el discurso en la sinagoga de Cafarnaúm, el narrador inserta dos comentarios que tienen como objeto a Jesús y como sujeto a Judas.

Jn 6,64 cierra el diálogo entre Jesús y un numeroso grupo de discípulos que consideran sus palabras insoportables (Jn 6,60).

ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες οἱ οὐ πιστεύουσιν. ἦδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς τινες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ τίς ἐστὶν ὁ παραδώσων αὐτόν.

El lector ya sabe que Jesús conoce el interior de las personas y que no se fía de todos sus seguidores (Jn 2,24-25). En esta nota añade el dato de que uno de esos no creyentes lo va a entregar.

Tras el abandono de algunos de los discípulos, Jesús se dirige a los Doce, el diálogo termina con una nueva nota del narrador (Jn 6,71).

ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου· οὗτος γὰρ ἔμελλεν παραδίδόναι αὐτόν, εἷς ἐκ τῶν δώδεκα.

Se identifica a Judas de Simón Iscariote con un diablo, es el que le va a entregar y es uno de los Doce¹⁰.

Esta información sólo es accesible para los lectores. Es la primera caracterización de Judas que se desarrollará en las siguientes apariciones

¹⁰ HERNÁNDEZ, José Manuel, *La caracterización de Jesús en las notas del evangelio de Juan. Un guía de lectura para el relato* (=Universidad Pontificia de Salamanca Tesis 254), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2019, 30-31.

del personaje: aparece como un discípulo que no cree en las palabras de Jesús, pero que lo oculta permaneciendo dentro del grupo de los Doce al que pertenece desde el principio; es un demonio y entregará a Jesús.

a) Estas palabras son escandalosas

Las dos notas comentan el discurso del pan. La primera lo hace de forma directa y la segunda tras el diálogo con los Doce, pero que de forma implícita también se refiere al discurso anterior, ya que Jesús les pregunta sobre su posición ante sus palabras ¿también vosotros queréis marcharos? (Jn 6,67).

Lo que escandaliza a algunos de los discípulos es el discurso en general: ¿cuál es su contenido? El que busca lo esencial en la vida debe basarse en Dios que se hace presente en su Enviado (Jn 6,25-29). Este es el pan de Dios que da la vida al mundo (Jn 6,30-33). La vida depende ahora del encuentro con Jesús, que posee la vida en plenitud a la que todos los hombres aspiran (Jn 6,35), porque es el pan que ha bajado del cielo (Jn 6,41)¹¹. La murmuración apunta a este versículo: ¿Cómo va a ser el pan del cielo si es el hijo de José y de María? La voluntad de Dios de dar la vida al mundo se realiza mediante la entrega de Jesús a la muerte para la vida del mundo. Los versículos 51c-58 retoman este motivo para interpretarlo y desarrollarlo a nivel eucarístico. El pan vivo se identifica con la carne y la sangre de Jesús: el pan vivo bajado del cielo es la carne de Jesús para la vida del mundo, vida que se apropia en la eucaristía¹². Comer el pan eucarístico es la última realización del “comer” mencionado en el v.31¹³.

Así pues, Judas aparece entre los que se escandalizan por la pretensión divina de Jesús (cristología alta) y por la interpretación eucarística del discurso del pan de vida. Es evidente que el Judas “histórico” no responde a esta caracterización crítica con la eucaristía, sino que es pospascual. El narrador al introducir a Judas en este momento tiene la intención de presentarlo de este modo.

¹¹ ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan* (= Biblioteca de Estudios Bíblicos 152), Sígueme, Salamanca 2016, 288.

¹² ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio* 301.

¹³ SCHNACKENBURG, Rudolf, *El evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona 1980, 108.

b) Es un diablo

¿Qué es un diablo en el evangelio de Juan? Es el adversario por excelencia¹⁴. La escena posee un paralelismo con la escena sinóptica de la confesión de Pedro en Cesárea (Mc 8,27-33; Mt 16,13-23; Lc 9,18-22). Pese a las diferencias, que evidencian la independencia literaria, se pueden rastrear elementos comunes (Pedro como portavoz de los Doce, confesión de fe, resistencia por parte de uno de los discípulos) y el traslado de la caracterización de Satanás de Pedro a Judas¹⁵.

Esto nos invita a no tomar la designación de “diablo” en sentido literal, como un “espíritu” encarnado, sino como un oponente de Jesús, que ocupa, dentro del grupo de discípulos, una posición contraria a sus palabras y a su camino¹⁶.

Más adelante Jesús designa a los judíos que han creído en él como hijos del diablo. Estos son acusados de no permanecer en él y de querer matarlo (Jn 8,31.37) porque no aceptan su doctrina que viene del Padre (Jn 8,43)¹⁷. La oposición de los judíos que habían creído en él se debe a su pretensión divina y al poder de su palabra y le echan en cara, un hipotético origen samaritano y le acusan de tener un demonio (Jn 8,48.51.58b). En estos textos el demonio es caracterizado como mentiroso y homicida, rasgos que se trasladan a sus seguidores, especialmente a Judas: es un discípulo de Jesús que no acepta su palabra, es mentiroso e hipócrita, su deseo de entregar a Jesús coincide con el deseo de matarlo de los judíos creyentes. No es descabellado pensar que el narrador ha caracterizado a Judas con los rasgos de judeocristianos que creían en Jesús y le abandonaron.

c) Uno de los Doce

El narrador menciona por primera vez al grupo de los Doce. La mención es pertinente, ya que Juan no ha reproducido la lista de los apóstoles en su relato. Estos han cedido su protagonismo en el evangelio joánico a los discípulos, que es la categoría fundamental en el relato. Esta nota se

¹⁴ WRIGHT, William, “Greco-Roman Character Typing and the Presentation of Judas in the Fourth Gospel en *The Catholic Biblical Quarterly* 71 (2019) 544-559, 553.

¹⁵ BROWN, Raymond. E., *El evangelio según San Juan I-XII*, Cristiandad, Madrid 1999, 582-583.

¹⁶ GATHERCOLE, Simon, *The Gospel of Judas*.

¹⁷ HERNÁNDEZ, José Manuel, *La caracterización de Jesús* 32.

diferencia y se contraponen las comunidades joánicas con los grupos cristianos que veneraban a Pedro y a los Doce. Sin llegar a rechazar a estos grupos, las comunidades joánicas se consideran más cercanos a Jesús.

El cuarto evangelio destaca la presencia viva de Jesús en los creyentes por medio del Paráclito, y así se convierte en una advertencia frente al peligro inherente en los desarrollos eclesiológicos y sacramentales que habían desarrollado la corriente conocida como la “Gran Iglesia”. En estos grupos, los sacramentos pertenecen a la esfera de la vida eclesial, mientras que para los grupos joánicos, los sacramentos son una continuación del poder que Jesús manifestó en su ministerio terreno¹⁸. Entonces esta nota puede leerse como un reproche a las iglesias apostólicas que concebían de forma distinta el sacramento de la eucaristía.

2. La nota de Jn 12,6

Al comienzo del undécimo capítulo el narrador llama la atención del lector sobre la unción de Jesús en Betania, antes de su narración propiamente dicha, lo cual revela el interés por esta escena. En ella Judas juega un papel relevante, algo que no ocurre en los relatos sinópticos¹⁹.

En Jn 12,1-8 es la única vez que se escucha la voz de Judas en el evangelio. Su discurso parece pragmático, razonable y piadoso, ya que propone que el dinero empleado en el perfume se podía haber utilizado en limosnas para los pobres, una de las obras piadosas judías más valoradas en el judaísmo (Eclo 7,10; Tob 12,8-9)²⁰.

El narrador muestra al lector lo que se esconde tras las palabras de Judas

εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ’ ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν. (Jn 12,6)

¹⁸ BROWN, Raymond, *La comunidad del discípulo Amado. Estudio de eclesiología joánica* (= Biblioteca de Estudios Bíblicos 43), Sígueme, Salamanca, 81-85.

¹⁹ Para conocer la evolución de esta tradición ver MIQUEL, Esther, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores: el significado sociocultural del marginado en las éticas de Jesús y los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la sociología del conocimiento*, Verbo Divino, Estella 2009, 308-328; GUIJARRO, Santiago-RODRÍGUEZ, Ana, “La Unción Mesíasica de Jesús” en *Salmanticenses* 60 (2013) 43-66.

²⁰ ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (1-12)* 507.

El motivo del dinero, que aparece en la tradición sinóptica, es recogido aquí y modificado sustancialmente. Judas es el tesorero del grupo de los Doce, lo cual aprovecha para robar el dinero común. El puesto de tesorero muestra su relevancia en el grupo y desvela que Jesús y sus discípulos tenían bienes en común y que repartían limosna. Así se refleja en Jn 13,29.

Judas es presentado como un ladrón (κλέπτης). Esta caracterización lo sitúa en la misma línea que los oponentes al buen pastor que han aparecido en el capítulo 10 (Jn 10,1.8.10)²¹ La caracterización del ladrón en Jn 10,8 va más allá de robar, también mata y destruye.

Que el tema del dinero aparezca de forma independiente al encuentro con las autoridades judías, con las que Judas no se reúne en el relato joánico, y que el perjudicado del robo sea el propio grupo de Jesús invita a pensar que el narrador presenta a Judas y su traición como un problema intracomunitario.

La nota de Jn 12,6 también permite descubrir la semejanza de Judas con el “asalariado” de Jn 10, 12-13. Las expresiones del narrador y de Jesús son muy similares

ὄτι μισθωτός ἐστίν καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων (Jn 10,13)
οὐχ ὄτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ (Jn 12,6a)

En el discurso del buen Pastor se acentúa el carácter negativo del asalariado (Jn 10,13), mientras el pastor entrega la vida, el asalariado busca su propio beneficio. Judas antepone el amor al dinero al amor a Jesús, como ha mostrado María con el derroche de perfume²², y su propio provecho e interés, al contrario que el verdadero pastor. Según Moloney los lectores pueden relacionar al asalariado con los judíos que reiteradamente han rechazado aceptar las afirmaciones que hace Jesús de que él viene de Dios, que junto a Él regresará y que lo da a conocer²³. Pudiendo estar de acuerdo con esta interpretación, también es cierto que cuando los lectores leen el capítulo 10 no pueden dejar de pensar en cristianos que se dirigen

²¹ WRIGHT, William, “Greco-Roman Character” 544.

²² ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (1-12)* 508.

²³ MOLONEY, Francis J., *El evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 2005, 319.

a cristianos. De nuevo aparecería un conflicto interno dentro de las comunidades joánicas.

En definitiva, en esta nota Judas aparece caracterizado como un ladrón, amante del dinero, y como un asalariado que traiciona y se aprovecha de las ovejas en beneficio propio.

3. Judas en la última cena

El anuncio de la entrega de Jesús por un miembro de los Doce y la identidad del traidor se desvela para los personajes en el transcurso de la última cena tras el lavatorio de los pies, aunque al final solo parece conocerla el discípulo amado. Tres anuncios de la traición de Judas aparecen estratégicamente colocados en el episodio: en el prólogo del narrador (Jn 13,2) y las otras dos cerrando cada una de las interpretaciones del lavatorio de los pies (Jn 13,10b-11.18)²⁴.

En Jn 13,2 el narrador indica la influencia del diablo en el corazón de Judas (Cf Jn 8,); en Jn 13,11, anota que Jesús conoce al traidor y que este no está limpio; por último, caracteriza su entrega como el cumplimiento de la Escritura (Jn 13,18). Es en la escena que cierra todo el episodio (Jn 13,21-30) donde el traidor es identificado, aunque los discípulos no lo comprendieron, según la información del narrador (Jn 13,28-30). En cambio, el lector descubre el cumplimiento de las notas de Jn 6,64.71 y del cumplimiento del mecanismo a través del cual se va a desarrollar la traición, la cual, a su vez, se presenta como cumplimiento de la voluntad de Dios²⁵.

a) *La influencia del diablo en Judas*

El lector conoce que Judas es un traidor y un diablo (Jn 6,64.70-71). Lo que allí se anunció se desarrolla narrativamente en este pasaje. Jn 13,2 anticipa el versículo 27 que da cuenta de la posesión demoníaca de Judas.

Καὶ δείπνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου (Jn 13,2)

²⁴ ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (13-21)* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 153), Sígueme, Salamanca 2016, 24.

²⁵ HERNÁNDEZ, José Manuel, *La caracterización de Jesús* 36.

Al comienzo de la cena el diablo ya ha puesto la intención de entregar a Jesús en el corazón de Judas. Lo que traerá consigo el cumplimiento del propósito de los judíos, incluidos los que habían creído en él (Jn 8,37.59). El lector sabe que Jesús ya ha sido condenado por el sanedrín (Jn 11,53) y habían dado orden de denunciarlo (Jn 11,57). Judas será el que cumpla esta orden. Aún no está poseído, pero en la sede de la voluntad y la fuente de las decisiones de Judas ha anidado un propósito. ¿Cuándo y cómo se pasa del propósito a la acción?

El narrador lo hace coincidir con el momento en el que Judas toma el pan que Jesús le da y que tiene como consecuencia la salida de Judas del grupo para introducirse en la noche.

²⁷καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς...³⁰λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος ἐξῆλθεν εὐθύς. ἦν δὲ νύξ. (Jn 13, 27a.30)

Al tomar posesión de Judas, este se convierte ahora en el demonio que se opone al proyecto de Dios, domina al mundo y busca alejar al hombre de Dios. El mal cósmico que trasciende al individuo se sirve de él para llevar a cabo sus planes²⁶. Pero pese a ello permanece bajo el control de Jesús que ordena al demonio que cumpla con su tarea sin dilación²⁷. Al mismo tiempo que el diablo toma posesión de Judas este abandona el círculo de los discípulos, deja de formar parte de los amigos de Jesús. Se aleja definitivamente de la Luz verdadera para formar parte de las tinieblas (11,10-11)²⁸.

Judas ha sucumbido ante el poder del mal y ha abandonado el grupo. Su figura es signo de la falibilidad de la Iglesia. Justo cuando la comunidad aparece como un grupo distinto del mundo, permanece expuesta al mal y al pecado: la comunidad no es impecable y el hecho de que uno de los íntimos ha entregado a Jesús se lo recuerda constantemente²⁹.

²⁶ ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (13-21)* 31.

²⁷ Entre los signos de Jesús recogidos en el cuarto evangelio no se encuentra ningún exorcismo. Sin embargo, en esta escena se descubre la “autoridad” de Jesús sobre el endemoniado.

²⁸ ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (13-21)* 51.

²⁹ ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (13-21)* 52.

b) “No estáis limpios todos”

Jesús en su diálogo con Pedro desvela que uno del grupo no está limpio. El narrador anota que se refiere a Judas. Más adelante Jesús relaciona la limpieza con la recepción de sus palabras (Jn 15,3-5). La pureza es un término relacional que expresa el estado necesario para el acceso a Dios y a la comunión con él. Estar puro y tener parte con Jesús es una misma cosa³⁰. La separación de Jesús se produce cuando no se acoge su palabra, lo que confirma la primera caracterización de Judas en Jn 6,64 en la que se encuentra entre los que creen que las palabras de Jesús son intolerables³¹. Esto hace que Judas se haya alejado de la intimidad de Jesús y el diablo haya podido influir en su voluntad.

c) “El que comía mi pan levantó contra mí su talón” Jn 13,18

Jesús confirma que conoce al que lo va a entregar y que, además, es el cumplimiento del plan de Dios manifestado en la Escritura³².

Οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω· ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην· ἀλλ’ ἵνα ἡ γραφὴ
πληρωθῇ·
ὁ τρώγων
μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν
ἐπ’ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ. (Jn 13,18)

¿De qué Escritura se trata? Prácticamente todos los estudiosos descubren tras la cita el Salmo 40,10 (LXX)

καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου, ἐφ’ ὃν ἤλπισα,
ὁ ἐσθίων ἄρτους μου, ἐμεγάλυνεν ἐπ’ ἐμὲ πτερνισμόν (LXX Sal 40,10)

³⁰ ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (13-21)* 35.

³¹ WRIGHT, William, “Greco-Roman Character” 556.

³² DALY-DENTON, Marie, *David in the Fourth Gospel: the Johannine Reception of the Psalms* (=Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 47), Brill; Leiden- Boston, 198-201). La autora contempla que la cita recoge también la experiencia de la comunidad joánica, la cual es denunciada por personas cercanas a ellos o por discípulos apóstatas (3Jn 10; 2Jn 7).

Esta conclusión no es tan sencilla, pues el tenor de la cita no coincide ni con el texto de la Septuaginta ni con el texto hebreo. La cita es fruto de la exégesis joánica, que aúna distintos textos análogos para interpretarlos de forma conjunta³³.

Más adelante, Jesús desvela la identidad del traidor al discípulo amado por medio de un gesto simbólico que coincide con el contenido de la cita del Sal 40:

²⁶ἀποκρίνεται [ὁ] Ἰησοῦς· ἐκεῖνός ἐστιν ὃν ἐγὼ βάρψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ. βάρψας οὖν τὸ ψωμίον [λαμβάνει καὶ] δίδωσιν Ἰουδᾶ Σίμωνος Ἰσκαριώτου. (Jn 13,26)

Si bien la temática eucarística no se encuentra en el centro del pasaje, sí aparece claramente en el trasfondo sobre todo en las escenas que se refieren a Judas. Varios indicios muestran el interés por relacionar estos tex-

³³ MENKEN, Maarten J. J., “The Translation of Psalm 41,10 in John 13,18”, *Journal for the Study of the New Testament* 40 (1990) 61-79, pp. 68-69. Este fenómeno se da en otras citas de la Escritura a lo largo de todo el evangelio. Bynum ofrece una explicación muy plausible para esta circunstancia, defiende que en los últimos años se ha renovado la confianza en la fiabilidad de las citas escriturísticas del cuarto evangelio. Esto, junto con la mayor comprensión del texto de las Escrituras y de su desarrollo en el s. I, ofrecen la posibilidad de una mayor comprensión de la forma en que Juan cita las Escrituras. El evangelista quiere persuadir a sus lectores u oyentes de la exactitud de su interpretación cristológica, la cual se apoya, en numerosos casos, en la Escritura y en concreto en varias notas del narrador (Jn 2,22), por lo que no utilizaría citas que ofenderían por su inexactitud. El uso de la las Escrituras en el evangelio demuestra la sensibilidad del autor con las prácticas judías contemporáneas y revelaría un elemento vital de su estrategia para caracterizar a Jesús. La interpretación cristológica y la remodelación creativa de las tradiciones disponibles no le obligan a una única práctica exegética. Es evidente que ni en el judaísmo, ni en el cristianismo primitivo existía una preocupación por tener una forma única y precisa de las escrituras: no había un solo texto universalmente aceptado en esa época, lo cual no significaba que no se considerasen sagrados. El autor del evangelio habría tenido la posibilidad de varias tradiciones textuales en un mundo de textos bíblicos caracterizado por la pluriformidad, y su uso estaría en consonancia con esa pluralidad y con las prácticas exegéticas de la época (BYNUM, Wm. Randolph., “Quotations of Zechariah in the Fourth Gospel”, en: MYERS, Alicia D. - SCHUCHARD, Bruce G.(eds), *Abiding Words: the Use of Scripture in the Gospel of John* (=Resources for Biblical Study 81), SBL Press, Atlanta 2015, 57-58). Todo lo que Bynum dice del autor se puede atribuir también al narrador, especialmente al narrador y a sus notas, pues en ellas se citan expresamente las escrituras, o las interpretan o se remiten a ellas para caracterizar a Jesús.

tos con la eucaristía y con las tradiciones eucarísticas de la comunidad joánica³⁴. La cita explícita de la Escritura muestra que el cuarto evangelio pone más énfasis que los sinópticos en relacionar la traición de Judas con la última cena (Mc 14,18; Mt 26,3; Lc 22,21). En segundo lugar, la cita joánica menciona explícitamente “el pan” y el uso del verbo τρογειν, en lugar del original de la LXX, lo cual le relaciona con el discurso del pan de vida, ya que este termino solo aparece en el relato en Jn 6,54.56.57.58 en el que por primera vez se anunció la traición de Judas (Jn 6,64.70-71). Justamente en el pasaje con más características eucarísticas del evangelio. Las palabras [λαμβάνει καὶ] δίδωσιν recuerdan el signo de los panes y las palabras sobre el pan en la última cena:

¹¹ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον. Jn 6,11
²³Εγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον 1Cor 11,23
²²Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλόγησας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. Mc 14,22 par³⁵.

Se puede interpretar que Jesús ofrece a Judas, al discípulo que sabe que va a entregarlo, la prenda de su amor incondicional simbolizada en el bocado³⁶. Este gesto escandaliza a Judas y hace posible que Satanás se apodere definitivamente de él y casi simultáneamente abandone la estancia: λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος ἐξῆλθεν εὐθύς (Jn 13,30).

Si no se pierde de vista la intencionada caracterización eucarística de la escena y la información de que Judas consideraba intolerable la enseñanza sobre ella (Jn 6,54-58) se puede deducir que aquí aparece el definitivo rechazo por parte de Judas de la concepción eucarística de las comunidades joánicas. En español hay dos expresiones que nos pueden

³⁴ MOLONEY, Francis J., *El evangelio de Juan 396-397*; ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (13-21)* 50.

³⁵ La lectura dudosa de λαμβάνει καὶ, omitida en importantes manuscritos y códices, se puede considerar como una lectura original por tratarse de la *lectio difficilior*, ya que los escribas ven la dificultad de interpretar el bocado dado a Judas eucarísticamente, y porque apoya los otros indicios eucarísticos que aparecen en el episodio. MOLONEY, Francis J., *El evangelio según Juan* 400.

³⁶ MOLONEY, Francis J., *El evangelio según Juan* 388.

ayudar a comprender lo que aquí se narra. La primera es “hacer comulgar con ruedas de molino” que es hacer creer en algo que difícilmente podría ser posible o que alguien nos quiere hacer creer algo imposible. La última oferta de amor de Jesús se convierte para Judas en algo intolerable y una imposición, lo cual permite a Satanás apoderarse de él. La otra expresión es “me llevan los diablos” que en uno de los significados es enojarse mucho; se podría decir que, a Judas, poseído por Satanás, “le llevan los diablos” y abandona la estancia y la comunidad. Definitivamente Judas ha rechazado a Jesús³⁷.

El último comentario del narrador, ἦν δὲ νόξ, muestra como Judas se aparta de la luz del mundo (8,12; 9,5) y se introduce en la oscuridad de los que rechazan a Jesús y tratan de matarle (1,5; 8,12; 9,4; 11,10; 12,35.46)³⁸. Pero sobre todo implica que Judas abandona el círculo de los discípulos y deja de formar parte de los amigos de Jesús³⁹. Se convierte en un apóstata.

d) Las palabras de Jesús a Judas y el desconocimiento de los discípulos

Judas, incluso poseído por el diablo, no se sustrae a la autoridad de Jesús que le ordena hacer lo que tenga que hacer con rapidez. Jesús no pierde el control de su destino para realizar su misión, incluso se puede decir que él mismo la dirige⁴⁰. Algo que se manifiesta en la escena del prendimiento.

El narrador anota que los discípulos no entendieron el gesto de Jesús ni comprendieron las palabras que dirigió a Judas. Los discípulos las interpretan desde lo que conocen de Judas, es el tesorero del grupo, y que los lectores solo conocen gracias al narrador (Jn 12,1-6). Su falta de inteligencia tiene el aspecto positivo de ser prueba de su inocencia: gracias a ella no son cómplices de la traición que se avecina⁴¹.

Los estudiosos están divididos a la hora de afirmar o no que el discípulo amado conozca la identidad del traidor. Narrativamente lo más plau-

³⁷ MOLONEY, Francis J., *El evangelio según Juan* 396.

³⁸ MOLONEY, Francis J., *El evangelio según Juan* 397.

³⁹ ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (13-21)* 51.

⁴⁰ ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (13-21)* 51.

⁴¹ ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (13-21)* 51.

sible es que este discípulo es capaz de interpretar el gesto de Jesús hacia Judas y por lo tanto de identificarlo como tal. Esta capacidad del discípulo se recuerda en un comentario del narrador en el capítulo 21 del evangelio:

²⁰Ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα, ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ καὶ εἶπεν· κύριε, τίς ἐστὶν ὁ παραδιδούς σε;

El discípulo amado es introducido en esta escena por medio de la evocación de todo el episodio de la cena (Jn 13,2.21.25), especialmente por su posición única respecto de Jesús, que recuerda su intimidad y su función de intérprete respecto al Maestro⁴². Pero al recordar su posición también se trae a la memoria el contenido de la revelación. ¿Por qué? El autor quiere establecer una asociación y una distinción entre el discípulo amado y Pedro y este episodio le proporciona un buen telón de fondo⁴³. Pero no se debe obviar que a la vez se recuerda que algo que les distingue es que el discípulo amado era capaz de identificar al traidor, mientras que Pedro no adquirió esa capacidad. En un momento de incorporación de las comunidades joánicas a la Gran Iglesia, amenazada por su división interna, el evangelista recuerda esa capacidad de los grupos joánicos de identificar a los apóstatas.

4. El arresto de Jesús

La última mención explícita de Judas se encuentra en la escena del prendimiento en Jn 18,1-10. El narrador se refiere a él en dos notas:

²Ἦδει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν τὸν τόπον, ὅτι πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (Jn 18,2).

El narrador confirma la pertenencia de Judas al grupo de discípulos ya que conoce el lugar donde Jesús se reunía a menudo con ellos. La no-

⁴² ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (13-21)* 399.

⁴³ MOLONEY, Francis J., *El evangelio según Juan* 565.

vedad es que ahora forma parte del grupo que arrestará a Jesús como anota el narrador en Jn 18,5c:

καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν μετ' αὐτῶν.

En Jn 18,3 se sugiere que Judas actúa como guía del grupo que se dirige a prender a Jesús. Más allá de esto su papel en el arresto es más bien pasivo⁴⁴. No le identifica con un beso, ni por medio de otra señal, pues Jesús mismo se identifica convirtiendo esta escena en una auto manifestación soberana.

Lo más significativo de la escena es la descripción del grupo que va en busca de Jesús. Además de Judas forman parte de él romanos, guardias judíos mandados por saduceos y fariseos. Son los elementos del mundo y de las tinieblas que se unen contra Jesús, la luz del mundo (Jn 8,12; 9,5)⁴⁵. Todos ellos pertenecen a la noche, a la que se ha sumado Judas, por eso necesitan llevar antorchas y tinieblas⁴⁶.

5. Conclusión

En el cuarto evangelio Judas aparece como un personaje muy elaborado por el narrador. ¿Cuál es el resultado de esta interpretación? Es presentado como un judeo-cristiano que se escandaliza de la enseñanza eucarística de Jesús. Considera intolerables las palabras de Jesús por eso “no está limpio lo que le convierte en un “diablo”. De hecho, es poseído por el demonio al comer el pan en la última cena, que se convierte en el desencadenante de la entrega de Jesús. Esto le hace asemejarse a otros judíos que han creído en Jesús, denominados “hijos del diablo”, que no pueden escuchar sus palabras (Jn 8,37-43) ni aceptan las afirmaciones sobre el origen divino de Jesús (Jn 8,57-59). Se completa esta caracterización con los rasgos de mentiroso y ladrón, como los oponentes del Buen Pastor. Que Judas no tenga relaciones con los Sumos Sacerdotes para entregar a

⁴⁴ BROWN, Raymond E., *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro*, Verbo Divino, Estella 2005, 318.

⁴⁵ MOLONEY, Francis J., *El evangelio de Juan* 491.

⁴⁶ BROWN, Raymond E., *La muerte del Mesías* 320.

Jesús, que robe a la propia comunidad, que se parezca a los asalariados del rebaño y que sobre su destino solo sepamos que abandona el grupo para salir a la noche y unirse a los que caminan en la oscuridad, permite contemplar esta figura y todas sus circunstancias como un problema intracomunitario.

La caracterización de Judas es claramente pospascual. ¿Por qué le caracteriza de esta forma? La razón más importante parece ser que quería que sus lectores consideraran a Judas como representante de los nuevos apóstatas⁴⁷. Dicho esto, este retrato de Judas se puede considerar como un intento de explicación del *por qué* entregó a Jesús. La plausibilidad histórica de esta explicación excede los límites del objetivo de este trabajo.

VI. UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL “JUDAS DEL CUARTO EVANGELIO”

¿Es correcta la conclusión que acabamos de extraer? En este apartado rastreamos si la imagen que el cuarto evangelio transmite de Judas posee alguna base real o es una creación literaria sin arraigo en la historia.

1. Grupos judeocristianos en el evangelio joánico

La conocida propuesta de Brown señala la existencia de *iglesias judeo-cristianas de fe inadecuada* en el tiempo en que se escribió el evangelio, con las que las comunidades joánicas mantienen una actitud hostil a finales del s. I.

El término “judeocristianismo” tiene un significado complicado. En un principio se trata de personas convertidas del judaísmo al cristianismo. Tras la caída de Jerusalén y la expansión de la corriente helenística en el cristianismo se van a ir quedando aislados del resto del movimiento cristiano, convirtiéndose en un conglomerado de grupos distintos⁴⁸.

⁴⁷ OROPEZA, B.J., “Judas’ Death and Final Destiny in the Gospels and Earliest Christian Writings”, en *Neotestamentica* 44 (2010) 342-361.

⁴⁸ RIVAS, Fernando, “El nacimiento de la gran Iglesia”, en AGUIRRE, Rafael, (ed), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 450-451. Para una acertada y sencilla introducción al judeocristianismo ver GIL, Carlos, “Judeocristianos de Jerusalén” en *Reseña Bíblica* 44 (2004) 13-21.

Estos grupos aparecerían en Jn 6,60-66 y en Jn 8,31.44. Son judíos que creyeron en Jesús, pero ahora permanecen como judíos y para el evangelista no son mejores que ellos. Todos ellos se atribuyen la protección de Santiago y de los hermanos del Señor que insisten en la importancia de la descendencia física judía. Poseen una cristología baja y rechazan una concepción de la eucaristía altamente sacramental, como la que presenta el evangelio joánico. No significa que no acepten la eucaristía, sino que no compartían la concepción específica de las comunidades joánicas⁴⁹.

El origen de la Eucaristía no fue un proceso uniforme, no responde a la aparición de un núcleo originario claro y un desarrollo lineal. Existen testimonios en el cristianismo de los orígenes que no responden al esquema “pan-vino”. De hecho, algunos grupos celebrarían con agua, como parece indicar (1Cor 10,1-11) y atestigua claramente Cipriano (*Carta* 63, 1.14)⁵⁰. No sería extraño que entre la gran pluralidad de celebraciones eucarísticas las comunidades joánicas fuesen críticas con aquellas que no coincidían con su concepción sacramental. Entre estos grupos destacarán los ebionitas: creyentes en Jesús que vivían como judíos; negaban la alta cristología establecida en Palestina y en la Diáspora. Estamos pensando en un amplio espectro de grupos en la región siro-palestinense. Probablemente estaban más integrados en las sinagogas que en los grupos cristianos en el siglo II⁵¹.

2. Los disidentes de las cartas joánicas

Los errores combatidos en las cartas joánicas no se identifican totalmente con ninguna de las manifestaciones consideradas heréticas posteriormente. Estos errores responden a distintos grupos que defienden una mentira cristológica y practican un indiferentismo moral. Pero todas ellas tienen algo en común: la subestimación de la persona de Jesús y la nega-

⁴⁹ Esta posibilidad se ve confirmada por la nota del narrador de Jn 7,5 en la que el narrador declara abiertamente que los hermanos de Jesús no creían en él. BROWN, Raymond, *La comunidad del discípulo Amado* 72-79.

⁵⁰ AGUIRRE, Rafael, “Rito de pertenencia: comidas eucarísticas” en AGUIRRE, Rafael (ed), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, Verbo Divino, Estella 2017 (157-209), 190-194.

⁵¹ DUNN, James, *Ni judío ni griego. Una identidad cuestionada*, Verbo Divino, Estella 2018, 623-627.

ción de la salvación a través de la carne y de la sangre⁵². En este apartado describiremos la caracterización de los cismáticos joánicos para estudiar las semejanzas o diferencias con la caracterización del Iscariote.

a) La cronología de las cartas

Aceptamos la cronología epistolar que presenta el profesor Guijarro⁵³. Este autor defiende que la composición de las cartas está relacionada con la composición del evangelio, ya que se elaboran en un mismo contexto y en un mismo grupo de comunidades. Según su análisis, la cronología más probable es la inversa a la que se presenta en las ediciones del Nuevo Testamento, es decir: 3Jn, 2Jn y 1Jn.

La tercera carta se habría escrito antes de la escisión comunitaria. En ella se reflejan las diferencias entre dos dirigentes de las comunidades. La segunda carta se redacta en el momento inicial de la ruptura, en ella se afirma claramente que los rivales han salido al mundo, confiesan que Jesús no ha venido en la carne y se han convertido en anticristos y seductores, por lo cual no se les debe recibir en el seno de las comunidades (2Jn 7.10). La primera carta de Juan se escribe cuando el conflicto ya se ha generalizado, más que una carta es un verdadero tratado en el que más profundamente se retrata a los rivales, por lo que la dedicamos un apartado específico

b) Los rivales en la primera carta de Juan

En este escrito se dibuja de forma más minuciosa a los secesionistas. Son aquellos que caminan en tinieblas (1Jn 1,6; 2,9.11); son mentirosos (1Jn 2,4; 2,22; 4,20); se les llama anticristos (1Jn 2,18; 4,13); son apóstatas, pues salieron de los grupos joánicos (1 Jn 2,19) y no se ocupan de los pobres (1Jn 2,11; 3,17-18); el mundo los escucha (1Jn 4,5).

⁵² SCHNACKENBURG, Rudolf, *Cartas de San Juan*, Herder, Barcelona 1980, 58-66. Aunque este autor postula que estos grupos secesionistas tienen una orientación gnóstica y tienen su origen entre los círculos cristianos provenientes del paganismo, no se debe olvidar que grupos judeocristianos también asumieron una inspiración gnóstica como testimonio el escrito apócrifo *El evangelio de Judas* (BERMEJO, Fernando, *El evangelio de Judas*).

⁵³ GUIJARRO, Santiago, *Los cuatro evangelios* (= Biblioteca de Estudios Bíblicos 124), Sígueme, Salamanca 2010, 460-462.

Estas características coinciden globalmente con la caracterización de Judas en el evangelio y en las notas del narrador. Judas abandonó el grupo y salió en la noche para caminar en las tinieblas. Es identificado con un demonio, ahora a los apóstatas se les denomina anticristos. En ambos casos no se está hablando de un personaje mítico, sino de opositores a Cristo. Asociado a esta última caracterización, tanto Judas como los opositores aparecen como mentirosos, en el caso de los cismáticos, como seductores. Los opositores no se ocupan de los pobres, como a Judas tampoco le interesan.

Brown no contempla entre las áreas conflictivas la concepción de la Eucaristía, algo que hemos visto que caracterizaba al personaje de Judas de forma relevante. Tal ausencia puede explicarse por el distinto contexto geográfico en el que las cartas se escriben y que los grupos judeocristianos no eran allí tan significativos, lo cual no quiere decir que hubiesen desaparecido o el conflicto se hubiese resuelto en otros territorios.

Esto lo vienen a confirmar los escritos de Ignacio de Antioquía, que afronta la tergiversación de la fe desde la tradición, firmemente encarnacional y sacramental, del catolicismo siríaco⁵⁴. En sus cartas podemos encontrar referencias sobre corrientes a los que él considera heterodoxas que tendrían gran cercanía al judaísmo en algunos temas y por otro a una cristología doceta. No se puede considerar estas tendencias con un solo movimiento. El padre apostólico se enfrenta a judíos cristianos que se abstienen de la Eucaristía porque no confiesan que sea la carne de Jesucristo (*Esm 7,1*) y que mantienen una vida al “modo judío” (*Magn 10,3; Cf. 8,1; Fil 6,1-2*)⁵⁵.

c) Conclusión

En las cartas de Juan se presenta el desarrollo de un conflicto intracomunitario. Los secesionistas presentan una caracterización similar a la de Judas en el evangelio de Juan. Es cierto que no aparecen los mismos términos, pero el contenido es fundamentalmente el mismo: no permane-

⁵⁴ TREVIJANO, Ramón, *Patrología* (Sapientia Fidei 5), BAC, Madrid 1994, 35.

⁵⁵ RIVAS, Fernando, “Ignacio de Antioquía” en AGUIRRE, Rafael (ed), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2011, 377.

cen en las palabras de Jesús, pertenecen a las tinieblas, se oponen a Cristo, mentirosos e indiferentes ante el destino de los pobres.

Esta caracterización es muy general porque engloba a distintos grupos y tendencias heterodoxas. De todas ellas Judas se ha convertido en el prototipo para el autor (o autores) de las cartas para caracterizar a todo aquel que se ha separado de la comunidad⁵⁶.

VII. Conclusión

Judas es objeto de una relectura profunda y original en el evangelio de Juan. Su caracterización es realizada, principalmente, por medio de la voz del narrador a través de sus notas, lo cual evidencia el interés del autor por llamar la atención de los lectores sobre el traidor.

La caracterización de Judas ha tomado como base los rasgos de los grupos judeocristianos con una fe deficiente, sobre todo en el significado de la Eucaristía y la divinidad de Jesús. Corrientes con estas características aún perviven en tiempos de Ignacio de Antioquía.

El “Judas del evangelio de Juan” se ha convertido en el apóstata por excelencia y sus rasgos más relevantes son adjudicados a los oponentes de la comunidad joánica.

Estos resultados no resuelven la clásica pregunta de “¿por qué Judas entregó a Jesús?”, ni si Judas perteneciese a esos grupos o que fuese una figura relevante dentro de ellos (algo así sería del todo punto inverosímil). Pero no es descabellado pensar que Judas fue “uno de los Doce” cercano a aquellas posiciones y que escandalizado y decepcionado abandonó el grupo y entregó a su Maestro. Algo que se puede tener en cuenta en el espinoso estudio sobre la figura histórica de Judas Iscariote.

⁵⁶ No es difícil imaginar que los rivales de los grupos joánicos opinarían cosas parecidas de ellos. De hecho, el *Evangelio de Judas* es un testimonio, en cierto modo, de que la figura de Judas es utilizada para criticar a los oponentes. Es muy sugerente la idea de que el *Evangelio de Judas* sea un escrito que polemiza con la Gran Iglesia. De manera ingeniosa presentaría un evangelio en el que Judas ocupa el lugar de Pedro. De esta forma mostraría que la “ideología sacrificial ortodoxa” bien podría tener como garante e iniciador a Judas Iscariote y, por tanto, es un culto que no se corresponde con la revelación de Jesús.

El ayuno, signo de identidad grupal en la *Didajé* (*Did* 8,1)

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA

RESUMEN: Las instrucciones rituales de la *Didajé* (8,1-3) referentes al ayuno comunitario bisemanal (miércoles y viernes) y el empleo de una oración distintiva sirvieron para demarcar y remarcar las fronteras de este grupo de pertenencia cristiano frente a otros grupos judíos en competencia. Mediante la descalificación del grupo rival con el calificativo peyorativo de “hipócritas”, su autor pretende mantener la unidad y cohesión de su grupo frente a la atracción que ejercían esos grupos judíos rivales y potenciar la identidad intergrupal.

PALABRAS CLAVE: *Didajé*, ayuno, identidad, hipócritas.

ABSTRACT: The ritual instructions of the *Didache* (8,1-3) concerning the biweekly communal fast (Wednesdays and Fridays) and the use of a distinctive prayer served to demarcate and highlight the borders of this Christian group in front of other competing Jewish groups. By disqualifying the rival group with the pejorative term “hypocrites”, the author intends to maintain the unity and cohesion of his group in the face of the attraction exercised by these rival Jewish groups and to enhance intergroup identity.

KEYWORDS: *Didache*, fasting, identity, hypocrites.

Las teorías de identidad social, y en concreto los estudios sobre la interacción entre las relaciones intergrupales y los procesos intragrupal, sugieren que una forma efectiva de mantener la solidaridad grupal es mediante la comparación con grupos ajenos, lo que mejora la valoración positiva de los miembros del grupo. La mera existencia de un grupo externo

puede aumentar la autoestima de los miembros y su cohesión interna. Por otro lado, cuando la comunidad se ve desafiada por ataques de grupos externos o la atracción de esos grupos amenaza con debilitar la identidad o la solidaridad de los miembros del grupo de pertenencia, entonces se requieren estrategias para recuperar el carácter distintivo positivo del grupo y reajustar la relación entre el grupo de pertenencia y el grupo externo para evitar que se desintegre. Así pues, clarificar la relación de un grupo de pertenencia con los grupos externos constituye una medida importante para mantener la cohesión del grupo.

En la *Didajé*, los límites grupales se definen principalmente por las tradiciones de Jesús y los rituales de la comunidad. La aceptación de las primeras y la participación en los segundos proporcionan los criterios básicos para distinguir a un *insider* de un *outsider*. Las dificultades experimentadas reciben un valor positivo al considerarlas el precio a pagar por esta forma de vida. En respuesta a las amenazas de varios grupos, la *Didajé* intenta trazar las fronteras de la comunidad frente a la sociedad pagana y a los judíos no cristianos, de tal forma que aísla a sus seguidores frente a grupos rivales y minimiza las influencias negativas en los miembros de su comunidad. Todas estas estrategias para trazar fronteras grupales en la *Didajé* sirven para mantener la solidaridad del grupo en medio de las tensiones que experimenta.

Además, las instrucciones rituales en la *Didajé* desempeñan una función importante en la cohesión grupal. Al realizar reiteradamente los rituales comunitarios, a los miembros se les recuerda continuamente sus privilegios como pueblo de Dios y experimentan la unidad del grupo. Esto aumenta el compromiso de los miembros con el grupo de pertenencia, especialmente en los aspectos cognitivos y emocionales.

Aunque no proporciona una enseñanza integral, la sección ritual de la *Didajé* contiene instrucciones selectivas sobre los rituales de iniciación (bautismo: *Did* 7) y de pertenencia (la eucaristía: *Did* 9-10), así como sobre otros ritos que contribuyen a configurar la identidad y la diferenciación frente a otros grupos afines: el ayuno y las oraciones (*Did* 8). Dicha naturaleza selectiva sugiere que estas directrices intentaban responder a problemas reales de la comunidad y nos revelan rasgos de la identidad de las comunidades destinatarias del documento. Aquí nos limitaremos al ritual del ayuno como signo de identidad grupal.

1. El ayuno comunitario

Tras las indicaciones sobre el bautismo y tal vez por asociación con el tema del ayuno prebautismal (*Did* 7,4)¹, la *Didajé* instruye acerca de otros dos rituales que sus comunidades debían realizar en contraste con los ὑποκριταί. Se exige que los lectores se diferencien de los “hipócritas” al observar diferentes días de ayuno y mediante el empleo de una oración distintiva, el Padre nuestro, que se debe recitar tres veces al día. El tenor de las directivas dice así:

“Vuestros ayunos no sean al tiempo que lo hacen los hipócritas, pues estos ayunan el segundo y el quinto día de la semana; vosotros, empero, ayunad el día cuarto [miércoles] y el de la preparación [viernes]. Tampoco oréis a la manera de los hipócritas, sino que tal como el Señor lo mandó en su Evangelio, así oraréis: Padre nuestro... Así oraréis tres veces al día” (8,1-3).

Como regulación grupal, señalada mediante el imperativo, el primer versículo (8,1) no parece plantear ninguna dificultad. Sin embargo, ha sido fuente de debate durante gran parte de su historia. Partiendo del desinterés de Jesús por las cuestiones rituales y, en concreto, por el ayuno (Mt 9,15), y del rechazo de Pablo hacia las normas alimentarias rituales (Rom 14,1-22; 1 Cor 10,23-31; Col 2,16), muchos estudiosos del cristianismo primitivo de los siglos XIX y XX adujeron que la *Didajé* debía ser un documento tardío que refleja el proceso de ritualización del cristianismo durante el siglo II d.C., ya que el cristianismo naciente se oponía a la noción misma de ritual. Sin embargo, los ritos no fueron secundarios, sino determinantes para la configuración de la identidad del cristianismo naciente, tal y como subrayan los estudios modernos.

Este pasaje constituye la certificación más antigua de un ayuno de dos días por semana y se convirtió en una referencia clásica para muchas constituciones eclesiales posteriores que exigían el ayuno el miércoles y el viernes. Pero a diferencia de esas constituciones, la *Didajé* no aduce ninguna motivación cristológica o de piedad, ni menciona el día de la pasión

¹ Para el ayuno como preparación bautismal, cf. D.A. Cineira, “El ayuno en la *Didajé*”, *EstAg* 54 (2019) 27-49.

para justificar el ayuno del viernes. Asume la existencia de un ayuno bise-manal por parte de la comunidad como praxis establecida y valorada, y como elemento intrínseco de su disciplina religiosa. La preocupación radica en realizar lo que se estima correcto, sin justificar por qué se debe ayunar. Además, este tipo de ayuno grupal público contribuyó, como después veremos, a proporcionar al grupo una identidad distintiva frente a otros grupos que tenían la misma praxis, aunque se estipula que se regularice en días diferentes para remarcar dicha diferenciación entre la comunidad de la *Didajé* y el grupo rival, cuyos miembros son descritos como “hipócritas”. ¿Quiénes son esos rivales?²

2. Los días de ayuno

Uno de los pocos indicios que nos aporta el texto para la identificación de los competidores se refiere a sus días de ayuno. Es claro que se trata de un grupo judío, pues la *Didajé* emplea el concepto de día de la *preparación* para referirse al día previo al Sabbat y contabiliza los días conforme al calendario judío, según el cual los días de la semana no tienen nombres, sino que se enumeran a partir del Sabbat. En los calendarios griegos y romanos no existía el concepto de semana, ni el Sabbat judío, día de descanso. A finales del s. I d.C., los romanos adoptaron la semana de 7 días³, que iniciaba con el día de Saturno (en inglés todavía se conserva ese origen: *Saturday*) y correspondía al séptimo día de la semana judía. En el siglo II d.C. se trasladó el inicio de la semana al día del Sol (*Sunday*), coincidiendo así las semanas judía y romana. En esa época todavía no estaba establecido un día festivo determinado o de descanso. El domingo adquirirá relevancia con Constantino⁴, convirtiéndose en el s. VI en día

² D.A. Cineira, “Die Didache im Formationsprozess des frühen Christentums”, en: Giancarlo Collet - Dorothea Sattler (Hrsg.), *In Konflikten leben: Mit Zorn und Zärtlichkeit an der Seite der Armen. Ein Beitrag zur ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt*, Lit Verlag, Münster 2012, 125-129.

³ Jörg Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine Time, History and the Fasti*, Blackwell Publishers, Malden, MA – Oxford 2011, 109-134.

⁴ Renee Michele Salzman, *On Roman Time: The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990.

oficial de descanso. Aunque la *Didajé* había abandonado la observancia del sábado judío para sus celebraciones cúllicas (*Did* 14), el ritmo de los ayunos y las oraciones de este movimiento de Jesús continuaban siendo computados conforme al sistema judío, por lo que los gentiles, que se adherían a las comunidades de la *Didajé*, tenían que familiarizarse con este tipo de calendario.

2. 1. El ayuno de los hipócritas: el segundo y quinto día de la semana

Según el texto, estos hipócritas ayunan el *segundo* y el *quinto* día de la semana, es decir, los lunes y los jueves. Si conociéramos la existencia de algún grupo judío que ayunara precisamente esos días, entonces tendríamos algún firme candidato para la identificación de los hipócritas. Lucas, en la perícopa del fariseo y el publicano, nos informa que el fariseo se siente orgulloso de incluir en su oración dirigida a Dios la praxis del ayuno realizada dos días por semana (Lc 18,12). Asimismo, Mc 2,18-22 sugiere que los fariseos, al igual que los discípulos de Juan el Bautista, eran conocidos por los ayunos.

Únicamente el día de Yom Kippur constituía el día de ayuno obligatorio para todos los judíos. No obstante, los textos bíblicos recogen otro tipo de ayunos⁵, los cuales se mencionan con más frecuencia en los escritos del Segundo Templo y en los escritos rabínicos. El ayuno voluntario se practicaba frecuentemente como señal de devoción y jugó un papel importante en la vida religiosa judía del siglo I d.C.⁶ Sin embargo, no se con-

⁵ Ejemplos de ayunos: (a) ayuno después de una muerte (2 Sam 1,12; 12,16-23); (b) ayuno de guerra (1 Sam 14,24); (c) ayuno preparatorio o introductorio (Ex 34,28; Juec 20,26; 1 Sam 27,20; 1 Rey 21,9); (d) el ayuno como auxiliar de la oración, en particular de una oración de intercesión (1 Sam 7,5s; 2 Sam 12; Neh 1,4s.); (e) ayuno expiatorio (1 Sam 7,6; Jer 36,9; Joel 2,12; Jonás 3); (f) los denominados ayunos de Zacarías (Zac 8,19); (g) ayuno concomitante (Est 4,6), de quien se dice que ayunó para llorar la muerte de su marido todos los días, excepto la víspera del sábado, el sábado mismo, la víspera de la luna nueva, la luna nueva y otras festividades.

⁶ S. Safrai, "Religion in Everyday Life", en: S. Safrai – M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* (CRINT I/2), Van Gorcum – Fortress Press, Assen/Maastricht –, 1987², 814-816. En periodos de sequía, los ayunos tenían lugar generalmente en lunes, jueves y lunes siguiente. Al inicio, estos ayunos eran realizados por los sabios a nivel personal. Cf. Marcello del Verme, *Didache and Judaism: Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, New York - London 2004, 167, n. 51.

servan documentos que afirmen la existencia de una ley que prescribiera la observancia de un ayuno bisemanal⁷. Por este motivo, existen ciertas dudas acerca del carácter histórico de la presentación lucana (Lc 18,12) que atribuye este tipo de ayuno a los fariseos. Tal vez, esta costumbre se limitara a ciertos círculos entre los fariseos y sus discípulos, probablemente debida a la iniciativa privada de una persona piadosa, práctica que sería adoptada posteriormente por algún grupo judío⁸. La mayoría de los textos que mencionan el ayuno durante los lunes y los jueves son posteriores al año 70 d.C., aunque varios de ellos pudieran remontarse a fechas anteriores, como veremos a continuación (m.Ta'anit 2,9; t.Ta'anit 2,4.8).

¿Qué días podían ser elegidos para los ayunos a nivel privado y que posteriormente fueran asumidos por algún grupo? La *Misná*, en el tratado de Ta'anit ("los días de ayuno"), describe una práctica relacionada con el Templo conocida como *ma'amadôt*. Su intención era involucrar a otros, además de los sacerdotes, en el ritual del sacrificio diario. Como se explica en un pasaje tannaítico que aparece en la *Misná*, aunque pudiera ser una interpolación, los miembros del *ma'amad* ayunaban de lunes a jueves: "Los componentes de la representación ayunaban cuatro días de la semana, desde el lunes hasta el jueves. En la vigilia del sábado no ayunaban por el honor debido al sábado. Tampoco (ayunaban) el primer día de la semana para no pasar del reposo y del regocijo al esfuerzo y al ayuno y provocase la muerte"⁹ (m.Ta'anit 4,3; cf. Judit 8,6). La lógica subyacente es que el sábado viene precedido y seguido de un día en que no se ayuna para que la persona no sufra los efectos nocivos que puedan resultar de pasar del ayuno al banquete o del banquete al ayuno. El texto deja entrever que las viandas del Sabbath eran de mejor calidad que las del resto de la semana. Los estudiosos debaten, no obstante, si esta práctica ya era común a finales del período del Segundo Templo o si se desarrolló solo después del año 70 d.C. Asimismo, la *Misná* comenta que un periodo de 3

⁷ Hermann L. Strack – Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1956², I 426-429; II 241s., referente al ayuno público y privado.

⁸ Según Marcello del Verme, *Didache* 167s., se podría suponer que Lc 18,12b anticipa la distinción (rabínica) en el judaísmo entre dos tipos de personas, los *haverim*-fariseos y el publicano.

⁹ *La Misná*, edición preparada por Carlos del Valle, Editorial Nacional, Madrid 1981, 392.

días de ayuno no debe iniciar en el quinto día de la semana para no dañar los precios de los mercados¹⁰, por consiguiente una razón muy crematística.

Aunque el texto mencionado anteriormente aduce las razones para *no* ayunar los domingos y viernes¹¹, sin embargo no aclara los motivos del ayuno de lunes a jueves. Será el talmud de Babilonia quien interprete esos días de ayunos como una serie de peticiones en nombre de grupos de población que se encontraban en situación de riesgo: “En el segundo día ayunaban por quienes bajaban al mar; en el tercer día, por quienes viajaban al desierto; en el cuarto día, para que la tosferina no atacara a los niños; en el quinto día, por las madres embarazadas y madres que amamantaban a sus hijos...; en el sexto, no ayunaban por respeto al Sabbat” (b.Ta’anit 27b).

La tradición rabínica parece que eligió el segundo y el quinto día en caso de necesitar decretar un ayuno público, pero sin señalar razones específicas para la elección de esas fechas. Por lo general, se intenta explicar mediante el hecho de que el lunes y el jueves, según las tradiciones talmúdicas, eran considerados desde tiempos inmemoriales días de asamblea comunitaria y de mercado semanal de las villas y ciudades. Esos días de mercado propiciaban que los habitantes de las aldeas acudieran a vender sus productos agrícolas o artesanales y adquirir bienes necesarios que no

¹⁰ m.Ta’anit 2,9: “No se imponen ayunos a la comunidad que comiencen el jueves a fin de no producir un alza de precios, sino que los tres primeros ayunos han de tener lugar en lunes, jueves y lunes. Los otros tres ayunos han de tener lugar en jueves, lunes y jueves. R. Yosé dice: del mismo modo que los primeros no comienzan en jueves, así tampoco han de comenzar los segundos ni los últimos (en jueves)”.

¹¹ Otras explicaciones para no ayunar en domingo vienen proporcionadas por los *amoraim* en b.Ta’anit 27b: “¿Cuál es la razón [por la que las *ma’amadot* no ayunaron el domingo?] R. Yohanan dijo: Debido a los cristianos. R. Samuel bar Nahmani dijo: Porque es el tercer día de la creación [por lo tanto, la humanidad y los seres humanos están débiles; ver m. Shabbat 9,6]. Resh Laqish dijo: Se otorga un alma extra al hombre en la víspera del Sabbat; después del Sabbat se la quitan”. De forma semejante se expresa Soferim 17,4 (303): “Algunos dicen [que no hay ayuno *ma’amad* el domingo] porque durante el crepúsculo en la víspera de Sabbat cada israelita recibe un alma adicional y después de Sabbat, la toman de él”. Otra razón: “por los cristianos, para que no digan: ‘Ellos están ayunando porque es nuestro día de celebración’”. Una baraita en el talmud de Jerusalén (y.Ta’anit 4,4, 68b) explica que el interdicto contra el ayuno, ya sea el domingo o el viernes, se debe al honor del Sabbat.

podían obtener en sus pueblos¹². Constituían momentos propicios y especiales para el encuentro y la comunicación, para la cohesión social. Se aprovechó la confluencia de gran parte de la población rural en las ciudades como excelente oportunidad para hacer uso del sistema judicial local que se reunía en los días de mercado¹³, aunque las tradiciones no aclaran explícitamente la elección de esos días para administrar justicia. Así mismo, se consideró un día propicio para la lectura de la Torá¹⁴ en el servicio sinagoga matutino o del Rollo de Ester (*Meguilá*) en la fiesta del Purim¹⁵. No obstante, según Ze'ev Safrai¹⁶, las tradiciones talmúdicas atestiguarían que ya en el período de Jamnia, los días de mercado del lunes y jueves habían perdido parte de su importancia y, aunque los habitantes de las aldeas continuaron dependiendo de la ciudad para la lectura de la

¹² Ben-Zion Rosenfeld – Joseph Menirav, *Markets and Marketing in Roman Palestine* (JSJSup 99), Brill, Leiden 2005, 43-45. Los mercados de las aldeas se celebraban los viernes. Paul F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, ACC 63, SPCK, London 1981, 19. Véase también Jürgen K. Zangenberg, “Reconstructing the Social and Religious Milieu of the Didache: Observations and Possible Results”, en: Huub van de Sandt – Jürgen K. Zangenberg (eds.), *Matthew, James, and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings* (SBL Symposium 45), Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, 56–57.

¹³ (1) Los tribunales solían reunirse en las diferentes ciudades los lunes y jueves (m.Ketubbot 1,1; tb.Bava Kama 82a; t.Ta'anit 2,4). Esta práctica fue atribuida a Esdras. Ese dato no es un hecho histórico, pero sí indica que la práctica era bastante antigua. (2) Una virgen se casaba el miércoles (m.Ketubbot 1,1). La *Misná* declara que se eligió ese día para permitir que el esposo pudiera presentar una denuncia al día siguiente en el tribunal si descubría que su esposa no era virgen.

¹⁴ Behm, *νηστὶς*, *ThWNT* IV 931s. La tradición talmúdica babilonense establece que Esdras decretó que la Torá debía leerse los lunes y jueves (m.Meguilá 3,6; 4,1; t.Meguilá 4 (3),10; tp.Meguilá IV, 75a; Tratado Soferim 10,1; tb.Bava Kama 82a y otros).

¹⁵ Los habitantes de las aldeas celebraron la fiesta de Purim el lunes o jueves más cercano al catorce de Adar. La explicación dada para esta costumbre es que no había nadie en las aldeas que pudiera leer el rollo de la Megillah para la comunidad y tal vez ni siquiera llegaban a completar el número requerido para la “asamblea”. El lunes y el jueves fueron elegidos porque eran “días de asamblea” (m.Meguilá 1,1). Los talmudes aducen otra razón que indica que estos días fueron elegidos porque los residentes de las aldeas agrícolas acudían a las ciudades para abastecer los mercados con productos frescos (tp.Meguilá I,70b; tb.Meguilá 4b).

¹⁶ Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, Routledge, London - New York 1994, 44.135s.

Meguilá, esta no tenía por qué realizarse en los antiguos días de mercado, lunes o jueves.

De lo anteriormente expuesto, parece claro que los lunes y los jueves eran días de mercado y “asamblea”¹⁷. La relación entre el día del mercado y de los tribunales, por un lado, y la lectura de la Torá, por otro lado, tiene sentido en la medida en que en esos días se congregaba gran cantidad de personas provenientes de las aldeas y se podía enseñar a la gente. Sin embargo, es difícil ver cómo se asociaron los días de mercado con los días de ayuno. Generalmente, la gente de las aldeas identifica los días de mercado con un momento especial para ir a la ciudad, atribuyéndole un sentido festivo. Incluso el mercado mediterráneo se caracteriza por intentar convencer al cliente ofreciéndole una degustación del producto cuando se trata de productos comestibles, lo que difícilmente encajaría con el ayuno. ¿Constituía el ayuno de este grupo rival una crítica al sistema de mercado y a todo lo que ello implicaba?

Al margen de la crítica o explicación económica pragmática para este tipo de abstinencia, la teología tradicional aducía para justificar este ayuno un midrash referente a los sucesos del Sinaí: “¿Con qué pasaje de la Escritura apoyaron las generaciones (anteriores) la disposición de que uno debería ayunar en el segundo y quinto día de la semana? Cuando los israelitas cometieron ese hecho (con el becerro de oro), Moisés ascendió al quinto día de la semana (al Sinaí) y descendió nuevamente el segundo día de la semana (después de cuarenta días)... Por lo tanto, los sabios decretaron que el segundo y el quinto día de la semana se debe ayunar, en los días en que Moisés subió y bajó”¹⁸. Según el Seder ‘Olam Rabba § 6, Moisés descendió del Sinaí el 17 de Tamuz y rompió las tablas, convirtiéndose en un día permanente de ayuno para el pueblo judío¹⁹.

¹⁷ Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1995³, 76s.; L. Ginzberg, *A Commentary on the Palestinian Talmud*, Vol. 1, New York 1941/1971, 402, n. 7. Por su parte, S. Lowy, “The Motivation of Fasting in Talmudic Literature”, *JJS* 9 (1958) 19-38, p. 28, defiende el influjo del ayuno de lunes a jueves de los “componentes de la representación” en el templo para la elección del ayuno bisemanal. Esta explicación, sin embargo, no es satisfactoria, ya que un ayuno bisemanal difícilmente puede explicarse mediante un ayuno puntual de cuatro días.

¹⁸ TanB (Tanhuma Buber) Way-yera § 16.

¹⁹ Heinrich W. Guggenheimer, *Seder Olam. The Rabbinic View of Biblical Chronology*, Rowman & Littlefield Edition, Lanham 2005, 73.

De lo expuesto anteriormente, se puede concluir que los lunes y jueves eran días de ayuno practicado por algún grupo judío piadoso - rigorista frente a los días de mercado y posteriormente se intentó justificar la elección de esas fechas mediante explicaciones teológicas como pudiera ser una señal de arrepentimiento por los pecados cometidos por el pueblo en tiempo de Moisés.

Otra orientación diferente en la investigación ha sido el estudio de la importancia de los calendarios empleados en Israel. Los lunes y jueves parece ser que tendrían un significado especial en el contexto del calendario solar: el estado del sol determina el curso de los años y los días (*Jubileos* II,8; el libro astronómico de Enoc (en etiópico)²⁰, Qumrán²¹). *Jubileos* VI, 23-32, detalla el relato de la revelación de este calendario a Noé por el ángel:

“El total de los días de esta regla son cincuenta y dos semanas, todas las cuales hacen un año completo. Así se inscribió y fijó en las tablas celestiales, sin pasarse de un año a otro. Ordena tú a los hijos de Israel que guarden los años por este cómputo: 364 días el año completo y que no alteren las fechas de sus días y sus festividades, pues todo les acontece según su testimonio; no pasen un día ni alteren festividad. Si infringen esto y no las celebran según se les ordenó, alterarán todas las fechas, y los años quedarán también desajustados... Olvidarán las festividades de la alianza y seguirán, con las fiestas de los gentiles, sus errores y su insipiente. Habrá quienes observen el aspecto de la luna; pero esta varía las estaciones y se adelanta a los años...”²².

Lo esencial aquí es que una vez fijada cada fecha, esta cae siempre en el mismo día de la semana y, como consecuencia, las fiestas no son móviles, ni colisionan con el sábado, ya que, según las investigaciones semanales de A. Jaubert, los días festivos en los que, entre otros, tampoco se

²⁰ 1 Henoc 72,32; 74,10-17; 75,2; véase el apéndice de Otto Neugebauer, “The ‘Astronomical’ Chapters of the Ethiopic Enoch (72 to 82)”, en: Matthew Black (ed.), *The Book of Enoch or 1 Enoch* (SVTP 7), Leiden 1985, 386-419.

²¹ 4Q252 II:3 y 11Q5 XXVII:5-6. J.T. Milik (Ed.), *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Clarendon Press, Oxford 1976, 274ss.

²² *Jubileos* VI 30-36. Véase el comentario de James C. VanderKam, *Jubilees 1. A Commentary on the Book of Jubilees Chapters 1-21* (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis 2018, 326-328.

puede ayunar, generalmente caían en domingos, miércoles y viernes²³. Por lo tanto, el lunes, el martes y el jueves se consideraron como posibles días de ayuno, y dado que probablemente no se quiso elegir dos días consecutivos, solo quedaban libres el lunes y el jueves como días de ayuno semanales.

Según el texto mencionado de Jubileos VI, 38²⁴, quienes no se adhirieron al calendario solar de 364 días, siguieron un calendario lunar, que contenía aproximadamente 365 1/2 días. El calendario solar no era una novedad, sino que representa un calendario más antiguo, proveniente de la época persa. El otro calendario luni-solar de más de 364 días, contra el que polemizó el libro de los *Jubileos*, haría referencia al calendario seléucida, que Jasón y Menelao intentaron introducir bajo el gobierno de Antíoco Epifanes con el objeto de helenizar Jerusalén. En este contexto histórico, tal vez, tengamos que situar el razonamiento del ayuno de dos veces por semana conforme al texto de Soferim 21,1²⁵, donde se dice que los alumnos de los sabios ayunaban los lunes y jueves a causa de “la profanación del nombre divino y del honor de la Torá, que ha sido quemada”. Esta actitud es comprensible a la luz de la persecución religiosa decretada en tiempos de Antíoco Epifanes, quien, según 1 Mac 1,39, “rompió y quemó los libros de la ley de Dios” después de haber transformado previamente el templo en un santuario helenístico por medio de la “abominación desoladora” (1 Mac 1,57). Así pues, el ayuno habría tenido originalmente un sentido penitencial.

²³ A. Jaubert, «Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques», *VT* 3 (1953) 250ss, especialmente 258-262; «Le calendrier et les jours liturgiques de la semaine», *VT* 7 (1957) 35-61. Una valoración crítica de los resultados de esta investigación y su aplicación a los libros bíblicos en J. M. Baumgarten, “The Calendar of the Book of Jubilees and the Bible”, en: J. M. Baumgarten, *Studies In Qumran Law* (SJLA 24), Leiden 1977. En parte se ha desdicho de sus críticas en “Some problems of the Jubilees Calendar in current research”, *VT* 32 (1982) 484-489.

²⁴ “Por eso yo te ordeno y te conjuro que les exhortes, pues tras tu muerte, tus hijos se corromperán, no computando años de solo 364 días, con lo que equivocarán el novilunio, la estación, las semanas y las festividades, y comerán la sangre de toda carne”. Stephane Saulnier, *Calendrical Variations in Second Temple Judaism. New Perspectives on the ‘Date of the Last Supper’ Debate*, Brill, Leiden – Boston 2012, 163-203.

²⁵ Felix Böhl, “Das Fasten an Montagen und Donnerstagen. Zur Geschichte einer pharisäischen Praxis (Lk 18,12)” *BZ* 31 (1987) 247-250. Sorprende que no se mencione la destrucción del templo; solo el capítulo 13 del Rollo del ayuno, un añadido posterior, aduce la destrucción del templo como motivo del ayuno bisemanal.

En conclusión, las tradiciones más antiguas no proporcionan un motivo único para que fueran elegidos el segundo y quinto días como fechas de ayuno público, y como J.-P. Audet indicó, sería aventurarse invocar interpretaciones más tardías²⁶. Al margen del origen histórico de la elección de esas fechas por algunos grupos judíos, la *Didajé* afirma taxativamente que se deben evitar el segundo y el quinto día y en su lugar prescribe ayunar el cuarto y el sexto.

2. 2. El ayuno de la comunidad de la *Didajé*: el cuarto y sexto día de la semana

En contraste con la polémica del evangelio de Mateo contra los fariseos (Mt 6), la instrucción sobre el ayuno en *Did* 8 no se relaciona con el secreto de la acción o el motivo del mismo, sino que se centra solo en los días de su realización. El ayuno tiene un significado social y religioso, porque impide la oportunidad de compartir una comida común. Si las personas ayunan “públicamente” al mismo tiempo, entonces este acto tiene una dimensión social, en cuanto que produce la cohesión del grupo frente a los que no pertenecen al mismo. Regulando este rito, la *Didajé* quiere asegurar que su círculo se distinga de otros que realizan la misma práctica, aunque de manera diferente. Por eso el *didajista* prohíbe a los miembros de su comunidad participar en el ayuno de otras agrupaciones. ¿Por qué escogió precisamente esos días sustitutivos? ¿Tenían algún significado especial? Se han aducido diversas razones. Veamos algunas.

Según algunos eruditos, ya que el autor de la *Didajé* tenía como objetivo definir la identidad de su comunidad en contraste con los judíos de la sinagoga, que ayunaban los lunes y jueves, no le quedaba más opción que los martes - viernes o miércoles - sábado²⁷.

²⁶ Jean-Paul Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, J. Gabalda, Paris 1958, 368.

²⁷ R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe* (HNT.E 1), Tübingen 1920, 23, intentó demostrar que el martes o el miércoles y el viernes eran las únicas alternativas posibles a los días de ayuno judíos. Sin embargo, la elección precisa de los días en la *Didajé* todavía no está clara.

²⁸ Marcello del Verme, *Didache and Judaism* 176–86; cf. también Peter J. Tomson, “Halakhic Evidence of Didache 8 and Matthew 6 and the Didache Community’s Relationship

Marcello del Verme propone otra interpretación diferente²⁸. *Did* 8,1 reflejaría un conflicto de distintos calendarios (lunar, luni-solar o solar) adoptados por dos grupos diferentes²⁹. En las comunidades de la *Didajé* (después del año 70 d.C.), existirían simultáneamente grupos rivales adheridos al mismo movimiento de Jesús. Estos grupos cristianos judíos transfirieron una problemática específica judía al nuevo contexto comunitario (cúltico y ético) del “judaísmo cristiano”. Eran personas o grupos que habían vivido anteriormente en un clima de tensión entre ellos mismos: un grupo de origen farisaico (hipócritas) y los “otros” (los verdaderos miembros de la comunidad) de descendencia esénica –henóquica– apocalíptica. Ambos grupos intentaban encontrar su propia identidad en la nueva situación comunitaria del judaísmo cristiano. Este último grupo acusó a los hipócritas de ser malvados y disidentes (= hipócritas), porque habían escogiendo el lunes y el jueves como días de ayuno, perpetuando con ello el antiguo error farisaico (hipocresía). “Los otros” celebraban las fiestas en miércoles y viernes (y el domingo) conforme al calendario solar³⁰. El ayuno conforme a un calendario concreto podría constituir un indicador importante para recuperar la identidad perdida de algunos grupos judíos que no renunciaron a sus prácticas (cúlticas ni rituales) ni a su comportamiento social y moral, cuando se convirtieron al cristianismo. Contra esta hipótesis de Marcello debemos aducir, sin embargo, que no disponemos de información referente a disputas acerca del calendario solar/lunar dentro de la comunidad cristiana. El texto de la *Didajé* no indica que hubiera dificultades en la celebración del día del Señor (14,1)

to Judaism”, en: Huub van de Sandt (ed.), *Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, Van Gorcum, Assen 2005, 135–37.

²⁹ Annie Jaubert, «Jésus et le calendrier de Qumrân», *NTS* 7 (1960-61) 1-30; *La date de La Cène. Calendrier biblique et liturgie Chrétienne*, Ebib, Gabalda, Paris 1957, 13–75; Josef Blinzler, “Qumran-Kalender und Passionschronologie”, *ZNW* 49 (1958) 243–44. Huub van de Sandt – David Flusser, *Didache* 293, consideran la posibilidad de la elección de esos días de ayuno por influencia de Qumrán: “The choice of the primitive church may also have been influenced by the use of the solar calendar among the Jewish sect of Qumran”. Contra esta hipótesis se expresa Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (KAV 1), 2. ergänzte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 167, n. 16, al considerarla muy improbable: “Alles sehr unwahrscheinlich”, que los debates acerca del calendario sean la razón de la elección de los días de ayuno en la *Didajé*.

³⁰ Marcello del Verme, *Didache* 184s.

frente al sábado, lo que denota que el calendario no planteaba dificultades.

Existen también interpretaciones que tienen en consideración las implicaciones económicas y sociales del ayuno. No era deseable practicarlo en los días de mercado, porque reducía la demanda y provocaba la caída de los precios. Es como si existiera un conflicto entre los intereses económicos y algunos aspectos religiosos acerca de los días de mercado en los que algunos grupos ayunaban (m.Ta'an 2,9). ¿Participó el *didajista* en esta discusión? Según Jürgen Zangenberg, quienes dependían del mercado de la ciudad no veían con buenos ojos que se ayunara el lunes y el jueves. Pudiera ser que el *didajista* rechazara esos días porque aceptaba el punto de vista de los habitantes de las ciudades que se beneficiaban de los días de mercado cuando los habitantes de las aldeas bajaban a la ciudad para vender sus productos y comprar otros. Por este motivo cambió los días de ayuno, eligiendo precisamente el viernes, día de mercado en las aldeas³¹. Si esto es así, “la *Didajé* rechazaría los días de ayuno *para* estar en sintonía con los intereses de la comunidad urbana en la que estaba inmersa su congregación, *no para* romper con ella. La *Didajé* promovería aún más su piedad a costa de los contactos con los habitantes de las aldeas (quienes serían considerados hipócritas)”³². ¿Y por qué se debe ayunar los miércoles? ¿Sería porque sigue una práctica hipotética judía de ayunar los miércoles, los viernes y los domingos?

Los autores modernos consideran que se nos escapan las razones para la elección del miércoles y viernes como alternativas de ayuno y es difícil invocar interpretaciones más tardías. ¿Se debe suponer entonces que los redactores de la *Didajé* eligieron los días alternativos al azar? Según Aaron Milavec, no completamente³³. Ya hemos mencionado la regla de no elegir un día antes o después de una fiesta. En *Did* 8, se concluye que la eucaristía era una fiesta celebrada las noches del sábado, el primer día de la semana según el cómputo judío. Siendo este el caso, el día antes y después serían días inadecuados para el ayuno. Este hecho deja como

³¹ Los mercados de las villas tenían lugar los viernes (la víspera del Sabbat). La Tosefta en Baba Metzi'a 3,20.78, afirma: “Por eso es habitual que el mercado se celebre en las ciudades pequeñas o villas de un viernes a otro”.

³² Jürgen K. Zangenberg, “Reconstructing” 57.

³³ Aaron Milavec, *The Didache. Faith, Hope, and Life of the Earliest Christian Communities, 50-70 C.E.*, The Newman Press, New York – Mahwah, N.J. 2003, 294s.

posibilidades el tercer, cuarto, quinto y sexto día de la semana. Como el quinto corresponde a los hipócritas, esa fecha tampoco es elegible. Por otra parte, la elección de dos días consecutivos habría requerido un ayuno demasiado severo para la mayoría de los miembros de las comunidades de la *Didajé*. Así pues, cuando se consideran todos los factores, la elección se reduce a las siguientes fechas: al tercero y sexto o al cuarto y sexto. ¿Estas dos posibilidades tenían las mismas opciones y relevancia?

Annie Jaubert cree que la elección del cuarto día pudo deberse a la importancia dada a ese día en el calendario solar ideado por la comunidad judía cuya biblioteca fue depositada en Qumrán. El calendario de estas comunidades era el siguiente: Cada año constaba de doce meses de treinta días cada uno, más cuatro días adicionales, de los cuales se intercalaban uno al final de cada trimestre. El día de Año Nuevo y el primer día de trimestre caían en miércoles. El miércoles era un día especial, pues constituía el primer día según el orden de la creación, ya que las luces celestiales (sol, luna y estrellas, la base de cualquier calendario) se crearon en el cuarto día (Gen 1,14-19).

La debilidad de la hipótesis de Jaubert, en opinión de Aaron Milavec, es que el cuarto día no se asoció con el ayuno y que no se ha demostrado que las comunidades de Qumrán influyeran en las comunidades de la *Didajé*. No obstante, Jaubert llama la atención sobre el hecho de que un segmento del judaísmo podía crear un calendario independiente para su propio uso. “Dado el hecho de que las comunidades de Qumrán se sintieron en desacuerdo con el resto del judaísmo, la elección de un calendario alternativo sirvió para demostrar y enfatizar su separación... La discusión anterior arroja luz sobre por qué ciertas elecciones se pasaron por alto, pero la elección precisa del tercer y sexto día sobre el cuarto y sexto nos elude”³⁴.

Como en el caso del Talmud babilónico, la tradición posterior cristiana proporcionó razones para explicar aspectos que la tradición anterior dejó sin aclarar. Así las *Constituciones apostólicas* (380 d.C.) aducen el motivo de la elección del cuarto y el sexto días como fechas de ayunos: “En el cuarto día, la condena del Señor vino con Judas prometiendo la

³⁴ Aaron Milavec, *Didache* 295.

traición por dinero; ... el día de la preparación del sábado, el Señor sufrió su pasión a través de una cruz de manos de Poncio Pilato” (7,23,2).

Estos últimos desarrollos no pudieron haber existido en el primer siglo. Solo después de que se crearan las narraciones de la pasión y se instituyeran los días festivos cristianos para conmemorar el evento clave en la vida de Jesús, esas motivaciones se pudieron aplicar al ayuno bisemanal preexistente.

Cualquiera que fuera la razón para escoger esos días, lo cierto es que el debate se movía dentro del ámbito judío. Introduciendo el cambio de días de ayuno, el *didajista* trató de establecer fronteras en base a un campo común de prácticas. Pero sería una forma de judaísmo diferente al de los hipócritas al adoptar varias medidas innovadoras, como era también el contenido de la oración - el Padrenuestro, y la celebración dominical (*Did* 14).

Además de algunas consideraciones prácticas, como no ayunar dos días consecutivos, es probable que estos días hayan sido elegidos con el único propósito de distinguir a las comunidades cristianas de las de los hipócritas con las que se encontraban en contacto y al mismo tiempo en tensión. El *didajista* busca distanciarse de esas comunidades³⁵.

3. La modalidad propuesta de ayuno

Mientras que la *Didajé* prescribe las fechas del ayuno, sin embargo no indica el modo de llevar a cabo dicha abstinencia. ¿En qué consistía ese ayuno? ¿Implicaba la abstinencia total o parcial de alimento sólido? Si era parcial, ¿qué alimentos y en qué cantidad se permitía? En caso de que fuera ayuno total, ¿también incluía la abstinencia de bebidas, incluso de agua? ¿Implicaba el ayuno abstenerse de otras prácticas, como eran los juegos, relaciones sexuales o baños? ¿Iniciaba el ayuno a la puesta del sol y tenía una duración de 24 horas o solo durante el periodo diurno?

³⁵ Huub van de Sandt – David Flusser, *Didache* 295–96. Véase también Huub van de Sandt, “Was the Didache Community a Group within Judaism? An Assessment on the Basis of Its Eucharistic Prayers”, en: Marcel Poorthuis et. al. (eds.), *A Holy People. Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity* (JCPS 12), Brill, Leiden 2006, 85–107.

³⁶ Aaron Milavec, *Didache* 298.

Dadas las raíces judías de la *Didajé*, Aaron Milavec³⁶ supone que los miembros de la *Didajé* observaron su ayuno de la misma manera que lo hicieron los judíos de su época. Examinando las prácticas judías de ayuno conocidas, se encuentra una gran variedad de circunstancias y no existía un estándar uniforme de severidad del ayuno en las tradiciones bíblicas o en la *Misná*. Por lo cual parece lógico concluir que la *Didajé* igualmente aplicó la *sindéresis* y la prudencia cuando se trataba de ayunar. Esto se puede deducir no solo del hecho de que no se dieron reglas que definan el rigor del ayuno, sino que, además, cuando se exhorta a ayunar en solidaridad con los bautizando, la *Didajé* insinúa que se haga en la medida de las posibilidades particulares (7,4). Presumiblemente, los miembros de esas comunidades, a nivel personal, sopesaron sus propias fuerzas a la hora de realizar el ayuno y actuaron en consecuencia. Se puede suponer que el ayuno realizado después del bautismo siguió los mismos parámetros establecidos para el iniciando en su ayuno prebautismal. Si este fuera el caso, sería más natural que no se definiera una regla estricta y rigurosa que regulara la severidad del ayuno, ya que cada uno debía sopesar sus posibilidades teniendo en consideración las diferentes circunstancias.

4. La identidad de los hipócritas

¿Quiénes eran estos “hipócritas”?³⁷ ¿Qué grupo fue el objeto de esta acusación? Existen cinco textos que contienen alguna palabra relacionada con el campo semántico de (ὕποκρισις) (*Did* 2,9; 4,12; 5,1; 8,1.2). Mientras que el texto de 4,12 indica el hecho (ὕποκρισις) y se halla en el contexto de la enseñanza de los *Dos Caminos*, en 8,1s aparece ὑποκριταί como estigmatización de un grupo en competencia. El NT sigue generalmente el uso de los LXX refiriéndose a una persona cuya actitud no es determinada por las normas de Dios, convirtiéndose en una persona impía³⁸ o apóstata.

³⁷ El término implica connotaciones negativas, incluyendo desviación, deshonestidad, apostasía, expresando el contraste entre dos grupos; cf. Niederwimmer, *Die Didache* 165–66; J.A. Draper, “Do the Didache and Matthew Reflect an ‘Irreversible Parting of the Ways’ with Judaism?”, en: H. van de Sandt (ed.), *Matthew and the Didache* 217–41, esp. 230–31.

³⁸ Horst Balz – Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1890s.

Este uso negativo del término aparece también en Josefo y Filón. En la literatura judía de la diáspora, la palabra es utilizada, con pocas excepciones, en sentido negativo³⁹ y la *Didajé* emplea el término en un sentido general para caracterizar a su adversario como impío. En el NT, el sustantivo agente viene utilizado en los evangelios sinópticos (Mc, una vez; Lc, 3 ocasiones; Mt, 14 recurrencias). El uso de este término es típico en Mt (cf. 23,13.15s.23.25.27.29), y llega a ser un concepto polémico que representa una categoría ética. Es en este contexto donde se debe interpretar el concepto hipócrita de *Did* 8,1.

Una comparación entre ambos textos muestra que el término “hipócrita” tiene connotaciones diferentes en *Did* 8 y Mt 6. Mientras que en Mt 6,16 se critica la praxis de los hipócritas porque no es sincera, *Did* 8,1 recuerda que el ayuno se debe realizar en días diferentes a los hipócritas. Mt se interesa por un comportamiento ético mientras que la *Didajé* por el momento de realizarlo, reestructurando el ritual⁴⁰.

Semejantes diferencias existen también respecto a la oración. Mt critica la praxis de la oración de los hipócritas porque ellos oran en las esquinas de las calles y en lugares especiales de las sinagogas para ser vistos; rezan para mostrar en público su piedad. *Did* 8,2-3 no critica la praxis, ni dice nada acerca del tipo de oración de los hipócritas, sino que propone una oración alternativa como signo diferenciador respecto a la oración de los hipócritas. Esto es claro en la exigencia de rezar exclusivamente el Padrenuestro tres veces al día, frente a los textos establecidos que rezaban regularmente, tres veces al día, los hipócritas. Por lo tanto, la *Didajé* no aborda la cuestión de la exigencia ética de la oración como muestra de sinceridad, sino la selección del texto adecuado para orar. De estas observaciones, podemos concluir que los hipócritas en *Did* 8,1ss no están relacionados con los problemas éticos, sino que el concepto es una etiqueta para un grupo sociológico. Surge la pregunta, ¿a qué grupo religioso se le designa con el vocablo “hipócrita”?

Las indicaciones señaladas, en principio, no excluyen la identificación de los hipócritas con los gentiles, lo cual sería posible a tenor del título

³⁹ Wilckens, ὑποκρινομαι, *ThWNT* VIII 558-569.

⁴⁰ Gunnar Garleff, *Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief* (BVR 9), Lit Verlag, Münster 2004, 119: “Im MtEv geht es um eine ethische Haltung, während die Didache rituelle Umschichtungen vornimmt”.

largo del documento, “*Doctrina del Señor a las naciones por medio de los doce Apóstoles*”. Se podría pensar que los gentiles convertidos debían ayunar y orar para separarse de su ambiente gentil. Sin embargo, es improbable que el *didajista* adscribiera a los gentiles esta piedad positiva de ayunar dos días por semana y orar tres veces al día. Por el contrario, consideramos que nos encontramos ante una praxis judía.

Excluida la identificación de los hipócritas con los gentiles, varios autores han buscado a los hipócritas dentro de las mismas comunidades cristianas, por lo que el *didajista* afrontaría un conflicto intracomunitario. Así W. Rordorf – A. Tuilier⁴¹ estudiaron la identificación de los hipócritas con los judíos y consideraron improbable que un documento como la *Didajé*, que debe tanto a la tradición judía, se haya expresado de forma tan violenta contra los judíos. Además, según el contexto, el concepto “hipócrita” debe haber sido aplicado a un grupo de disidentes de la comunidad del *didajista* que recomendaba ayunar y orar según la forma de los judíos. *Did* 8 condenaría la actitud de algunos cristianos judaizantes, denunciando especialmente el regreso a las observancias judías dentro de las comunidades cristianas. Pero si consideramos la proveniencia judeocristiana del autor de la *Didajé*, es improbable que haya empleado ese término para denostar a otro grupo judeocristiano.

Marcello del Verme⁴² también interpreta el conflicto como una disputa interna, según hemos visto anteriormente. Según él, los hipócritas constituirían un grupo cristiano de origen farisaico que ayunaba siguiendo un calendario diferente a los cristianos de origen esénico – henóquico. El argumento, entonces, giraba en torno a la cuestión del ayuno en un contexto de grupos rivales judíos, que se habían adherido a las enseñanzas de Jesús. Ambas agrupaciones estaban buscando su propia identidad en la

⁴¹ Willy Rordorf – André Tuilier, *La doctrine des douze Apôtres (Didachè)* (SChr 248), Du Cerf, Paris 1978, 37, sugieren que los hipócritas eran cristianos judaizantes disidentes, es decir, cristianos judíos que se suscribieron a las prácticas rituales del judaísmo. Para argumentos en contra de esta posición, véase Klaus Wengst, *Didache (Apostellehre)*, 29–30, n. 109. Por su parte, Aaron Milavec, *The Didache* 304–6; 800–2, considera que los hipócritas eran judíos y cristianos judíos que defendían la piedad del templo entre los conversos gentiles.

⁴² Marcello del Verme, “Who are the people labelled as ‘hypocrites’ in Didache 8? A propos of fasting and tithing of the ‘hypocrites’: Did 8:1(-2); Matt (par. Luke 11:42); and Luke 18:11-12”, *Henoch* 25 (2003) 321-360; Idem, *Didache and Judaism* 185.

nueva situación comunitaria del judaísmo cristiano. Aquellos judíos cristianos que conservaban la tradición enóquica (representada por el editor de la *Didajé*) acusaron a los ὑποκριταί de ser disidentes al considerar el lunes y el jueves elegibles como días de ayuno, ya que perpetuaban el antiguo error farisaico (“hipocresía”). Preferían los días del miércoles y viernes como días de ayuno debido a su particular importancia en el antiguo calendario solar. No obstante, esta hipótesis es cuestionable ante la ausencia de testimonios referentes a discusiones internas acerca del calendario, pues no planteaba ninguna dificultad celebrar el día del Señor en domingo (*Did* 14,1), ni se necesitó justificar dicha fecha. Nada se dice sobre las celebraciones cúllicas en sábado. Por ello, tenemos que excluir la identificación de los hipócritas con judíos cristianos.

¿Quiénes son pues los hipócritas para la comunidad de la *Didajé*? Muchos autores piensan que el *didajista* se refiere a judíos piadosos en general⁴³. Sin embargo, Helmut Köster ha demostrado que el vocablo “hipócritas” no es una designación general para los judíos, ni existen testimonios para tal uso, exceptuando Mt⁴⁴. Por su parte, Gunnar Garleff considera que las críticas en 8,1ss van dirigidas contra la praxis del ayuno y la oración, por lo que los hipócritas se deben hallar entre los grupos judíos. Teniendo en cuenta el término en *Did* 4,12, donde el *didajista* identifica a los hipócritas con quienes no son agradables a Dios, concluye: “Me

⁴³ Wilckens, ὑποκρινομαι, ThWNT VIII 569: “Nach Did 8,1 sind die Juden ebs pauschal die ὑποκριταί wie in rabb Texten die Christen”. J.-P. Audet, *Didachè* 368: «Les ‘hypocrites’ ce doit donc être ici, comme à 8:2, tous ceux des Juifs, pharisiens ou autres, qui ont refusé et qui refusent encore de croire en l’évangile». Kurt Niedewimmer, *Die Didache* 166: „Gemeint sind damit an unserer Stelle wohl allgemein die Frommen Israels, schwerlich speziell die Pharisäer”; H. van de Sandt – David Flusser, *Didache* 292: “Because the Didache does not criticize the type but the time of fasting, there is no need to see this expression as intended for Pharisees in particular. The hypocrites in Did 8:1 probably is a general reference to (pious) Jews”. Cf. R. Knopf, *Die Lehre* 23; Klaus Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, Kösel-Verlag, München 1984, 29-34; Clayton N. Jefford, *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*, Brill, Leiden 1989, 102, n. 25 y 106.

⁴⁴ Helmut Koester, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* (TU 65), Akademie-Verlag, Berlin 1957, 203.

⁴⁵ Gunnar Garleff, *Urchristliche Identität* 122.

parece que con la designación del grupo o grupos judíos en competencia se refiera a grupos impíos o no gratos a Dios⁴⁵.

Para Jonathan A. Draper⁴⁶, el concepto “hipócritas” parece referirse a los fariseos o al rabinismo naciente, ya que no hay evidencias de que los judíos piadosos ‘en general’ ayunaran el lunes y el jueves y oraran tres veces al día⁴⁷. La palabra ‘hipócrito’ en *Did* 8,1-2 no va dirigida contra el judaísmo, sino que expresa la oposición de una comunidad judía a la práctica del movimiento rabínico naciente. La designación de los judíos fariseos como hipócritas es un indicador de la cercanía de la comunidad de la *Didajé* a sus raíces judías, ya que acepta el acto mismo del ayuno, pero afirma que el ayuno de la comunidad debe tener lugar en días distintos, sin aducir razones. Ello implica que la comunidad ayunaba anteriormente en los mismos días que los hipócritas, pero las fechas fueron cambiadas deliberadamente para establecer una distinción frente a otros grupos judíos con quienes estaban en contacto y rivalidad. También utilizaba el Padrenuestro litúrgicamente, como demuestra la doxología y el amén. La exhortación emplea estas dos prácticas existentes para diferenciar la comunidad cristiana y sus adversarios, los judíos fariseos. La repetición del Padrenuestro debe reafirmar la diferencia de la comunidad frente a otros grupos judíos que también exigían recitar tres veces al día la oración *Tefilla* que se cristalizó en el *Semoneh Esreh*. La recitación pública de la oración habría separado una comunidad de otra en Israel, como acontecía con la comunidad de Qumrán, que oraba dos veces al día (1QS 9,26-10,5). Los fuertes acuerdos entre Mateo y la *Didajé*, afirma Jonathan A. Draper

⁴⁶ Jonathan A. Draper, “Christian Self-Definition against the ‘Hypocrites’ in Didache 8”, en: J. A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research* (AGAJU 37), Brill, Leiden – New York – Köln 1996, 233-238. Idem, “Do the Didache and Matthew Reflect an ‘Irreversible Parting of the Ways’ with Judaism?”, en: Huub van de Sandt (ed.), *Matthew and the Didache* 230-235.

⁴⁷ En contra de esta identificación con los fariseos, Aaron Milavec, *The Didache* 302–03, considera que la costumbre de ayunar dos veces por semana no era en absoluto una característica de los fariseos: “Nada en los evangelios o en la Misná incluye ningún indicio de que los fariseos se distinguieran por el ayuno, mientras que el resto de la población judía no ayunaba o ayunaba en días diferentes” (302s). Concluye que “cuando se realizaba un ayuno público, por lo tanto, era evidente que los judíos que se reunían, ayunaban en solidaridad, independientemente de si eran fariseos o no”.

en un artículo sobre el tema⁴⁸, permiten entrever que ambos documentos provienen de la misma comunidad judía en una fase diferente de desarrollo⁴⁹.

Según P.J. Tomson⁵⁰, M. del Verme y J.A. Draper, la comunidad de la *Didajé* aún estaba inserta dentro del judaísmo cuando se editó la *Didajé*. El escrito probablemente fue compuesto después de la guerra judía, en el período en que creció la influencia de los rabinos, los sucesores de los fariseos. El surgimiento e incremento del rabinismo en este período va de la mano de la consolidación de la academia rabínica en Yavne (Jamnia) y condujo a la promulgación de decisiones legales que reclamaban autoridad religiosa. Los miembros de la comunidad de la *Didajé* se sentían molestos por los intentos de la autoridad central judía de manejar sus vidas y les incomodaba que los rabinos tomaran el control de la esfera pública.

5. Conclusión: El ayuno y la identidad grupal

El autor de la *Didajé* pretende configurar la identidad del grupo de los seguidores de Jesús al que se dirige, afrontando para ello los desafíos que planteaban ciertas interacciones intercomunitarias e intracomunitarias. Por un lado, la comunidad de la *Didajé* experimentó disputas *ad intra* que amenazaban la estabilidad: falsos maestros que introdujeron enseñanzas en contra de las normas comunitarias, estafadores que abusaron de la generosidad de la comunidad, falta de respeto hacia los líderes co-

⁴⁸ J.A. Draper, “Do the Didache and Matthew Reflect” 230–35; 240–41. Cf. J.A. Draper, “Christian Self-Definition against the ‘Hypocrites’ in Didache VIII”, en: idem, *The Didache in Modern Research* 223–43.

⁴⁹ Cf. ampliamente D.A. Cinera, “Didache” 132-143.

⁵⁰ Según Peter J. Tomson, la polémica demarcación frente a los “hipócritas” en *Did* 8 refleja el cisma entre la comunidad de la *Didajé* y los fariseos. Peter J. Tomson, “The wars against Rome, the rise of Rabbinic Judaism and of Apostolic Gentile Christianity, and the Judaeo-Christians; elements for a synthesis”, en: P.J. Tomson - D. Lambers-Petry (eds), *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature* (WUNT 158), Tübingen 2003, 1–31, esp. 9–10, n. 40; idem, “The Halakhic Evidence of Didache 8 and Matthew 6 and the Didache Community’s Relationship to Judaism”, en: Huub van de Sandt, *Matthew and the Didache* 131–41. Michelle Slee, *The Church in Antioch in the First Century C.E. Communion and Conflict* (JSNTS 224), T & T Clark, London – New York 2003, 93, argumenta que los opositores eran miembros de un grupo de fariseos cristianos que buscaban “socavar las enseñanzas del didajista”.

munitarios, discrepancias en la práctica de los rituales, disputas y rencores entre los miembros de la comunidad, delincuentes impenitentes y apóstatas. Por otro lado, la comunidad tenía que confrontarse con la cultura pagana de la sociedad greco-romana, lo cual se refleja en las instrucciones en la sección de los *Dos Caminos* dirigidas contra las prácticas paganas, especialmente la idolatría. Asimismo, debía establecer sus fronteras frente a otras comunidades judías que no creían en Jesús, como se ve a la hora de priorizar la tradición de Jesús en la *sectio evangelica* de los *Dos Caminos* y en las instrucciones rituales, en las que transforma tradiciones judías en prácticas cristianas, especialmente en la polémica con los “hipócritas”, donde regula la práctica de algunos rituales.

Este es uno de los objetivos de la sección *Did* 7-10. Se instruye acerca de varios rituales importantes de la iglesia naciente: el bautismo simboliza la incorporación al grupo; el ayuno, las oraciones y las comidas eucarísticas proporcionan expresiones externas de la identidad grupal. La participación en estos rituales comunitarios distintivos sirve para establecer y manifestar socialmente las fronteras entre los miembros del grupo y las personas ajenas. En particular, dado que algunos rituales, como las oraciones y los ayunos, eran actos públicos, la participación en ellos crea una diferenciación pública entre la comunidad y otros grupos. Por lo tanto, la distinción entre el grupo de pertenencia y los grupos externos a través de la práctica de los rituales no solo es percibida y sentida por los miembros de la comunidad, sino que también es reconocida por personas externas.

Otros aspectos de las disposiciones rituales en la *Didajé* ayudan a delimitar los límites grupales de la comunidad. En primer lugar, la participación en los rituales es restringida. Quienes no han sido bautizados tienen prohibido participar en la eucaristía comunitaria (9,5) y los miembros en disputa con otros miembros que no se hayan reconciliado también están excluidos (14,2). Estas restricciones utilizan la noción de pureza para hacer cumplir los estándares de santidad que aprecian los miembros de la comunidad. Los rituales se convierten así en un recordatorio continuo para que los miembros de la comunidad cumplan con las normas grupales, que les caracterizan.

En segundo lugar, los rituales comunitarios transmiten una distinción clara entre el estado actual de los creyentes, por un lado, y su vida anterior y el estado de los no creyentes, por el otro. El ritual del bautismo es el más conspicuo a este respecto, ya que significa la muerte social del antiguo yo

de los conversos y una separación de sus antiguos vínculos con otras comunidades. Estos efectos del rito de iniciación son reforzados mediante la participación continua en el ayuno, las oraciones y la eucaristía de la comunidad. Por lo tanto, los rituales proporcionan el sentido de una nueva vida en los participantes, lo que los aleja de la cultura y el estilo de vida que heredaron de la socialización en su vida anterior, y sustituyen una antigua identidad social por una nueva. La superioridad de la nueva vida como se transmite en los rituales desalienta a regresar a su *status* previo.

En estas directrices subyace una preocupación por la unidad y la cohesión del grupo. Los peligros potenciales pueden radicar en las diferentes concepciones y realizaciones de los rituales y la permeabilización de los límites del grupo al seguir las prácticas rituales de comunidades rivales. Así pues, la sección ritual de la *Didajé* no es simplemente una transmisión de tradiciones rituales, sino especialmente un esfuerzo por mantener la armonía de la comunidad y evitar esos peligros.

Para ello, el *didajista* debe clarificar específicamente las fronteras con los judíos no cristianos. Los grupos judíos competían por la reivindicación de la identidad del pueblo de Dios, al igual que lo hacía la comunidad de la *Didajé*. Por lo tanto, esta tuvo que clarificar sus límites frente a otros grupos judíos y enfatizar su superioridad sobre ellos. Ya se ha señalado anteriormente que la inclusión de la *sectio evangelica* en la sección de los *Dos Caminos* distingue a la comunidad de otros grupos judíos.

Sin embargo, la frontera entre la comunidad de la *Didajé* y otros grupos judíos se expresa más claramente en *Did* 8. Las prescripciones sobre el ayuno y las oraciones en ese capítulo abogan esencialmente por una separación de las comunidades judías de los hipócritas. Las prácticas del ayuno y las oraciones se eligen como puntos de partida porque son importantes costumbres ancestrales judías, cuya observancia marca la identidad judía en el período de la iglesia naciente. Por lo tanto, la diferenciación de las prácticas del ayuno y las oraciones de la comunidad de otros grupos judíos ayuda a distinguir a la comunidad de la *Didajé* de su entorno judío.

Varias características de las instrucciones en *Did* 8 sirven asimismo para demarcar claramente los límites del grupo entre la comunidad de la *Didajé* y otros grupos judíos. Primero, la *Didajé* denomina de forma despectiva “hipócritas” a los oponentes. Este término negativo denigra y descalifica a los grupos rivales, posiblemente judíos rabínicos. En segundo

lugar, aunque no se dan explicaciones para los días propuestos de ayuno y las oraciones, la acusación de la práctica de los oponentes como hipócritas implicaría que las prácticas de la comunidad de la *Didajé* son superiores a las de los rivales judíos, que vienen consideradas obsoletas. Este contraste entre lo nuevo y lo viejo, lo superior y lo inferior, refuerza las fronteras entre los dos grupos. En tercer lugar, la *Didajé* subraya la identidad distintiva del grupo al resaltar las diferencias en los detalles de estas prácticas entre su comunidad y los grupos rivales. Para ello se subraya los diferentes días de ayuno y el contenido concreto de la oración. Esto hace posible mantener un límite definido entre los grupos a pesar de su origen común y sus semejantes praxis rituales.

Por consiguiente, para fortalecer la identidad social de los miembros del grupo, la estrategia habitual es recurrir a enfatizar el carácter distintivo positivo del propio grupo frente a otros grupos. Esto se hace, por un lado, legitimando la realidad social construida por el grupo de pertenencia y, por otro lado, distanciándose de los grupos rivales a través del desarrollo de reglas de comportamiento. Estas estrategias sociales son empleadas en la *Didajé* para mejorar la cohesión de su comunidad cristiana. Al enfatizar los límites entre el intragrupo y los grupos externos, la *Didajé* establece una base sobre la cual se define y consolida la identidad social de su comunidad. Esta base está protegida por normas grupales, en este caso rituales, que promueven y manifiestan la separación frente a grupos externos rivales. La comparación entre el grupo de pertenencia y el grupo externo rival, denigrándole con el término “hipócrita”, pretende desacreditar al grupo rival, reducir la amenaza o atracción que ejercer ese grupo externo, al tiempo que refuerza la cohesión interna de su comunidad.

Propuesta agustiniana de filosofía política

El “quid medium naturale humanum” fundamento de la inter-comunicación polarizada iglesia - estado

TARSICIO JÁÑEZ BARRIO

Consideración previa

La “civitas agustiniana” se mueve en un doble nivel: metahistórico e histórico. En el nivel metahistórico (místico) la “civitas” adquiere un sentido estricto o propio, equivalente a “reino”; en el histórico su sentido es derivado, secundario (impropio), equivalente a ciudad (res-publica) bien religiosa (Iglesia), bien política (Estado). Esta consideración previa, verdadero fundamento de la filosofía política agustiniana, nos lleva, seguidamente, a establecer, en primer lugar, la incompatibilidad absoluta entre las dos civitas meta-históricas (*Civitas Dei* et *Civitas terrena*), y en segundo lugar, a tres diferencias entre unas y otras “civitates”: la no identidad entre “Civitas Dei” e Iglesia, la no equivalencia entre “Civitas terrena” y Estado, y la gran diferencia (distinción) entre Iglesia y Estado. Desde aquí, creemos poder hablar de la conexidad real entre Iglesia y Estado, centrándola sobre el punto común que llamamos “quid medium naturale-humanum”, siempre que no se conciba un Estado radicalmente injusto e inhumano.

1. Sentidos de “civitas” según su doble nivel:

1.a. Nivel metahistórico-místico: Sentido estricto, propio-primario: “Civitas Dei et Civitas terrena”

En este sentido propio-estricto, la “civitas” es realidad meta-histórica-mística. Ambas “civitates” están encarnadas en la historia, inextrica-

blemente mezcladas, como el trigo y la cizaña. Hay que esperar a la siega (al fin de los tiempos) para poder separar el trigo de la paja (de la cizaña)¹, pero su distinción es nítida debido a la calidad de su amor: “amor Dei et sui”. Y mientras, una es peregrina en la historia, la otra tiene aquí establecida su tienda (vive para sí misma). La *Ciudad de Dios* (Reino de Dios) es meta-histórica-mística, pero existe ya aquí en la tierra (está ya en este mundo pero no es de este mundo), por eso no se puede confundir con la ciudad Ideal de Platón, que no existe más que en el pensamiento². La “*Civitas terrena*” (Reino del diablo) es también metahistórica, porque estando subsumida totalmente en lo mundano y terreno aspira a perpetuarse en el más allá (aunque en vano).

Agustín divide toda la humanidad en dos ciudades: Ciudad de Dios (Jerusalén) y Ciudad terrena” (Babilonia), ocasionalmente ciudad del diablo³, ciudades en sentido místico (*mystice*): “amor Dei et amor sui”⁴. La Ciudad de Dios que existe ya aquí guiada por el amor de Dios, en contraste con la Ciudad Terrena guiada por el amor de sí mismo (*amor sui*): no ordenada hacia Dios, sino exclusivamente hacia sí mismo (ciudad terrena, presuntuosa, autosuficientes, independiente⁵).

Consideradas en su especificidad, las dos ciudades metahistóricas, avanzan hacia la siega (*procurus et fines debiti*), cuando la “*Civitas terrena-diaboli*” tendrá su aniquilación, y la “*Civitas Dei*” tendrá la plenitud de su triunfo por el amor en el “*gaudium de Veritate*”, en la felicidad sin fin⁶. Tal es el sentido optimista de la historia por el triunfo en la Ciudad de Dios o Reino de Dios.

Ambas discurren sin reconciliación posible alguna y sin punto alguno común de encuentro, sin embargo, sus miembros están mezclados en las sociedades (*civitates*) históricas hasta la siega⁷.

¹ *Ciu.* 1, 35; *Ib.*, 11,1. *Ib.*, 18, 49. *Ib.*, 20, 9, 1.

² Cf. Diccionario de San Agustín (*Civitate Dei, De*), 273.

³ *Ciu.* 17,20, 2; *Ib.* 17,21, 1.

⁴ *Ib.*, 14, 28; *Ib.*, 15, 1, 1.

⁵ *Ib.*, 10, 25; *Ib.* 10, 28-29.

⁶ *Ib.*, 1,35; *Ib.*, 10, 32, 3-4; *Ib.* 15,21; *Ib.*, 22, 30,6; *Conf.*, 10, 23, 33; Ep. ad Firmum: BA 33, 171; *Retr.* 2, 43, 20.

⁷ *Ib.*, 14,4; *Ib.*, 14, 13 y 15; *Ib.*, 20, 9.

**1.b. Nivel histórico: Sentido derivado (lato, secundario; común):
“Iglesia-Estado”:**

Este sentido derivado de “*civitas*” –hoy es para nosotros su sentido natural, ordinario, normal– expresa la realidad histórica-empírica, es la “*civitas* en la historia”, que se desarrolla como “*civitas* religiosa y *civitas* política”, sin confundirse pero mezclados sus miembros. A la primera la llamamos, ‘Ecclesia’, y a la segunda, ‘Estado’. La primera tiene por fin específico-prioritario el gozo eterno (sobrenatural), mientras que el segundo tiene por fin específico el disfrute temporal (natural).

La ‘Ecclesia’ histórica, ciudad de Dios “*in fieri*”, adquiere diversos sentidos porque goza de una compleja dimensión⁸. Y el ‘Estado’, que puede ser humano o inhumano, según acepte y se fundamente en el derecho de la naturaleza humana (variable-perfectible e histórica), o se fundamente y acepte un derecho absoluto y estrictamente positivo.

La diferencia real entre estas dos “*civitates*” es tan clara como claros son sus motivos, orientaciones y fines. “Para el observador terrenal –dice E.L. Fortin– los acontecimientos históricos conservan su fundamental obscuridad. La vida de estas dos sociedades históricas-temporales, considerada en su totalidad, aparece, no como una progresión (*procursus*) ordenada hacia un fin determinado, sino como un simple proceso (*excursus*) por el cual Iglesia y Estado viven su exigencia terrena, con su mezcla característica de éxitos y fracasos”⁹. Sin embargo, para el desprejuiciado captador del discurrir agustiniano por la historia resulta por demás claro el verdadero “*procursus et fines debiti*” de ambas “*civitates*”, y no tanto el

⁸ Preludio y núcleo de la *Ciudad de Dios*: La religión cristiana-doctrina cristiana-república consagrada: camino universal de liberación preanuncia ya desde la antigüedad (Abrahán) un cielo nuevo; era ya profecía y preludio de la Ciudad de Dios. *Religio christiana*-Iglesia-Ciudad de Dios y ciudad terrena andan entreveradas y mezcladas (*in hoc saeculo perplexas atque permixtas*) en este siglo (*Ciu.* 10, 32,1-4; *Ib.*, 15, 1-2); “*communitas fidei*”, institución jerárquica-ministerial (clerical, secular), Iglesia sacramental-litúrgica, Iglesia realidad sociológico-estatal (Estado Vaticano). Iglesia terrena e Iglesia celeste, Iglesia temporal (en espacio y tiempo) e Iglesia Ciudad de Dios (Reino de Dios y Reino de los cielos), Iglesia peregrina e Iglesia escatológica, Iglesia institución e Iglesia cuerpo de Cristo, Iglesia entidad sociológica, Iglesia santa e Iglesia pecadora....; “*civitas-urbs*”: recinto físico (*En. Ps.* 64, 2; cf. “Diccionario de San Agustín” (*Iglesia-ecclesia*), 664.

⁹ E.L. Fortin: *a.c.*, 203. *Ciu.* 15,1-2. “*mortalis excursus*” de ambas ciudades.

“*excursus*” que también¹⁰, entendidos uno y otro “*excursus et procurus*”, dentro de la zinzagueante (no rectilínea) pero lineal dialéctica de la historia.

En atención a nuestro propósito especificaremos un poco más en detalle, la no identidad, o las diferencias, entre estas “*civitates*”, con base en el “*quid medium naturale*”, como factor común.

2. La no identidad entre:

2.a. “*Civitas Dei*” y “*Ecclesia*” iguales y distintas, pero inseparables

Hay que entender que entre la *Civitas Dei* y la *Ecclesia* (Iglesia-institución y Cuerpo de Cristo) se establece una relación dialéctica de identidad y de no identidad¹¹. La Iglesia prioritariamente es la congregación activa de una nueva humanidad que se reúne en comunión con Cristo (fe, esperanza y amor de los santos), pero “no llamaría ahora a la Iglesia su reino o reino de los cielos”¹².

Iguales y distintas: Agustín se negaba a identificar la Ciudad de Dios, entendida en sentido supremo con los miembros de la Iglesia que se hallaban aún en peregrinación¹³. Una cosa es la Iglesia, reino de los cielos aquí, y otra la Iglesia, reino de los cielos allí. Hay que resaltar con san Agustín, en contra de los donatistas, pelagianos..., el contraste entre la Iglesia presente y la futura unidos en la Cabeza¹⁴. La presente tiene que decir cada día: Perdona nuestra deudas..., la futura es sin mancha ni ruga:

¹⁰ *Ciu.* 15, 21: “Propositis itaque duabus civitatibus, una in re huius saeculi, altera in spe Dei, tanquam ex communi, quae aperta est in Adam, ianua mortalitatis egressis, ut procurant et excurrant ad discretos proprios ac debitos fines, incipit dinumeratio temporum...”; *Ib.*, 19, 5: “... vel inchoaretur exortu, vel progredieretur excursu, vel apprehenderet debitos fines”...; *Retr.*, 2, 43, 2 (excursum earum sive procursum). Ep. 1* A, 1 (*ad Firmum*): “totitemque procursum, sive dicere malumus, excursum... debitos fines”.

¹¹ *Diccionario de San Agustín*, 672.

¹² *Ciu.* 20,9,1-2.

¹³ *Ib.* 20, 9, 1; “Es preciso entender de un modo el reino de los cielos en el que están tanto los que ponen en práctica sus enseñanzas como los que no las ponen... Así el primero, morada mixta, es la Iglesia cual es ahora, el segundo –entrada única– es la Iglesia cual será cuando no haya en ella pecadores. La Iglesia es, pues, ahora el reino de Cristo y el reino de los cielos”: Cf. *Diccionario de San Agustín*, 684; L. Bassols, *O.c.*, 170.

¹⁴ *Ench.* 56, 15.

“*societas sanctorum, o Ecclesia sanctorum, o sanctorum civitas*”; “*congregatio civitasque sanctorum*”, “*ipsa est Ecclesia sanctorum*”¹⁵.

Aunque Agustín, algunas veces, identifica a la Ciudad de Dios con la Iglesia¹⁶, sin embargo, existe una gran diferencia, porque no cualesquiera miembros de la Iglesia, lo son de la Ciudad de Dios, y a la inversa, muchos que no profesan la fe cristiana, pueden ser miembros de la Ciudad santa¹⁷.

Podemos resaltar sus principales aspectos diferenciadores: Iglesia terrena-Iglesia celeste; Iglesia histórica-temporal-Iglesia ciudad de Dios (reino de Dios, reino celeste); Iglesia peregrina-Iglesia escatológica (en consumación y plenitud); Iglesia institución-Iglesia cuerpo de Cristo; iglesia como entidad sociológica-Iglesia como vivencia en Cristo (por el Espíritu Santo); Iglesia santa-Iglesia pecadora-empírica (reunión, convocatoria, casa de Dios, templo de Dios) mezcla de santos-buenos y pecadores); Iglesia carismática-Iglesia jerárquica, con sus ritos sacramentales y vida litúrgica¹⁸.

Pero inseparables: Los sentidos de “*civitas Dei*” y “*Ecclesia*” son complejos, distintos e inseparables, pues se reducen a considerar una misma realidad bien en estado de perfección o bien “*in fieri*”; en su vida interna, o en su dimensión externa. La Iglesia en la que nosotros vivimos ahora, es la “*civitas Dei*”, “*in fieri*”, en proceso dinámico en “*excursus-procursus*”¹⁹, pero distinta de la “*civitas Dei*”, “*in facto esse*”, en estado de perfección. Dicho de otra manera la Iglesia en su sentido pleno equivaldría con propiedad a la “*civitas Dei-reino de Dios o Christus totus*”, y la “*civitas Dei in fieri*” sería equivalente a la Iglesia peregrina, en afán de perfección –*semper reformanda*– (cuerpo de Cristo). La caridad es su rasgo definitivo aplicado tanto a la peregrina en la tierra, como a la del cielo. Como el amor terreno hace la ciudad terrena y humana, así la caridad hace a la Iglesia y a la ciudad de Dios²⁰.

Pero de ninguna manera esto nos puede llevar a admitir la existencia de dos Iglesias, una aquí y otra la del cielo, sino una y única, pero en dos

¹⁵ *En. Ps.* 30, s. 3, 3; *Retr.* 2, 6; *Ciu.* 10, 6; *Ib.* 15, 1-2; *En. Ps.* 149, 5.

¹⁶ *Ciu.* 8, 24, 2; *Ib.* 13, 16, 1; *Ib.*, 16, 2, 3.

¹⁷ *Diccionario de San Agustín*, 273; *Ord.* 2, 10, 29.

¹⁸ *Ciu.* 20, 9, 1-2; *Diccionario de San Agustín*, 664-7.

¹⁹ *Diccionario de San Agustín*, 670-71; *Ciu.* 10, 32, 4; *Ib.*, 1, 35; *Ib.*, 11, 1.

²⁰ Santos Santamarta: “Introducción general a *La Ciudad de Dios*”, 29-30*.

situaciones distintas, “en dos tiempos de la misma Iglesia, no dos Iglesia”²¹, según se trate del proceso de construcción, o del de consumación; un mismo edificio en proceso de construcción (en la tierra), o ya terminado (en el cielo): La totalidad del Cuerpo místico comprende los dos momentos o partes unidas a su única Cabeza²².

Distingue tres clases de miembros pertenecientes a la Iglesia, o más bien dos clases, porque la tercera se ha excluido a sí misma de la Iglesia: “Los fieles buenos y santos siervos de Dios, que no sólo están en la Iglesia, sino son la misma Iglesia, porque su justicia es compatible con los defectos ignorancias y fragilidades; y los otros que están en la Iglesia pero no pertenecen a su misma estructura, porque están como la paja está con el trigo; son los simples pecadores que conservan la unidad de la fe, participan de los sacramentos, de la predicación de la palabra divina, de la oración dominical y del reconocimiento de la autoridad de la Iglesia; su función sirve para acrisolar a los buenos y mostrar la misericordia de Dios que los incorpore al organismo eclesial. Pero existe una tercera clase (¿se pueden llamar miembros de la Iglesia?): los que han roto las redes –ruptura radical externa o no con la Iglesia–: cismáticos, herejes, han roto los vínculos de la paz y de la unidad. Estos están fuera y separados, al menos, espiritualmente, de la Iglesia”²³.

2.b. “*Civitas terrena*” y *civitas* política (Estado), distintas, pero inseparables en sus miembros

En modo alguno puede hoy identificarse la “*civitas* política (o Estado) con la “*civitas terrena*” en una interpretación seria de san Agustín. En la antigüedad fue la interpretación comúnmente admitida, origen propicio para que naciera el llamado “agustinismo político”, y el concepto medieval de “cristiandad”.

El término “Estado”, cargado en la actualidad de matizaciones, viene, en general, configurado por unos intereses comunes y fundamentales que posibilitan la libertad y realización ciudadanas en el concierto del bien

²¹ Agostino Trapé: *Patrología III*, BAC, Madrid 1981, 535.

²² *Ench.* 56, 15; Cf. *Breuic.* 9,16 (día tercero); *Ib.*, 10, 20. BAC. T. XXXII).

²³ *Bapt.* 7, C. *Don.* 7, 51, 99.

común público, al tiempo que, la vinculación entre sus miembros asegura el progreso y la paz societarios. Este libre y adecuado juego realza, en forma de trueque, la “tranquillitas temporalis ordinis”.

Pero también se ha dado y particularmente en la modernidad, el Estado absolutista, represivo de los derechos fundamentales del hombre, el cual nunca podría reconocer Agustín como Estado por ser inhumano y la típica representación de la “*civitas diaboli, sive terrena*”. Un Estado tal, al modo, por ejemplo de Maquiavelo, conformaría un anti-Estado, y por ello, una anti-Iglesia, un Estado-Dios²⁴. Equivaldría a la “*civitas terrena*”, porque implicaría un endiosarse de sí propio, un amar el mal, un amar desordenado, y, en fin, la disensión total, carente de toda justicia.

Un Estado de tal hechura, no podrá mantenerse, al faltar todo resquicio de justicia y de paz (concordia). Es la contestación que nos la proporciona magistralmente *La Ciudad de Dios*. Y en la actualidad los estudios filosófico-históricos de Fustel de Coulanges, Barker, Boissier, Ortega y Gasset, A. Toynbee, Mircea Eliade, Carlos Castro, etc., confirman, hasta la saciedad, la misma tesis²⁵.

Pero en todo caso, tanto Estado de derecho como un Estado totalmente injusto pertenecen, aunque de muy diverso modo, a la “*Civitas terrena*”, porque esta en su *excursus* no siempre excluye su participación en los valores naturales-humanos. Y aquí es precisamente, donde encontramos el punto histórico de inflexión, común a “*civitas religiosa* y a la *civitas política*” (Iglesia y Estado).

2.c. “*Civitates* históricas Iglesia-Estado”, distintas, pero interdependientes y mezcladas en sus miembros:

Infinidad de veces el término “*civitas*” se resuelve en otras tantas significaciones histórico-temporales, concretas, i.e., la variedad de este referente es la sociedad, la ciudad, la comunidad concreta, histórica y real.

Dentro del significado básico y común de “*civitas*”, discurre identificado en la práctica con “sociedad-comunidad”. Así, esta “*civitas-commu-*

²⁴ J. Pegueroles, *O.c.*, 113. Un estado así se identifica con la “*Civitas diaboli*” en el *De Civitate Dei*.

²⁵ *Ciu.* 4, 4; *Ib.*, 19,4; F. de Coulanges; C. Castro; 58 ss.; Toynbee, en particular el tomo XIII; M. Eliade, 328 ss.; Ortega y Gasset, 151-52.

nitas”, referida a sociedades concretas y establecidas, Agustín las deja muy bien identificadas, diferenciando a cada una, dentro de su propia condición: a la “*civitas christiana*” con su sentido y función espiritual-integral, i.e., la Iglesia, y a la “*civitas política*”, con su dimensión y quehacer temporal-cívico, i.e., el Estado. Se dan, a su vez, entro de la Iglesia y el Estado, sus respectivas matizaciones, según iremos viendo. Los términos de “*civitas, societas, gens (natio), populus, res-publica, regnum*”, sin ser idénticos, corren, con frecuencia, en paralelo sobre unas mismas líneas humano-conceptuales²⁶.

La *civitas* agustiniana en su acepción de “*societas*”, y en contra del entender de un Jacques Maritain, comporta siempre un rango de “*comunidades*”, de vínculo afectivo, de libertad societaria, de interés y amor común con sabor político-social. La “*civitas agustiniana*” ejerce aquí funciones no tanto de *politeia* griega (formas de estado), cuanto de alma de la “*polis*” en su dimensión comunitaria²⁷. El sentido ordinario de “*civitas política (societas-communitas política)* –al modo de la “*polis*” griega– lo expresa constantemente Agustín al centrarlo en la “*concordia*” (*concors*)²⁸.

Siempre, y en todo caso la *civitas política* guarda vinculación con la “*civitas religiosa (christiana-Ecclesia)*”, al venir constituida formalmente por una multitud racional de hombres en concorde convivencia, y realizar la función temporal que no puede ser ajena a una *civitas christiana* necesariamente encarnada en el mundo. Los medios y fines propuestos para el logro de esa convivencia son quienes nos permitirán catalogar a una instancia histórica (institución concreta) de religiosa, o de política.

Un supuesto Estado, que se opusiera, u obstaculizara sistemáticamente –en la práctica– la dimensión religioso-trascendental propia del hombre y de la Iglesia, dejaría “*ipso facto*” de considerarse Estado humano, o comunidad humana política, i.e., Estado de Derecho. Tendríamos el caso del Estado absolutista, claramente injusto, absorto de modo permanente y total por los bienes temporales, que verificaría la encarnación

²⁶ J. Maritain, *O.c.*, 15 ss.

²⁷ *Ib.*, 16-18; Del Estal, 423; Cf. Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 367-69. FCE. México, 1962; *Ib.*, 441; *Ib.*, 593; León Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, 254 ss. Uteha. México, 1956.

²⁸ *Ciu.*, 1, 15, 2; *Ib.*, 15, 8, 2; *Ib.*, 19, 24; *Ord.* 2, 18, 48.

de la “civitas terrena”, sin conexidad posible con la *Ecclesia*. Tal Estado absolutista, no sería otra cosa que una inmensa piratería²⁹.

En principio y partiendo de la aceptación básica que toda “civitas política” o Estado debe cumplir en tanto representante que es de velar por el bien cívico y social, las relaciones Iglesia y Estado lucen necesarias. El problema nunca debidamente resuelto, verdadero problema político, consiste en hacer viable y concordante el modo de sus mutuas relaciones.

3. Relación de interdependencia dialéctica Iglesia-Estado:

Constatada así, la existencia conjunta Iglesia y Estado con sus miembros mezclados (comunes) y cada una con su misión y función propia, luce elemental respetar e, incluso, favorecer cuando el principio de subsidiariedad lo pida, sin intromisión, ni subordinación de parte. Desde aquí hay que entender la tesis agustiniana de la mutua interdependencia, como relación dialéctica necesaria, san Agustín, al mismo tiempo que contrapone la patria carnal a la patria que nace por la fe, donde florecen los santos en una eternidad sin término³⁰, mostrándose defensor del orden político³¹, contrapone, a su vez, la república o sociedad política con sus virtudes naturales a la ciudad (sociedad) de los impíos. Así contrapone el ejemplo de Catón y sus enseñanzas al ejemplo y enseñanzas de los impíos³². En contrapartida con la ciudad de los impíos, “cuando en la república se practican las virtudes entonces florece de veras. Todas esas virtudes-costumbres se enseñan y aprenden en nuestras iglesias (*in ecclesiis*)³³. Aquí, en el reconocimiento de los valores naturales dentro de la ciudad o república, reside el punto de inflexión Iglesia-Estado³⁴.

En las dos ciudades, Iglesia-Estado, domina la ley de los contrarios (*complexio oppositorum*), o la dialéctica de los dos amores y dialéctica

²⁹ *Ib.*, 4, 4; Cf. E.L. Fortin, 181 ss (177-204); L. Strauss-J. Cropsey (Compils.), *Historia de la filosofía política*. FCE. México, 2001.

³⁰ *Ep.*, 91, 6.

³¹ *Ib.*, 91, 3; *uera rel.* 6, 10-11.

³² *Ib.*, 91, 3-4.

³³ *Ib.*, 91, 3; *En Ps.*, 136, 9.

³⁴ E.L. Fortin, O.c., 197.

razón-fe-intelección. Esta dialéctica pertenece a lo profundo de la historia humana, “*la dialettica dell’Uomo Dio*” opuesta a la dialéctica del materialismo marxista en el sentido más desafiante para todo racionalismo; la inspiración cristocéntrica de La Ciudad de Dios ilumina el sentido de toda la historia³⁵.

Esta dialéctica Iglesia-Estado queda bien establecida en los comentarios que Agustín hace a los textos evangélicos aparentemente contrarios (opuestos), “cuando no hay cuestión alguna de discordancia entre ellos”: “El que no está conmigo está contra mí” y “El que no está contra mí está conmigo”³⁶. Como si pudiese no estar con él el que no está contra él. “En tanto no está alguien con él en cuanto está contra él, y en tanto no está contra él, en cuanto está con él”: “No se le puede prohibir hacer aquello que era bueno, y en lo que está con ellos (el que hacía milagros y no estaba en el grupo de los discípulos)...”. “Así actúa la Iglesia Católica al no reprobar en los herejes los sacramentos comunes; en lo que a estos respecta, ellos (los donatistas) están con nosotros y no contra nosotros. Pero desaprueba y prohíbe la división y separación, o alguna sentencia contraria a la paz y la verdad; pues en esto están contra nosotros, porque en esto no están con nosotros, ni con nosotros recogen y, en consecuencia, desparan”³⁷. Estas expresiones agustinianas referidas, en particular a los herejes-cismáticos (donatistas), “a fortiori”, son aplicables a las distintas instancias políticas en su devenir con la Iglesia.

Dice C. Dawson que la obra de Agustín produjo efectos profundos y revolucionarios en el mundo occidental: “Descubrió a los historiadores cristianos el proceso dinámico en que se realiza el propósito divino; explicó a los hombres las razones de que la personalidad individual sea la fuente y el eje del proceso dinámico; y finalmente, logró que la Iglesia occidental tuviera plena conciencia de su misión histórica y llegara a constituirse en el principio activo de la cultura europea”³⁸.

³⁵ Higinio Giordani, *Le due Città*, 17-23; Cit. en 98*.

³⁶ Mt. 12, 30; Mc. 9, 38-39; Lc. 9, 50 y 11, 23; Cf. S. 260 A, 3; *Ib.*, 283, 4; *Ib.*, 71, 4; Io. Eu. tr. 111, 2; *Cath. fr.* 16, 40; Ep. 208, 6; *Ib.*, 155, 4, 15.

³⁷ *Cons. Eu.* 4, 5, 6.

³⁸ C. Dawson, *O.c.*, 183-8.

3.1. Existencia de un “quid medium naturale-humanum”:

En este contexto y atendiendo al fin específico de cada una de estas dos civitates históricas, descubrimos en Agustín, una realidad humana de bienes-valores naturales, que las fundamentan y que nosotros convenimos en llamar un “quid medium naturale humanum”, o realidad común a compartir tanto por la Iglesia como por el Estado. Pocos autores han fundamentado y defendido los valores de la cultura griega y latina como lo hiciera Agustín, para quien esta cultura “legó al mundo cristiano sus ornamentos y joyas para enriquecerse y realzar su propia hermosura”³⁹.

A esta realidad conformada por miembros de una y otra ciudad histórica, Ch. Journet la llama “civitas hominis”, y H.-I. Marrou “tertium quid” –saeculum–; y nosotros, creemos que adecuándonos mejor al pensamiento agustiniano, la podemos llamar “quid medium humanum naturale”, porque sin oponerse a la Iglesia como “communitas fidei”, ni al Estado como estructura política, conforma una realidad filantrópica de bienes-valores naturales humanos, a tenor de la ley natural (razón natural). No es propiamente “una tercera civitas” (Journet), al no estar en el mismo orden de las “dos civitates metahistóricas”, en el cual solo se admiten dos “civitates” con sentido propio, y esta sería una “tercera civitas”, cosa inaceptable en Agustín. Y tampoco es adecuado reconocer un “tertium quid” –saeculum– (Marrou), que al ser interpuesto como realidad histórica entre dos realidades metahistóricas, deja desdibujadas las realidades “Iglesia y Estado” así como su funcionalidad histórica. En ese “tertium quid” real, al no hacerse distinción alguna entre lo bueno (natural) y lo malo (anti-natural) existentes en el mundo del hombre), resulta una inutilidad para nuestro propósito de establecer cómo y cuáles han de ser las vinculaciones Iglesia y Estado.

Por eso, esta tercera realidad histórica (*saeculum*) en la cual están inmersas por igual la Iglesia y el Estado, induce varios interrogantes: ¿la Iglesia y el Estado quedan como realidades diferenciadas y separadas? Y si quedan, ¿qué y cómo ejerce cada uno su papel? Y si no quedan, ¿cuál es su razón de ser? Sin poner claridad en este punto, en absoluto se resuelve, ni aclara nada. Porque de lo que aquí se trata es de diferenciar en

³⁹ Santos Santamarta, O.c., nota 55, pp. 994 s.; cf. Eugenio d’Ors, *La Ciencia de la cultura*. Madrid, 1964.

el “saeculum” las realidades de valores, de aquellas de los disvalores. Las realidades de valores han de ser compartidos por la Iglesia y por el Estado, mientras las realidades de disvalores han de ser contrapuestos (tolerandos, soportandos,... necesarios, por otra parte, para la purificación de lo auténtico).

Parece lógico, por tanto, que llamemos, más bien, “quid medium humanum naturale”⁴⁰, a la existencia de esa realidad histórica variable y perfectible, que sería el factor común o ámbito compartido por la Iglesia y el Estado de derecho; medio humano, o conjunto de bienes-valores humanos, como fundamento ideal para las relaciones Iglesia y Estado. Con lo cual no caeríamos, por una parte, en ninguna teocracia eclesiástica, ni en concepción alguna de “cristiandad”, una y otra tan alejadas del pensamiento agustiniano; y por otra, evitaríamos todo absolutismo de Estado, lo mismo que todo relativismo absoluto, ambos tan en contradicción con la mente de Agustín⁴¹.

3.2. Confirmemos la razón de ser de este “quid medium naturale-humanum”:

Agustín, al tener siempre como centro prioritario de preocupación la obra de la encarnación-redención salvífica en y de la historia, se le ha denostado, en el punto que nos ocupa, de las relaciones Iglesia y poder político, cuando en realidad él acepta y defiende, sin ambages, el “medium naturale humanum” como base común a ambas instituciones. Por eso, es muy importante, para nuestra reflexión, hacer expreso su pensamiento. Veamos, si no en cuatro considerandos, que son constituyentes básicos mutuamente implicantes en la composición de las *civitates* (sociedades) históricas: Iglesia-Estado y en sus mutuas relaciones, como:

a. La concordia social humana

El concepto de ciudad-sociedad supone una pluralidad cuantitativa y una unidad cualitativa (reunión de seres humanos que comparten un

⁴⁰ Autores como Juan Pegueroles, Lourdes Bassols, etc. dan por buena la tesis del “tertium quid” sin especificación alguna. J. Pegueroles, *O.c.*, 122; L. Bassols, *San Agustín*, 170s. Barcelona, 2007.

⁴¹ José Morán, “Introducción general”, en: *La Ciudad de Dios*, BAC XVI.

factor común). Sin pluralismo no hay ciudad; sin alguna forma de unidad tampoco: “Es una multitud de hombres unidos entre sí por algún vínculo de sociedad”⁴², –“civitas, hoc est societas”⁴³. Pero este vínculo, en Agustín, se especifica por la concordia, base común de toda convivencia humana: “concors hominum multitudo”. La concordia (*concors*) base de toda sociedad estable cuyo enemigo la “discordia” (*discors*), la disensión: “El pueblo es un conjunto de ciudadanos para los cuales es peligrosa la disensión (*dissentire: non unum sentire*). “No es posible que subsista, por falta de concordia, la sociedad, cuando rehusamos creer”⁴⁴.

“Se trata de aquellas ciudades..., lo que podría llamarse el pueblo bajo de esta ciudad (del mal)... Luego donde hay un rey, un senado, ministros y pueblo, existe la ciudad; pero no se darían tales cosas, los vicios en las malas ciudades, si primero no se hallasen en cada uno de los hombres, que son como los elementos y gérmenes de las ciudades. Amortiguados, pues, los vicios se pacifica el alma, se asigna el debido empleo de la justicia y de la buenas obras, y se dispone el hombre a la conquista de la paz y de la bienaventuranza”⁴⁵.

b. El amor humano

El amor que es social por naturaleza, por creación, forma a un triple nivel la “*concors hominum multitudo*”: *domus, urbs, orbis terrae*⁴⁶. Las sociedades (*civitates: Dei et sui*) se definen por su amor, porque el amor es la definición del hombre completo. Pero, si su condición de “civitas” identifica a las dos, cada una de ellas se diferencia específicamente de la otra por la clase de su amor (*amor Dei et sui*), siendo el amor su elemento discriminante y singular. Porque, así como el amor diferencia a los hombres en dos clases, así también, por el amor se diferencian las dos ciudades.

⁴² *Ciu.* 15, 8, 2; *Ib.*, 1, 15, 2; *Ib.*, 19, 24.

⁴³ *Qu. Eu.* 2, 46.

⁴⁴ *Ord.*, 2, 18, 48: “Populus una civitas est, cui est periculosa dissensio: quid est autem dissentire, nisi non unum sentiré?”. Pueblo hombres asociados por la concorde comunidad de bienes (objetos) amados” (*Ciu.* 2, 15, 2; *Ib.* 19, 24). Aquí reside la distinción entre pueblo y masa, quida la concorde unidad y tenemos la turba (*Ciu.* 19, 21; *S.*, 103, 4; *F. inuis.*, 3, 4.

⁴⁵ *En. Ps.* 9, 1, 8.

⁴⁶ *Ep.* 151, 9.

Pero el “amor Dei”, a nivel histórico-temporal, hay que desdoblarlo en dos: un amor, que es propio de Dios y que actúa en la creación (constitución) de la ciudad, y un amor humano, expresión de aquél, puesto en la entraña de la criatura racional, y con el cual responde el hombre para cooperar en la edificación del reino de Dios⁴⁷. Ciertas formas de amor: el de la gloria, el honor, la alabanza, la lucha por la independencia de la patria, por la libertad., que son formas naturales de amor que mantenían a raya otras pasiones que envilecen a los hombres, estimularon a los romanos a emprender grandes y maravillosas obras⁴⁸.

Por eso ahí tenemos la mejor definición que Agustín nos da de “ciudad-sociedad humana”: “*Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus*. Y para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor”⁴⁹.

c. La esperanza-confianza humana

Hay una esperanza vulgar y reprobable, que estimula a la maldad, y otra llamada natural y civil, a esta pertenecen tantas esperanzas humanas y honestas, como la de los novios que esperan casarse y fundar una familia. Esta esperanza se relaciona con la posesión y goce de los bienes temporales. Y existe una tercera esperanza, la esperanza cristiana, cuyo objeto es Dios, como Bien supremo.

“Vemos, en efecto, a los hombres esperar ahora muchas cosas terrenas. Limitándonos a los aspectos mundanos, ningún hombre vive sin esperanza, y hasta el momento de la muerte no hay nadie que no la tenga. Los niños tienen esperanza de crecer, de instruirse, de saber; los jóvenes, de casarse y tener hijos; los padres, de alimentar a los hijos, de instruirlos, de ver crecidos a quienes acariciaban de niños, por referirme de manera particular al núcleo de la esperanza humana, que es como lo más natural, lo más excusable y lo más frecuente. Todas estas cosas causan deleite, son hermosas, son buenas. Busca quién las hizo: él es tu esperanza y él será luego tu posesión”⁵⁰. Y esta tercera, es “la esperanza cristiana, donde Cristo

⁴⁷ Santos Santamarta, *O.c.*, 26*.

⁴⁸ *Ciu.* 5, 12, 1-6; *Ib.* 5, 18, 1.

⁴⁹ *Ib.*, 19, 24; *Ib.*, 1, 15, 2; *Ib.*, 15, 8, 2.

⁵⁰ S. 313 F 2-3 (Denis 22).

es la esperanza universal y verdadera” para todos los pueblos, “porque la vida de la vida mortal, para el cristiano, es la esperanza de la vida inmortal”⁵¹.

Pero la esperanza no se mantiene sin la base de la fe-confianza (*confidere*) humana. “Si no admites la buena voluntad de los otros, de tal manera se perturban las relaciones entre los hombres que es imposible la vida social... Vendría una confusión espantosa si desapareciera de la sociedad humana la fe, porque desaparecería la amistad, porque es necesario creer en el afecto de los amigos, en nuestros padres...”⁵².

La Iglesia es la esperanza de todos los continentes... Muchos rompieron las redes de la Iglesia y salieron fuera, porque dijeron que no podían tolerar dentro de la red a los malos peces capturados, y por esto, más bien, se hicieron ellos peores peces que aquellos a quienes ellos dijeron que no podían tolerar. Aquella red (la Iglesia) capturó peces buenos y malos... “¡Ea!, ciudadanos de Jerusalén, que estáis dentro de la red y sois peces buenos, tolerad a los malos, no rompáis la red. Con ellos estáis en el mar, mas no estaréis con ellos en las canastas”⁵³.

d. La ley natural de contenido variable-perfectible, discriminante para el cumplimiento atemperado de las leyes civiles

“No he venido a abolir la ley, sino a darle cumplimiento”. Cumplir con el deber ciudadano, y con el pago de impuestos. La ciudad (*urbs-civitas*) constituida desde la familia (*domus*), ha de obedecer a la ley natural y civil, lo que implica en Agustín aceptar el orden social siempre que no vaya contra la ley divina⁵⁴.

⁵¹ *En Ps.* 103, 17.

⁵² *F. inuis.*, 2, 4; *Ib.*, 1, 1-2; Cf. *Util. cred.*, 12, 26; *Nat. et gr.*, 2, 2; *Trin.*, 13, 1, 2-4.

⁵³ *En. Ps.*, 64, 9.

⁵⁴ *Ciu.* 19, 16-17. “La casa debe ser el principio y el fundamento de la ciudad. Todo principio dice relación a su fin, y toda parte a su todo. Por eso es claro y lógico que la paz doméstica debe redundar en provecho de la paz cívica... De donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de la misma”... “La familia humana que no vive de la fe busca la paz terrena en los bienes y comodidades de esta vida temporal... En cambio, aquella cuya vida está regulada por la fe está a la espera de los bienes eternos... He aquí que el uso de los bienes necesarios para esta vida mortal es común a las dos clases de hombres y a las dos familias (casas; pero cada uno tiene un fin propio y un pensar muy diverso el uno del otro”.

La ley temporal siendo justa puede modificarse justamente según lo exijan las circunstancias de los tiempos es útil para todos⁵⁵; ella regula la posesión personal de los bienes dentro de la convivencia social, las artes liberales, la libertad por la que se creen libres los que sirven a otros señores, las libertades familiares, las libertades del Estado⁵⁶. La ley dada para la defensa justa del pueblo no es apasionada⁵⁷. El concierto mutuo entre pueblos o naciones, firmado por la costumbre o la ley, no se quebrante por ningún capricho de ciudadano o forastero, porque es indecorosa la parte que no se acomoda al todo, porque es ley primordial de toda sociedad humana obedecer a sus reyes, siempre que no vaya contra el bien de la propia sociedad, de la ley suprema⁵⁸.

“Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt. 22, 21). “Al César los dineros, a Dios, vosotros mismos”⁵⁹. “El dinero te será bagaje para el exilio, no incentivo de la codicia; has de usarlo según la necesidad, no disfrutarlo para deleite”⁶⁰. “Así como el César busca en el dinero su imagen, así Dios, en el hombre busca la suya”⁶¹.

Los impuestos los pagan los extraños, no los hijos, “sin embargo, para no darles mal ejemplo, ve al mar, echa el anzuelo, coge el primer pez que pique, ábrele la boca y encontrarás una moneda de plata. Cógela y págales por mí y por ti” (Mt.17, 26-27). Conocía otro derecho por el cual no debía pagar, pero pagaba en razón a los débiles, para que no se escandalizaran⁶².

⁵⁵ *Ciu.* 1, 6, 14.

⁵⁶ *Ib.*, 1, 15, 32.

⁵⁷ *Ib.*, 1, 5, 12.

⁵⁸ *Conf.* 3, 8, 15. *Ciu.* 19, 15: “A pesar de todo, esta misma esclavitud, fruto del pecado, está regulada por una ley que le hace conservar el orden natural y le prohíbe perturbarlo. Porque si no se hubiera quebrantado esta ley, no habría lugar a castigo alguno de esclavitud. Por esta razón el Apóstol recomienda incluso a los esclavos (*servi*, de *servare*, conservar la vida a los esclavos de guerra) que se sometan de corazón a sus amos, y les sirvan de buena gana... hasta que pase la injusticia”; *Ib.*, 4, 15. *Qu.* 6,10.

⁵⁹ *Io. eu. tr.*, 40, 9.

⁶⁰ *Ib.*, 40,10.

⁶¹ *Ib.*, 41, 2; *S. dom. m.*, 2, 20, 70.

⁶² *Ep.* 83,5.

4. Conclusión: Propuesta marco de filosofía política

Esta estructura común nos da luz para unir y discernir personas y grupos sociales antagónico. La antropología nos introduce en la sociología de los dos reinos... Por eso las *Confesiones* se han considerado como una introducción a la *Ciudad de Dios*. El drama de la vida individual, se parece al drama del género humano en el curso de los siglos⁶³.

El dinamismo inmanente de la historia gira en la rueda de estas fuerzas que resumen los ideales humanos: *amor, libertas, beatitudo, pax*, asiento para que actúe la iluminación de la ciudad de Dios. Junto a la dialéctica intelectual está la tarea moral, que también exige la condición terrena de los miembros de la ciudad de Dios. La cultura misma y la sabiduría cristiana tienen su corona en la perfección moral de los cristianos. La tarea cristiana consiste en elevar todo el orden temporal, o de las realidades terrestres, políticas y sociales, partiendo del “quid medium naturale humanum” de bienes y valores (virtudes cívicas). Es lo que hacía el Santo contra los que tenían como incompatibles las virtudes evangélicas con la grandeza de la ciudad terrena o del imperio. “Comprendamos las enseñanzas del Evangelio... como la mejor garantía para el bienestar y progreso del imperio”⁶⁴.

“El honor temporal y el poder mandar y dominar tiene su atractivo, de donde nace la avidez de venganza. Sin embargo, para conseguir todas estas cosas no es necesario abandonarte a Ti, ni desviarse un ápice de tu ley. También la vida que aquí vivimos tiene sus encantos, por cierta manera suya de belleza y por la correspondencia que tiene con las bellezas inferiores. Cara es, finalmente, la amistad de los hombres por la unión que hace de muchas almas con el dulce nudo del amor. Por todas estas cosas y otras semejantes se peca cuando por una inclinación inmoderada preferimos estos bienes inferiores abandonando, los mejores y sumos. Estos bienes temporales, sin duda son apetecibles, aunque comparados con los superiores y beatíficos son viles”⁶⁵.

De donde tenemos que el “amor Dei” desdoblado en dos, junto al “amor sui”, generan tres clases de hombres, o de realidades históricas: la

⁶³ Cf. *uera rel.* 27,50. José Morán, *O.c.*, LIV ss; Santos Santamarta, *O.c.*, 23*.

⁶⁴ *Ep.*, 138, 2, 15.

⁶⁵ *Conf.* 2,5,10-11.

de los impíos “de facto” (los anti-sistema radicales), la de los fieles a la *Ecclesia*, y la de los del Estado de derecho, siendo el “*Christus ut Homo*” el mediador universal y centro-eje de toda la dinámica de la historia. Por Él han de reinar los reyes y los jueces impartir justicia. “Esta senda no es de una nación, sino de todas las naciones”⁶⁶.

“San Agustín, dice Umberto Pucci, ha llegado a ser uno de los mejores y más eficaces cooperadores para que se perpetuase la civilización romana en el mundo cristiano y se conservase el patrimonio intelectual del clasicismo. Él representa la nueva orientación de los espíritus”⁶⁷.

⁶⁶ *Ciu.* 10, 29 y 32; Cf. José Morán, *o.j.c.*, XLVIII-L.

⁶⁷ U. Pucci, *La città di Dio*, 49, Torino, 1938.

El episcopado monárquico como institución de poder en Hispania tardoantigua

FERNANDO BLANCO ROBLES¹

RESUMEN: El estudio de la Iglesia y del episcopado son hoy día indispensables para la comprensión del Imperio Romano de la Tardoantigüedad, así como de cada una de sus diócesis y provincias. Así, se trata de ofrecer una visión de conjunto de la figura del obispo en el marco geográfico de la Península Ibérica desde el siglo IV hasta el siglo VII, abordando en primer lugar las bases de su poder y en segundo lugar haciendo un estudio prosopográfico de los principales obispos de Hispania, demostrando su plena integración en la sociedad hispanorromana como una nueva élite dirigente y aglutinante de esa sociedad, así como su proyección en el devenir político del Imperio.

PALABRAS CLAVE: Hispania; Tardoantigüedad; Episcopado monárquico; Iglesia antigua; Cristianismo; Priscilianismo; Visigodos.

ABSTRACT: The study of the Church and the episcopate are today indispensable for the understanding of the Late Roman Empire, as well as for each of its dioceses and provinces. Thus, the aim is to offer a general vision of the figure of the bishop in the geographical framework of the Iberian Peninsula from the 4th to the 7th century, dealing firstly with the bases of his power and secondly making a pro-poeographic study of the main bishops of *Hispania*, demonstrating their full integration in the Hispano-Roman society as a new leading and binding elite of that society, as well as their projection in the political future of the Empire.

¹ Investigador contratado a través del programa de Formación del Profesorado Universitario, con referencia FPU18/00503, del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

KEYWORDS: Hispania; Late Antiquity; Monarchical Episcopate; Ancient Church; Christianity; Priscillianism; Visigoths.

Con la incorporación de la Iglesia antigua al estudio exhaustivo por parte de los historiadores de la Antigüedad, así como de los filólogos y teólogos, especialmente a partir de los trabajos de Peter Brown², para el mundo anglosajón, H. Jedin³, en Alemania y de Manuel Sotomayor y Teodoro González⁴ para España, así como de José Orlandis, han sido muy numerosos los trabajos publicados hasta la fecha, pero muy pocos han tratado de abordar este tema desde una perspectiva general no ya solo para Hispania sino incluso para el Imperio, de suerte que surge la imperiosa necesidad, y teniendo en cuenta las recientes investigación en este campo, de ofrecer un estudio que llegue a totalizar el tema. Este breve trabajo no pretende ser más que una aproximación modesta que trate de conectar, mediante la figura del obispo, cuatro largos siglos de la historia de Hispania y ofreciendo, en definitiva, una visión de conjunto.

I. El episcopado monárquico base de la institución eclesiástica

1. Las bases del poder episcopal

La consolidación del sistema episcopal como base de la institución de la Iglesia, tanto en sus funciones espirituales como civiles, acontece entre mediados del siglo II y finales del siglo III. En ese momento, la figura carismática del presbítero-profeta daba paso a la del obispo monárquico, arrojándose la autoridad y funciones que, en origen, tenía el colegio presbiteral, del cual formaba parte como *primus inter pares*. Para legitimar ese

² Cf. BROWN, Peter, *Augustine of Hippo: A Biography*, University of California Press. Berkeley y Los Ángeles 1969; *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Thames and Hudson, Londres 1971; *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of California Press. Berkeley y Los Ángeles 1980.

³ Cf. JEDIN, Hubert, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Veriag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1962-1979. Resulta de interés la biografía de GOÑI GAZTAMBIDE, Jose, "Monseñor Hubert Jedin in memoriam", en *Scripta Theologica* 13 (1981) 231-238.

⁴ Cf. GARCÍA VILLOSLADA, R. (ed.), *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España romana y visigoda* (= BAC Maior 16), BAC, Madrid 1979.

rango superior, los obispos se dijeron designados por los apóstoles y, en consecuencia, sus sucesores y, por ende, sucesores también de Cristo. Por otro lado, se consolidaba una jerarquía eclesiástica, que prácticamente no cambió en cinco siglos, donde el obispo era la cúspide seguido de los presbíteros y los diáconos⁵. Ignacio de Antioquía⁶ establecía una comparación de esta jerarquía: identificaba al obispo con Dios, a los presbíteros con los Apóstoles y a los diáconos con Jesucristo.

Para mediados del siglo II, algunos de sus rasgos estaban claramente definidos: eran elegidos y depuestos por su comunidad para tareas concretas, no necesariamente litúrgicas, y su función principal era asegurar la unidad doctrinal en el seno de la jerarquía clerical, en un momento en que la aparición del gnosticismo había provocado algunas divisiones⁷. Paralelamente, se fue dotando al obispo de un carácter sacerdotal, debido a la influencia de los gentiles convertidos, haciendo análoga su figura a la del *Pontifex Maximus* o a la de un *summus sacerdos*. En el siglo III, los obispos habían asumido el nombramiento de los clérigos y de sus propios sucesores y habían logrado hacer su cargo vitalicio y sacro, de modo que sólo un concilio podría expulsarle de su sede. De la misma manera, empezó a acaparar la enseñanza de las Sagradas Escrituras y se atribuyó una capacidad tanto para expiar los pecados de los fieles como para administrarles el bautismo⁸.

Desde mediados del siglo III y hasta el año 312, se produce la consolidación del modelo de episcopado monárquico, fruto del acaparamiento de poderes, privilegios y honores. El obispo se convertía así en un hombre dotado de gran *auctoritas* como líder de la comunidad cristiana primero,

⁵ FERNÁNDEZ UBIÑA, José, “Origen y consolidación del episcopado monárquico”, en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 38-46, 48-9.

⁶ IGNACIO. *Ep. Tral* 3, 1.

⁷ Cf. CULDAUT, Francine, *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo: propuestas*, Akal, Madrid 1996; RIVAS REBAQUE, Fernando, “El nacimiento de la Gran Iglesia”, en AGUIRRE, Rafael (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 443-448; RIVAS REBAQUE, Fernando, “Creencias cristianas en el siglo II”, en AGUIRRE, Rafael (ed.), *Así vivían los primeros cristianos*, Verbo Divino, Estella 2017, 355-400.

⁸ FERNÁNDEZ UBIÑA, José, “Conformación y poder del sistema episcopal en la Iglesia preconstantiniana”, en FERNÁNDEZ UBIÑA, José, QUIROGA PUERTAS, Alberto J. y UBRIC RABANEDA, Purificación (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Publicaciones Universidad de Granada, Granada 2015, 110-120.

y de la sociedad romana después⁹. Esto fue así en el momento que la institución eclesiástica se asoció a la civil, ya que la extracción social de una parte importante de este clero provenía de la alta sociedad romana: curiales, ecuestres y senadores. El episcopado se convirtió entonces en un puesto codiciado por estos grupos debido al poder político y económico que entrañaba, habida cuenta de que habían sido altamente perjudicados y desprestigiados en la crisis de los años 235-284¹⁰.

En consecuencia, la autoridad del obispo en esos años pasó a ser no sólo espiritual sino también política, como si de un magistrado, encargado de cuidar de su comunidad, se tratara. Un hecho que la persecución de Valeriano (257), dirigida deliberadamente contra la jerarquía eclesiástica, no hizo más que reforzar, otorgando a la figura del obispo un nuevo matiz vinculado al martirio por la fe, que abría el camino a la santidad y le integraba en la sacralidad¹¹. La consolidación del poder de Constantino desde el 312 y su política conciliadora y unificadora, encontrarán preparada a la Iglesia para ocupar su lugar como religión cívica y protectora del Imperio, y los obispos verán ampliamente reforzado su poder a lo largo del siglo IV, comenzando a ascender en las instituciones del poder central, beneficiados por su independencia económica y el carácter vitalicio de su cargo¹².

A esto hay que añadir la legislación de Constantino que exoneró a los clérigos de las pesadas cargas impositivas y los *munera*¹³, a los que estaban sometidas todas las magistraturas públicas, capacitó a la Iglesia para recibir donaciones y herencias¹⁴ y le otorgó el derecho a manumitir esclavos¹⁵ dentro de las iglesias¹⁶. Además de esto, se reservaron las causas ju-

⁹ ORÍGENES, *Cels.* 3, 30.

¹⁰ TEJA, Ramón, "Autoridad e Institución: visibilidad y ejercicio del poder del obispo en la sociedad tardoantigua (siglos II-IV)", en SALVADOR VENTURA, Francisco, CASTILLO MALDONADO, Pedro, UBRIC RABANEDA, Purificación y QUIROGA PUERTAS, Alberto J. (eds.), *Autoridad y autoridades de la iglesia antigua*, Publicaciones Universidad de Granada, Granada 2017, 9, 13-14.

¹¹ FERNÁNDEZ, "Conformación...", 130-1.

¹² TEJA, "Autoridad", 13-14.

¹³ *Codex Theodosianus* XVI, 2, 2.

¹⁴ *Ibid.* XVI, 2, 4.

¹⁵ *Ibid.* IV, 7, 1.

¹⁶ FERNÁNDEZ UBIÑA, José, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", en SOTOMAYOR, Manuel y FERNÁNDEZ UBIÑA, José (coords.), *Historia del cristianismo 1. El mundo antiguo*, Trotta, Sevilla 2003, 354-5.

diciales que afectaban a los clérigos y se les concedió autoridad para instruir causas civiles¹⁷, la denominada *audientia episcopalis*, en materia de propiedad, herencia, violencia doméstica, rapto, violación, entre otras causas, obligando a los jueces a reconocer la potestad clerical, aunque su juicio en estas materias solo tuviese el valor de *arbitrium*. Parece, no obstante, que las sentencias del tribunal episcopal tenían carta de naturaleza y las autoridades se limitaban a ejecutarlas¹⁸.

2. Las bases del poder económico

La propiedad, especialmente la inmueble, fue la base fundamental del poder económico y de la riqueza patrimonial de la Iglesia, en un proceso que comenzó a constituirse desde el edicto de tolerancia de Galieno en 259. Hasta ese momento, la Iglesia disponía de los denominados *deposita pietatis* para ayudar a los pobres. Ese incipiente patrimonio inmueble se componía básicamente de la *domus ecclesiae*, el espacio de culto, y las parcelas funerarias o *areae*¹⁹. La legislación constantiniana legalizará esta propiedad y la aumentará a costa del patrimonio estatal, ya que muy posiblemente los emperadores entendían el patrimonio eclesiástico como una extensión de la propiedad pública, como lo eran también las propiedades de los templos “paganos”²⁰.

El evergetismo imperial iniciado por Constantino, especialmente en Roma, Jerusalén y Constantinopla, florecerá con Teodosio I y especialmente con Teodosio II, y traerá como consecuencia la apropiación o con-

¹⁷ *CTh.* I, 27, 1.

¹⁸ MORENO RESANO, Esteban, “El obispo como juez”, en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 239-40.

¹⁹ BERNABÉ UBIETA, Carmen, “El cristianismo como estilo de vida”, en AGUIRRE, Rafael (ed.), *Así vivían los primeros cristianos*, Verbo Divino, Estella 2017, 253-58.

²⁰ BUENACASA PÉREZ, Carles, “El obispo y el patrimonio eclesiástico”, en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 84-5. Hay que tener en cuenta que el reconocimiento público del cristianismo por la *publice adscitos* de 313 y la concesión de la “ciudadanía” a la divinidad extranjera, permitía integrar al cristianismo entre los cultos del Imperio, por lo que su tratamiento en materia legislativa era similar al de otros cultos, dependiendo su intensidad del grado de favor del emperador (BETTINI, Maurizio, *Elogio del politeísmo*, Alianza, Madrid 2016, 112).

fiscación de templos “paganos” y/o de herejes, e incluso de sinagogas judías, permitiendo su cristianización y derivando sus bienes a los de la Iglesia²¹. Lo cierto es que la munificencia de los emperadores referida a esta cuestión o a las propiedades cedidas en los legados testamentarios, no fue demasiado trascendental ni continua en el tiempo, o no tanto al menos comparada con los privilegios fiscales concedidos tales como la exención de impuestos fundiarios otorgada por Constancio II en el año 360²².

Las aristocracias de Hispania, a medida que fueron cristianizándose²³, especialmente aquellas vinculadas a la corte y los puestos oficiales, se convirtieron en los principales evergetas de la Iglesia por sus donaciones y, como evidencian las fuentes epigráficas, por su papel en la restauración de templos, actividad plenamente edilicia, y la consagración de altares²⁴. Aunque la mayoría de las inscripciones pertenecen a varones, unas pocas

²¹ *CTh.* XVI, 10, 25.

²² *CTh.* XVI, 2, 15. Los ingresos regulares procedentes de las basílicas y los bienes raíces se empleaban para sufragar los gastos de mantenimiento del clero, de los edificios, la asistencia social, dotes de doncellas, sustento de peregrinos, etc. El obispo se hacía cargo principalmente del patrimonio urbano, mientras que la explotación del, por otro lado, escaso y disperso, patrimonio rural, se hacía a través de un presbítero y unos subdiáconos (BUENACASA, “El obispo...”, 86-9). La otra fuente de enriquecimiento del patrimonio eclesiástico fue el propio patrimonio personal de los obispos que ocupaban la sede (JUAN, M^a Teresa de, “La gestión de los bienes en la Iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias”, *Polis* 10 (1998) 167-180).

²³ Ejemplo de esto es la inscripción funeraria de un aristócrata de la *Lusitania* llamado *Pascentius* (HEp 4, 1994, 180 = IMBA 76 = HEp 7, 1997, 157 = HEp 14, 2005, 61). Éste se presenta como devoto de Dios y, de una manera simbólica, describe su vida terrena marcada por la abstinencia y la sobriedad para poder disfrutar del reino de los cielos cuando llegue el Juicio Final. Finalmente, cierra el texto con una apelación moralizante al lector. El epitafio, más allá de tratar la vida real del difunto, muy difuminada, pretende mostrar la vida ejemplar, desde el punto de vista de la moral cristiana y llama al lector a imitarla. En consecuencia, aparecen expresiones procedentes de Virgilio, de las cartas de Pablo de Tarso, de Tertuliano e incluso del *Peristephanon* de Prudencio (RAMÍREZ SÁDABA, J. Luis, “La inscripción de Torrebaja (Pueblo Nuevo del Guadiana, Badajoz), original modelo de la epigrafía cristiana”, en *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía* VIII (1991) 89-98; ESCOLÀ TUSET, Josep María, “La literatura latina en la interpretación de inscripciones: dos ejemplos”, en CONDE, Pedro y VELÁZQUEZ, Isabel (eds.), *La filología latina. Mil años más. Actas del IV congreso de la Sociedad de Estudios Latinos*, I, Sociedad de Estudios Latinos, Madrid 2009, 533-539).

²⁴ SASTRE DE DIEGO, Isaac, “Aristocracia, cristianismo y epigrafía laica en la Hispania tardoantigua”, *Veleia* 29 (2012) 17-27.

procedentes del ámbito de la *Baetica*, de los siglos V y VI, transmiten las contribuciones de mujeres aristócratas. Excepcional es el caso de la *inlustris femina Anduir*²⁵, cuyo epitafio se localizó en las cercanías de *Uxama* (Soria), que, junto con su esposo, patrocinan la construcción de una iglesia²⁶.

En el *episcopus*, por tanto, terminó de recaer la tarea de administración y gestión de este patrimonio en nombre de la comunidad, pero nunca la titularidad. No obstante, la confusión entre el patrimonio público de la Iglesia y el privado del obispo se hizo patente; problema que se agravaba con las donaciones de los evergetas, pues en ocasiones no quedaba muy claro quién era el receptor de esas donaciones. Precisamente esto ocurre con el metropolitano de *Emerita Augusta*, Paulo (segunda mitad del VI), que recibió a título personal un legado patrimonial que utilizó para asegurarse que su sobrino, Fidel, heredara su puesto, disfrutando de ese patrimonio a su voluntad, a pesar de que debía pasar a título de la diócesis si Fidel era elegido obispo, como así ocurrió. Tanto Paulo, como su sobrino después, hicieron uso personal de ese legado testamentario hasta la muerte del mismo Fidel, momento en que ese patrimonio pasó finalmente a propiedad de la sede²⁷.

Existía un vacío legal importante y los clérigos lo utilizaron para sacar provecho económico y aumentar su riqueza personal a costa, en muchas ocasiones, del patrimonio de la Iglesia. Las normas para regularizar este problema son tardías y hay que esperar a la iniciativa legislativa del sistema cuatripartito de distribución de bienes ideado por los papas Simplicio (468-483) y Gelasio (492-496). Aun así, Hispania se mantuvo al margen de estas disposiciones²⁸, razón por la que hay que esperar a los cánones de los concilios del siglo VI para encontrar un intento legislativo en esta materia. El principal problema venía con la muerte del obispo y su disposición testamentaria, especialmente si éste tenía familiares. En este pro-

²⁵ ICERV 505.

²⁶ GALLEGO FRANCO, Henar (2005) "Mujeres y élite social en la *Hispania* tardoantigua: la evidencia epigráfica (ss. V-VI)", *Hispania Antiqua* XXIX (2005), 215-223.

²⁷ *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* IV, 4, 13-23; IV, 5, 10-14. CASTILLO MALDONADO, Pedro, "In hora mortis: deceso, duelo, rapiña y legado en la muerte del obispo visigótico", *Hispania Sacra* LXIV, 129 (2012) 7-28.

²⁸ JUAN, "La gestión", 169.

ceso, la familia heredera podía sustraer del patrimonio eclesiástico propiedades y riquezas amparándose en lo dispuesto por el difunto obispo. Es por ello que, tanto el concilio II de Toledo (531) como el de Valencia (546) o el de *Ilerda* (546), insistieron en que, nada más muerto el obispo, se hiciera un exhaustivo inventario de bienes²⁹, diferenciando claramente la propiedad de cada uno de ellos, y que un coepíscopo velara por el proceso³⁰; con todo y con ello, el problema no llegó a solventarse.

3. Relaciones *cum Imperatore*

Además de lograr convertirse en las principales figuras de autoridad y gobierno de la comunidad cristiana, los obispos, lograron también hacerse ver como los únicos interlocutores posibles entre la Iglesia y el Emperador³¹; dos instituciones que convergían en un nuevo sistema de poder. Esta cada vez más estrecha relación entre la Iglesia y el Emperador dio lugar a un nuevo tipo de obispo que podríamos denominar el “obispo de corte”, hombres cercanos al emperador que influyeron y fueron influidos por los emperadores de cada momento.

Dentro de estas relaciones, había una dimensión teórica y otra práctica. A lo largo del siglo IV, estos obispos, como Eusebio de Cesarea³², elaboraron una teología política para justificar este nuevo papel dentro del estado, esforzándose en señalar que su poder y posición no eran inferiores sino complementarios al del emperador, para lo cual se diferenciaban la función sagrada del obispo y la política del emperador, que no debía entrometerse en los asuntos internos de la Iglesia, en tanto que el poder imperial debía sumisión al eclesiástico en lo referente a la religión³³. Este

²⁹ *Concilium Valentianum* c. 2.

³⁰ *Conc. Val.*, c. 4; *Concilium Ilerdense* c. 16. Castillo Maldonado, *In hora mortis*, 17-19.

³¹ VALLEJO GIRVÉS, Margarita, “El obispo y los emperadores”, en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 302-3.

³² ALBA LÓPEZ, Almudena, *Príncipes y tiranos. Teología política y poder imperial en el siglo IV d.C.* (=Signifer. Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana 18), Signifer, Madrid-Salamanca 2006, 70-2.

³³ BRAVO CASTAÑEDA, Gonzalo, “Iglesia e Imperio como sistemas de dominación. Confrontaciones y compromisos”, en FERNÁNDEZ UBIÑA, José, QUIROGA PUERTAS, Alberto J. y UBRIC RABANEDA, Purificación (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Publicaciones Universidad de Granada, Granada 2015, 33-4.

desideratum chocaba con la propia teoría política del emperador³⁴, heredera del esquema clásico, que inauguró Constantino, aunque venía trazándose desde tiempos de Augusto: dado que el cristianismo había sido incluido y reconocido como culto del Imperio Romano por las autoridades, Constantino se proclamó *Pontifex Maximus* de esta religión, como lo era de todas las demás, y por tanto tenía la máxima autoridad y capacidad de administración –con esta facultad podía, por ejemplo, convocar concilios ecuménicos–, de tal manera que el emperador era una suerte de “obispo de todos, designado por Dios”, el decimotercer apóstol, lo que Constancio II resumió bajo el epíteto *episcopus episcoporum*³⁵.

Esta capacidad de influir en los asuntos de la Iglesia provocó, después de los años de gobierno de Constantino, no pocas disputas entre ambos poderes. En general, los obispos aceptaron las decisiones de la autoridad imperial siempre que no afectaran a cuestiones doctrinales, o entendidas así por ellos³⁶, pero debe tenerse en cuenta que los cuarenta y tres años que van desde la muerte de Constantino (337) al edicto de Tesalónica (380) fueron de hegemonía mayormente arriana, especialmente en Oriente, en cuanto a las directrices políticas y doctrinales se refiere, pues los emperadores se acercaron a esta doctrina herética. Fueron tiempos muy convulsos para los obispos, particularmente como es lógico para los de Occidente, que se resistieron a admitir cualquier disposición que emanara de esa autoridad herética. En este contexto se inserta el caso de Osio de Córdoba y de Potamio de Lisboa, el primero forzado al exilio y obligado a comulgar con el arrianismo, el segundo aceptando de buen grado la situación imperante del arrianismo. La oposición a la autoridad imperial y en muchas ocasiones las intrigas cortesanas de los propios obispos provocaron numerosas deposiciones, exilios y destierros, que evidencian, por otro lado, la constante necesidad de los emperadores de hacer valer su au-

³⁴ GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, “Claves de aproximación a la figura del *Christianus Princeps* en la teología política tardoantigua”, en CABRERO PIQUERO, Javier y MONTECCHIO, Luca (eds.), *Sacrum Nexum. Alianzas entre el poder político y la religión en el mundo romano* (=Thema Mundi 7), Signifer, Madrid-Salamanca 2015, 229-238.

³⁵ FEAR, Andrew, “Emperadores y reyes herejes: el arrianismo como sistema de dominación política”, en FERNÁNDEZ UBIÑA, José, QUIROGA PUERTAS, Alberto J. y UBRIC RABANEDA, Purificación (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Publicaciones Universidad de Granada, Granada 2015, 45.

³⁶ VALLEJO GIRVÉS, “El obispo”, 302-3.

toridad sobre la jerarquía eclesiástica³⁷. Desde el siglo V y ante la débil situación imperial en Occidente, la Iglesia defendió con vehemencia su independencia en sus asuntos internos, frente a la actitud intervencionista del emperador que continuó siendo mayor en Oriente.

Cabe señalar, no obstante, que el arrianismo permitió reforzar la posición del emperador frente a la Iglesia: si Cristo era segundo en escala divina, el valor de la sucesión apostólica disminuía, y con ella la del estatus del episcopado. Por el contrario, puesto que el emperador estaba estrechamente vinculado a Dios como su elegido³⁸, como un hijo suyo, pero menos poderoso, los obispos debían someterse a su voluntad. Este esquema que planteó Constancio II, siguiendo de cerca a su padre, se resumía en que la jerarquía en el mundo eterno era Dios, como Padre, superior a Cristo, como Hijo, en tanto que en el mundo terrenal la jerarquía se traducía en que el Emperador, como Padre, era superior a la Iglesia, como Hija. Estos argumentos hacían todavía más difícil que los obispos pronicenos aceptasen la voluntad imperial³⁹. Queda en evidencia que la Iglesia era un útil instrumento para el emperador por medio del cual podía controlar a una sociedad cada vez más cristianizada y, a su vez, la institución eclesiástica necesitaba del emperador para prosperar económicamente y reforzar sus cotas de poder político.

En general, para resolver las disputas internas que surgían en el seno del cristianismo y que perjudicaban enormemente la paz social del Imperio y la política de unificación, los emperadores se sirvieron de los concilios. Convocados y presididos por ellos, en la práctica, se trataban de asambleas legislativas sobre temas disciplinares y doctrinales, donde los obispos de las ciudades más importantes acudían para tratar de llegar a un consenso que después se transmitía a las demás sedes episcopales. De hecho, los procedimientos legales eran muy similares a los de las sesiones del Senado o las curias municipales⁴⁰: *contrahere* (convocatoria), *sententia* (expresión de la opinión de todos los asistentes), *liber sententiarum in senatu dictarum* (redacción del acta formal), *prebyterium* (comisión de pres-

³⁷ *Ibid.* 305-6.

³⁸ EUSEBIO *Vit. Const.* 1, 24.

³⁹ FEAR, "Emperadores y reyes", 47.

⁴⁰ Esta información se ha podido deducir a partir de una carta de Cornelio a Cipriano de Cartago, conservada en la correspondencia epistolar de éste (*Ep.* 49).

bíteros presidida por un obispo) o la *firmato consilio* (toma de decisión de la comisión)⁴¹. Este último punto es el que se nos ha transmitido en las actas de los concilios como puede comprobarse en el Concilio de *Caesaraugusta* del 379 cuando el obispo *Lucius* procede a leer las decisiones tomadas⁴².

II. Teoría y praxis del episcopado hispano

1. El patronato de la *civitas*

Dada la extracción social de los obispos, no es de extrañar que comenzaran a desempeñar un papel activo en el marco de la *civitas*, tal como lo hacían las élites urbanas⁴³. Sinesio de Cirene señalaba ya la responsabilidad del hombre religioso para con su comunidad, poniéndose al servicio del bien común de la ciudad y actuando, en efecto, como un patrón con sus clientes ante las autoridades políticas superiores⁴⁴. Sin embargo, la función litúrgica y caritativa que dirigía el obispo, amén de su poder económico, le permitía diferenciarse de las simples magistraturas civiles y otorgar a su figura una mayor dimensión social que le garantizaba un mayor acogimiento en el seno de la plebe al convertirse en un participante activo en los asuntos cotidianos de la *civitas*⁴⁵.

Las fuentes epigráficas testimonian la participación de algunos obispos en el patrocinio de construcciones públicas en distintas ciudades de Hispania. Una inscripción⁴⁶ procedente de *Emerita Augusta*, conmemo-

⁴¹ ACERBI, Silvia, “El obispo y los concilios”, en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 55.

⁴² *Concilium Caesaraugustanum* pp. 16.

⁴³ Cf. UBRIC RABANEDA, Purificación, “El obispo y la actividad edilicia”, en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 289-300.

⁴⁴ SINESIO. *Ep.* 121.

⁴⁵ CASTELLANOS GARCÍA, Santiago, “El obispo como líder ciudadano”, en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 104.

⁴⁶ ICERV 363; RAMÍREZ SÁDABA, J. Luis y MATEOS CRUZ, Pedro, “Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida”, *Cuadernos emeritenses* 16 (2000) 41-44: *Solberat antiquas*

raba, con gran alabanza, la reconstrucción del puente y las murallas de la ciudad gracias a la intervención del obispo de la *civitas*, *Zeno*, quien propició el favor del rey *Euricus* para la realización de la obra a través de su enviado, el *dux Salla*⁴⁷. Estos obispos eran, pues, los artífices del esplendor que lucía la ciudad en aquellos tiempos convulsos⁴⁸. Puede destacarse igualmente la actividad constructiva por la que es ensalzado el obispo *Ioannes* de *Tarraco* en su epitafio⁴⁹.

Esta actividad no sólo se circunscribía a los edificios públicos, ya que igual importancia adquirieron las construcciones religiosas⁵⁰ ante la cristianización de la *civitas*, para lo cual se reaprovecharon en varias ocasiones los espacios que otrora ocuparan los templos “paganos”, o bien se reutilizaron sus materiales⁵¹. Pero para estos siglos de la tardoantigüedad, más genuinas fueron las construcciones destinadas al culto de los mártires o de los santos, siempre por iniciativa del obispo, como ocurre con el *marty-*

moles ruinosa vetustas, / lapsum et senio ruptum pendebat opus / perdiderat husum suspensa via p(er) amnem / et liberum pontis casus negabat iter. / Nunc tempore potentis Getarum Ervigii regis, / quo deditas sibi precepit excoli terras, / studuit magnanimus factis extendere n(o)m(e)n, / veterum et titulis addit Salla suum. / Nam postquam eximiis nobabit moenib(us) urbem, /¹⁰ hoc magis miraculum patrare non destitit. / Construxit arcus, penitus fundabit in undis / et mirum auctoris imitans vicit opus / nec non et patrie tantum cr<e>are munimen / sumi sacerdotis Zenonis suasit amor. /¹⁵ Urbs Augusta felix mansura p(er) s(e)c(u)la longa / nobate studio ducis et pontificis. Era DXXI.

⁴⁷ HIDACIO. *Cont.* 1180. Recientemente, Javier Arce (“La inscripción del puente de *Emerita* (483 d.C.) y el dominio de la Península Ibérica en época del rey visigodo Eurico”, *Anas* 19-20 (2006-2007), 43-48), a partir de una nueva traducción, ha desechado esta interpretación tradicional, considerando que *Salla* actuaba movido por motivos particulares y tratando de vincularse con los individuos que habían reparado el puente previamente; siendo la referencia de *Euricus*, una mera referencia cronológica. En este sentido, también considera J. Arce que es claro que el impulsor de la obra y la redacción de la inscripción fue claramente el obispo Zenón.

⁴⁸ UBRIC RABANEDA, Purificación, *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, Publicaciones Universidad de Granada, Granada 2004, 89.

⁴⁹ ICERV 277; VIVES, José, “La necrópolis romano-cristiana de Tarragona”, *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques* 13 (1937), 47-60.

⁵⁰ Cf. SALES CARBONELL, Jordina, *Las Construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la antigüedad tardía: topografía, arqueología e historia*, Publicaciones Universidad de Barcelona, Barcelona 2012.

⁵¹ LÓPEZ QUIROGA, Jorge y MARTÍNEZ TEJERA, Artemio M., “El destino de los templos paganos en *Hispania* durante la Antigüedad Tardía”, *Archivo Español de Arqueología* 79 (2006) 133-38.

ria de *Complutum* dedicado a *Iustus* y *Pastor*, ordenado construir por *As-turius*, obispo de *Toletum*, a principios del siglo V, tras descubrir en ese lugar el sepulcro de esos mártires⁵²; de hecho, la única noticia de estos mártires proviene de la epigrafía, en este caso de una inscripción visigoda⁵³.

Dentro de la variada actividad edilicia civil, destaca el caso de *Eusebius*, obispo de *Tarraco* hacia el 614/620, aficionado a las representaciones teatrales⁵⁴ que seguramente debía financiar en parte él mismo, lo que le valió el reproche del rey visigodo Sisebuto por tratarse de un tipo de espectáculo propiamente romano, es decir, “pagano”⁵⁵.

Un fenómeno igualmente trascendente en este sentido es el de la perpetuación de familias en los cargos eclesiásticos. En Hispania, disponemos de cuatro testimonios en las fuentes. Por orden cronológico, la referencia de Prudencio en su *Peristephanon*⁵⁶, en el himno a los mártires de *Caesaraugusta*, a la prestigiosa familia de los *Valerii*. Un *Valerius*, obispo de *Caesaraugusta*, nombró diácono a *Vincentius*, y este mismo, según se deduce, aparece después como firmante del *Concilium Iliberritanum*⁵⁷ y a finales del IV vuelve a aparecer otro *Valerius*, en este caso, suscribiendo el *Concilium Caesaragustanum* (379)⁵⁸. Un caso similar es el de los *Sabini* en *Hispalis*, conocidos igualmente por las actas de las santas *Iusta* y *Rufina* (303-304), donde un *Sabinus* ocupa el episcopado⁵⁹, siendo el mismo que firma en el *Concilium Iliberritanum*⁶⁰. La siguiente noticia de que un *Sabinus* ocupa la sede hispalense es en el momento de su expulsión por una facción rival hacia el 440 que transmite Hidacio⁶¹. Casos más explícitos

⁵² CASTELLANOS GARCÍA, Santiago, “Culto de los santos y «unanimitas» social en Hispania (siglos IV-VII)”, en ALONSO ÁVILA, Á. et alii (coords.), *Estudios de Historia Antigua. Homenaje al profesor Montenegro*, Pórtico, Valladolid 1999, 750-1.

⁵³ ICERV 304.

⁵⁴ JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. Antonio, “El obispo y los espectáculos”, en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 199.

⁵⁵ SISEBUTO *Ep.* 6.

⁵⁶ PRUDENCIO *Perist.* 4, 69-81 [T-A8].

⁵⁷ MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo y RODRÍGUEZ, Félix, *La colección canónica hispana. IV. Concilios galos, concilios hispanos. Primera parte*, CSIC, Madrid 1984, 240.

⁵⁸ *Conc. Caesar.* pp. 16.

⁵⁹ *Acta Iustae et Rufinae*, 7, 12.

⁶⁰ MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo y RODRÍGUEZ, Félix, *La colección*, 239.

⁶¹ HIDACIO *Cont.* 580.

son los de *Symposius* de *Asturica* que cede a su hijo *Dictinius* la cátedra episcopal (fines del IV)⁶², o la sucesión de *Nundiarius* de *Barcino* por *Ireneus* en el 465, según parece hijo suyo, lo que soliviantó al papa Hilario⁶³. Estas dinastías episcopales rompían claramente con las disposiciones que desde Nicea (325) pretendían fijar la forma de elección de los obispos y demás cargos eclesiásticos, pero en muchos casos parece que la plebe determinaba esta situación al preferir esa continuidad dinástica⁶⁴.

2. Obispos mártires y santos

Uno de los efectos inmediatos que originaron las persecuciones de fines del siglo III y principios del siglo IV, fue la aparición de la figura de los mártires⁶⁵, aquellos ajusticiados y sentenciados a muerte por las autoridades romanas que se negaban a rendir culto a los dioses romanos y al emperador, manteniéndose firmes en su fe cristiana⁶⁶. Como bien sabemos, una parte importante de estos mártires pertenecían al clero, presbíteros y obispos.

En Hispania, uno de los primeros testimonios proviene de las actas de los mártires *Fructuosus*, *Augurius* y *Eulogius*, sentenciados a muerte en el 259 a raíz de los edictos de Valeriano (257-258). El acta relata cómo el obispo de *Tarraco*, *Fructuosus*, y dos de sus diáconos, *Augurius* y *Eulogius*, son llamados ante el cónsul *Emilianus* que los somete a un interrogatorio en el que *Fructuosus* se muestra sereno y en paz, defendiendo su creencia en el único Dios verdadero. Los tres son quemados vivos en el anfiteatro de la ciudad. Una vez consumidas las llamas, los fieles recogieron las cenizas –*reliquiae*– y las dispusieron en una urna para ser deposi-

⁶² *Actae Concilii Toletani*, pp. 30.

⁶³ HILARIO *Ep.* 14-17.

⁶⁴ TEJA, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid 1999, 140-3.

⁶⁵ Cf. GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, CSIC, Madrid 1966.

⁶⁶ FRENCH, William H. C., “El fracaso de las persecuciones en el Imperio Romano”, en FINLEY, Moses I. (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Akal, Madrid 1981, 289-314; MATEO DONET, M^a Amparo, *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio Romano*, Publicaciones del CEPOAT, Murcia 2016; STE CROIX, Geoffrey E. M. de, “¿Por qué fueron perseguidos los cristianos?”, en FINLEY, Moses I. (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Akal, Madrid 1981, 233-273.

tadas en un altar de oración. Tres cuestiones deben llamarnos la atención: por un lado, la actitud de *Fructuosus* de calma y serenidad ante lo inevitable y la firmeza en sus convicciones, elementos que caracterizarán al prototipo de lo que se denominará *vir Dei*; por otro, la actitud también serena de las autoridades que se limitan a seguir el interrogatorio marcado por las directrices imperiales, pero sin poner mayor interés en ello y, finalmente, la actitud del pueblo y de los soldados que custodian a los mártires, los cuales se muestran afligidos por la muerte de los clérigos. Resulta muy significativa la actitud de los fieles cristianos, que muestran abiertamente su fe, como la de los “paganos”, los cuales no proclaman la más mínima animadversión⁶⁷. No obstante, este prototipo de mártir que presentan las actas proconsulares terminó con la última gran persecución, la de Diocleciano⁶⁸ (303-304).

Los obispos de los siglos IV y V no dudaron en apropiarse de esta figura tan prestigiosa y ligarla estrechamente a su condición episcopal bajo la forma del *vir sanctus*, tanto en vida como tras la muerte. Para lo cual se aseguraron de controlar la santificación y se hizo necesario fijar las bases para considerar a un obispo como santo. Uno de los principales inspiradores de esta asociación fue Juan Crisóstomo quien aseguraba que, al igual que los mártires eran imitadores de Cristo, los obispos debían serlo de los mártires llevando una vida virtuosa y moralmente intachable⁶⁹, lo que les proporcionaría la *fama sanctitatis* en el sentir de la comunidad. Ello, unido a un lugar de culto y una literatura que promocionaran esa santidad, permitirían elevar a un obispo a la condición de santo⁷⁰.

Gregorio de Elvira (320-323/293-400), padre de la Iglesia hispana, es uno de los primeros ejemplos de obispo-santo. En este caso, su condición de santidad se debe a la rotunda defensa que hace de la fe nicena en tiempos de Constancio II frente a Potamio de Lisboa y Osio de Córdoba. Por

⁶⁷ SOTOMAYOR, Manuel, “La Iglesia en la España romana”, en GARCÍA VILLOSLADA, R. (ed.), *Historia de la Iglesia en España 1. La Iglesia en la España romana y visigoda* (= BAC Maior 16), BAC, Madrid 1979, 7-399.

⁶⁸ Puede citarse al diácono *Vincentius* mártir de *Caesaragusuta*, que recoge Prudencio en su *Peristephanon* (5), como ejemplo de esta persecución.

⁶⁹ JUAN CRISÓSTOMO. *Sacerd.* 3, 4.

⁷⁰ CASTILLO MALDONADO, Pedro, “El *funus episcoporum* y la «santificación» del obispo”, en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 118.

ello fue elogiado por Jerónimo en *De viris illustribus*⁷¹ y ensalzado en el *Libellus precum*⁷², pero no deja de ser llamativo que los autores posteriores siempre lo mencionaron por esta faceta, pero nunca por sus escritos. Su santificación *de facto* se produce a finales del siglo IX cuando el benedictino Usuardo lo incluye en su martirologio como Gregorio de Granada⁷³.

Otros ejemplos de santidad en Hispania, ya en el siglo VII, son *Paulus Emeritensis* y *Aemilianus*. En estos casos, su *fama sanctitatis* se debe a su capacidad intercesora contra el mal, o lo que es lo mismo, su capacidad para realizar milagros. Sobre *Paulus Emeritensis*, según las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*⁷⁴, se dice que la enorme donación que recibió de un potentado aristócrata de la ciudad se debió a que pudo sanar a su esposa. *Aemilianus*⁷⁵, por su parte, fue recompensado por el *senator Honorius* con alimentos para los necesitados tras expulsar al demonio de su *domus*. Éstas, y otras fuentes, presentan a estos personajes santos siempre rodeadas de hombres de diferentes estratos sociales, unos, los *potentes*, buscaban la esperanza de la salvación eterna y otros, los *pauperes* y *multitudines*, la caridad. Esta *unanimitas* acaba en muchas ocasiones por vincular la comunidad a un santo y a su culto⁷⁶.

Para que se pudiera materializar ese culto resultaba indispensable la existencia de unas *reliquiae* del individuo, bien fueran los restos del propio obispo-santo, sus objetos personales (reliquias representativas) o las creadas al efecto para satisfacer la demanda de otras iglesias y de los fieles (reliquias de contacto). Este auge de las reliquias, que comenzó a finales del siglo IV, es precisamente lo que denuncia el presbítero de *Calagurris*, *Vigilantius*, que lo consideraba como una paganización del cristianismo por esa exaltada devoción a los restos de unos hombres muertos. *Vigilantius* logró un grupo importante de partidarios que incomodó a las altas es-

⁷¹ JERÓNIMO *Vir. Illus.* 23, 601-726, CV 938.

⁷² *Libellus Precum* XIII, 81-107.

⁷³ RODRÍGUEZ RATIA, Federico, "Gregorio de Elvira. Escritor, teólogo y defensor de la fe" en SALVADOR VENTURA, Francisco, CASTILLO MALDONADO, Pedro, UBRIC RABANEDA, Purificación y QUIROGA PUERTAS, Alberto J. (eds.), *Autoridad y autoridades de la iglesia antigua*, Publicaciones Universidad de Granada, Granada 2017, 210-14.

⁷⁴ *VSPE*, IV, 2, 14-16.

⁷⁵ BRAULIO *Vit.* XVII, 24-29.

⁷⁶ Castellanos García, Santiago, "Culto de los santos", 752-55.

feras de la Iglesia⁷⁷, interesada en el rentable negocio económico y el prestigio político que para la sede otorgaba la posesión de reliquias. Parece que la actitud de *Vigilantius* no triunfó y no se conoce otro testimonio similar hasta la reacción de *Serenus* de *Massalia*, a fines del siglo VI⁷⁸. En el fondo, este sector de la Iglesia parece que temía que la promoción de determinados lugares de culto asociados a determinadas reliquias podría provocar la división de la comunidad cristiana al propiciar una topografía religiosa privilegiada y excluir amplias regiones periféricas en favor de lugares como Jerusalén, Roma o Constantinopla, así como la proliferación de festividades martiriales en detrimento de la Pascua o la Natividad. Las comunidades de la Galia e Hispania serían las más perjudicadas, por lo que fueron las más críticas con el fenómeno de las reliquias⁷⁹.

3. Obispos y bárbaros. Una nueva alianza de poder

La respuesta de la jerarquía eclesiástica ante la llegada de los primeros contingentes bárbaros, a principios del siglo V, fue dispar y en ningún caso de apoyo, salvo a los godos por tratarse de federados del Imperio⁸⁰. Aunque se suponía que los obispos debían ser un ejemplo de firmeza para sus fieles, defendiéndolos y prestándoles asistencia espiritual, algunos prefirieron refugiarse en territorios más seguros. No hay acuerdo en interpretar si a este comportamiento responde el viaje de Orosio, presbítero de *Bracara Augusta*, a *Hippo Regius*, para entrevistarse con Agustín, pues los años en que realiza este periplo, 409-414, coinciden con la llegada de los suevos a la *Gallaecia*⁸¹. Caso contrario fue el de aquellos obispos que huyeron cuando se quedaron sin fieles pues éstos, o bien habían huido, o bien habían muerto en los saqueos⁸². Ciertamente la mayoría de los obispos

⁷⁷ *Vigilantius* no escapó de la mordaz crítica de Jerónimo en su *Contra Vigilantium*.

⁷⁸ MAYMÓ Y CAPDEVILA, Pere, "El obispo y las reliquias", en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 223-225.

⁷⁹ BROWN, Peter, *El culto a los santos*, Sígueme, Salamanca 2018, 77-87.

⁸⁰ HIDACIO *Cont.* 605; 825.

⁸¹ OROSIO *Hist.* 3, 6-7.

⁸² El principal testimonio de esto es la carta de Agustín (228) o el viaje de Toribio de Astorga a Siracusa (TORIBIO *Ep.* I-II).

permanecieron en sus sedes, reforzándose considerablemente en su papel cívico⁸³.

El ejemplo paradigmático de Hispania en este siglo es el obispo de *Aquae Flaviae*, Hidacio, que siempre se mostró un firme defensor de Roma y del emperador como representantes del orden y garantes de la unidad de la Iglesia, lo que le llevó a interpretar la llegada de los bárbaros en un tono apocalíptico⁸⁴. Esta firme convicción explica su actividad para ayudar al Imperio a recuperar el control sobre la provincia hispana. Tras ser elegido obispo en el 431 y rotos los acuerdos con los suevos, dirigió una embajada ante Aecio para solicitar ayuda militar⁸⁵. Fruto de ese encuentro fue su regreso con el *comes Censorius* y un acuerdo en el 433 con los suevos⁸⁶.

Una vez derrumbado el Imperio como entidad política, los dirigentes bárbaros quedaron como nuevos soberanos del territorio y la Iglesia no dudó, ahora, en apoyar y atraerse a los nuevos gobernantes para mantener sus privilegios, en tanto que aquellos veían en la Iglesia un medio de control social y político de sus nuevas posesiones. Ambos caminos acabaron desembocando en la conversión de toda la población hispana a la religión mayoritaria, el catolicismo, brindando a los nuevos gobernantes una estructura de dominación estable⁸⁷.

Martín de Braga es el ejemplo perfecto de esta alianza entre los bárbaros y los obispos. Nacido en *Pannonia*, llega a la *Gallaecia* sueva hacia el 550⁸⁸ y enseguida gozó de gran prestigio entre las autoridades suevas, ejerciendo de consejero de los monarcas Theodomiro (*ca.* 561-70) y Miro

⁸³ Entre sus actuaciones se incluyen los intentos de rescate de prisioneros o el traslado de la comunidad a lugares fortificados (HYD. *Cont.* 440).

⁸⁴ HYD. *Cont.* 220-235.

⁸⁵ HYD. *Cont.* 455-465.

⁸⁶ UBRIC RABANEDA, Purificación, "Obispos y bárbaros en la Hispania del siglo V", en CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S. y ALONSO ÁVILA, Á. (coords. y eds.), *Scripta Antiqua. In honorem Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*, Pórtico, Valladolid 2002, 789-790.

⁸⁷ UBRIC RABANEDA, Purificación, "Forjando una alianza para la dominación. Obispos y bárbaros en el Occidente tardoantiguo", en FERNÁNDEZ UBIÑA, José, QUIROGA PUERTAS, Alberto J. y UBRIC RABANEDA, Purificación (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Publicaciones Universidad de Granada, Granada 2015, 163-67.

⁸⁸ ISIDORO *Vir. Illus.* 22.

(570-583). Abad y obispo de *Dumnius* y posteriormente metropolitano de *Bracara*, se le atribuye la conversión de los suevos al catolicismo⁸⁹ y la reorganización de la Iglesia galaica, dotando al reino suevo de una administración basada en la de las instituciones eclesiásticas. Igualmente, intervino en los *Concilia* I (561) y II (572) *Bracarensis*⁹⁰.

En el siglo VII, plenamente asentado el Reino Visigodo de Toledo, destaca Isidoro de Sevilla como obispo influyente del ámbito regio godo, desde que accede a su sede en el 600/601 hasta su muerte en el año 636, gracias al papel desempeñado décadas atrás por su hermano Leandro⁹¹. Entre sus actividades destacan hacer de Toledo la sede metropolitana de la provincia *Carthaginense* y ser el ideólogo de un modelo político que asegurase la pacífica sucesión de los monarcas godos, expuesto en el *Concilium* IV de *Toletum* (633)⁹². Mantuvo igualmente una estrecha relación con el rey Sisebuta criticando, incluso, su política de conversión forzosa de los judíos que el rey había decretado⁹³.

4. Conflictos sociales⁹⁴

A partir del reconocimiento del cristianismo y de la institución eclesiástica por Constantino, la Iglesia obtuvo, por las disposiciones de Nicea

⁸⁹ ISIDORO. *Hist.* 91.

⁹⁰ CASTILLO MALDONADO, Pedro, "Martín de Braga. Doctor de la Hispania sueva", en SALVADOR VENTURA, Francisco, CASTILLO MALDONADO, Pedro, UBRIC RABANEDA, Purificación y QUIROGA PUERTAS, Alberto J. (eds.), *Autoridad y autoridades de la iglesia antigua*, Publicaciones Universidad de Granada, Granada 2017, 477-80.

⁹¹ BRAULIO *Ren.* 1-10.

⁹² *Concilium Toletanum* c. 75.

⁹³ ISIDORO *Hist.* 60. CASTELLANOS GARCÍA, Santiago, "Isidoro de Sevilla. Obispo y política en el reino godo de Hispania", en SALVADOR VENTURA, Francisco, CASTILLO MALDONADO, Pedro, UBRIC RABANEDA, Purificación y QUIROGA PUERTAS, Alberto J. (eds.), *Autoridad y autoridades de la iglesia antigua*, Publicaciones Universidad de Granada, Granada 2017, 522-52.

⁹⁴ Cabría mencionar en este apartado, aunque no podamos analizarlo en detalle, la relevancia que supuso el movimiento priscilianista en tanto que pasó de ser un conflicto político en el seno de la jerarquía eclesiástica a uno de signo social, no sólo en Hispania sino también en la Galia e Italia, en un momento complicado cuando Magno Máximo usurpó el poder al emperador Graciano en Occidente, dando paso a un enfrentamiento militar con Valentiano II y Teodosio, éste último muy estrechamente ligado a las familias nobles de Hispania, entre las que se encontraba el propio Prisciliano. Precisamente ha sido

y demás concilios del siglo IV, todos los medios legislativos y judiciales para perseguir y convertir los demás credos del Imperio, lo cual desembocó en conflictos sociales, cuyos protagonistas fueron los judíos⁹⁵ y en menor medida los paganos.

Desde principios del siglo IV, la Iglesia sancionó la rigurosa separación entre los judíos y los cristianos promoviendo la animadversión entre ambos⁹⁶. De nuevo, es el *Concilium Iliberritanum* el que proporciona algunos testimonios legislativos al respecto, como la prohibición del matrimonio entre *virgines* cristianas y varones judíos⁹⁷ o las comidas conjuntas entre cristianos y judíos⁹⁸. Estas sanciones perduraron largamente en el tiempo, pues aún se reafirmaron en los siglos VI y VII. La preocupación de las autoridades se debía al riesgo de judaización al que podrían verse arrastrados los cristianos influenciados por algunas prácticas religiosas como el *Sabbat*. Además, los dirigentes de las sinagogas gozaban de cierto prestigio social y eran frecuentes los contactos entre ambas comunidades, temiendo las autoridades eclesiásticas que pudieran producirse conver-

uno de los temas que más interés, desde antiguo, ha despertado entre los historiadores para lo que pueden consultarse algunos trabajos esenciales como los que se citan a continuación: Cf. MONTENEGRO DUQUE, Ángel, “Los problemas jerárquicos del cristianismo hispano durante el siglo IV y las raíces del Priscilianismo”, en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (hom.), *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, I, Buenos Aires 1983, 223-240; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, *Religiones en la España Antigua*, Madrid 1991, 373-442; VILELLA MASANA, Josep, “Priscilianismo galaico y política antipriscilianista durante el siglo V”, en *Antiquité tardive: revue internationale d’histoire et d’archéologie* 5 (1997) 177-185; VILELLA MASANA, Josep, “*Mala temporis nostri*. La actuación de León Magno y Toribio de Astorga en contra del maniqueísmo-priscilianismo hispano”, en *Helmantica* 175 (2007) 7-65; o los trabajos recientes de FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier, *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, Gijón 2007; NÚÑEZ GARCÍA, Olivares, *Prisciliano, priscilianismos y competencia religiosa en la antigüedad: Del ideal evangélico a la herejía galaica* (=Anejos de Veleia. Serie minor, 29), Vitoria 2012; y PIAY AUGUSTO, Diego, *Prisciliano. Vida y muerte de un disidente en el amanecer del Imperio cristiano*, Gijón 2019.

⁹⁵ Para una visión de conjunto: GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, “Judíos sin sinagoga en la Hispania tardorromana y visigoda”, en GONZÁLEZ SALINERO, Raúl (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda* (=Thema Mundi 5), Signifer, Madrid-Salamanca 2013, 193-219.

⁹⁶ Un retrato sobre los judíos lo encontramos en PRUDENCIO *Apoth.* 325-550.

⁹⁷ *Conc. Iliber.*, c. 16.

⁹⁸ *Conc. Iliber.*, c. 50.

siones⁹⁹. Este temor es el que está detrás de los acontecimientos del 418 que Severo de Menorca relata en su carta encíclica. Previamente al hecho, Severo, había aleccionado a sus fieles contra los judíos creando un clima cada vez de mayor enfrentamiento. Mientras que se estaba produciendo un debate público entre Severo y el doctor de la ley judía, Teodoro, llegan las reliquias del mártir *Stefanus* que enaltecieron las almas cristianas, según Severo¹⁰⁰. En este enrarecido ambiente, el supuesto ataque de unos judíos hace que la muchedumbre cristiana se lanzase contra la sinagoga, destruyéndola¹⁰¹, lo que provocó la posterior conversión de los judíos, incluido el propio Teodoro¹⁰².

La situación no mejoró con los visigodos. Desde la *Lex Romana Visigothorum* o *Breviarium* de Alarico II (484-507), se impide a los judíos el acceso a los cargos públicos y militares, se prohíbe la conversión de cristianos al judaísmo y la construcción de nuevas sinagogas, entre otras disposiciones¹⁰³. Tras la conversión al catolicismo en 589, esta política antijudía continuó con mayor severidad si cabe. Sisebuto decretó una conversión forzosa¹⁰⁴ y los doctores de la Iglesia, como Isidoro, escribían contra la influencia de los judaizantes, considerados, a decir de Julián de Toledo: *Horum membrorum evitandam putredinem*¹⁰⁵. Esta represiva política, que pretendía lograr la unidad del reino en torno a la fe católica, provocó la aparición de un nuevo problema que nunca llegó a resolverse: el surgimiento del criptojudasmo y la consecuente desconfianza y discriminación hacia los conversos.

Finalmente, cabe destacar un relevante hecho que sólo ha podido documentarse en Hispania: la intervención de un obispo en un levantamiento rebelde. Hidacio, la única fuente al respecto relata, escuetamente, los hechos¹⁰⁶: en julio de 449 se produjo una revuelta bagauda en la *Tarraco-*

⁹⁹ SEVERO *Ep.* 8.

¹⁰⁰ SEV. *Ep.* 3.

¹⁰¹ SEV. *Ep.* 12.

¹⁰² SEV. *Ep.* 15. GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, "El obispo y los judíos", en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 182; SOTOMAYOR, "La Iglesia", 355-64.

¹⁰³ *Lex Romana Visigothorum*, *CTh* XVI, 2-4, pp. 230-233.

¹⁰⁴ ISIDORO *Hist.* 60.

¹⁰⁵ JULIÁN *Com. Praef.* 1-25.

¹⁰⁶ HIDACIO *Cont.* 665.

nense, liderada por el desconocido *Basilus*. Los sublevados, tras aniquilar a los “federados”¹⁰⁷, irrumpieron en la iglesia de *Turiaso* y dieron muerte también a su obispo *Leo* que había tratado de ejercer de intermediario entre los federados y la *bagaudia*. Esto evidencia la autoridad local del obispo en materia diplomática y la relación de éste con grupos godos federados que, a modo de guarnición, debían de estar defendiendo algunas ciudades hispanas, como se ha sugerido recientemente¹⁰⁸.

CONCLUSIONES

En las décadas que transcurren entre finales del siglo III y finales del siglo VII, emerge la figura del obispo que paulatinamente se va configurando como máximo representante del cristianismo a la vez que se reviste de una importante autoridad en Hispania. Desde los orígenes de las primeras comunidades cristianas hispanas, conocidas a través de Cipriano y el *Concilium Iliberritanum*, los obispos aparecen ya como cabezas visibles de sus comunidades adquiriendo cada vez una mayor relevancia. Los obispos formaban parte indisoluble de la sociedad y en consecuencia fueron llenando la vida pública y privada con su presencia.

Osio de Córdoba es un prematuro ejemplo de hasta dónde podía llegar un obispo imbricándose en las estructuras imperiales, vinculándose con la misma corte imperial, lo que inevitablemente atrajo la atención de los emperadores que entendieron las virtudes y peligros que encerraba la palabra de un obispo que ejercía una poderosa influencia en la población. El episcopado logró hacerse ver como el único interlocutor posible entre la Iglesia y el Estado por lo que los emperadores, interesados en que fuesen unos firmes aliados, llegaron a beneficiarles en todo lo posible; fenómeno que les colocó en una aventajada posición legal y jurídica en el

¹⁰⁷ La versión de ISIDORO (*Hist.* 87) señala *cum auxilio Gothorum*, en vez de *cum Basilio aderant*, lo que ha suscitado el debate sobre si esos *foederatos*, los godos, apoyaban o no a la *bagaudia* (ARCE, Javier, *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 d.C.)*, Marcial Pons, Madrid 2005, 161).

¹⁰⁸ BRAVO CASTAÑEDA, Gonzalo, “El obispo y los conflictos sociales”, en ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar y TORRES, Juana (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid 2016, 77-79.

Imperio. Los obispos formaban por tanto parte indisoluble de la estabilidad del Imperio, tan ansiadamente buscada por los emperadores.

Su patrocinio cívico se evidencia en su actividad evergética como impulsores de construcciones públicas *ex novo* o restauraciones de monumentos, asumiendo para ello las funciones de los magistrados públicos, conmemorado en inscripciones tales como la de *Emerita Augusta* donde el obispo *Zenon* propicia la reconstrucción del puente y las murallas de la ciudad. Esta faceta fue aprovechada para introducir en las urbes o en sus alrededores los nuevos edificios cristianos llamados a centrar la vida pública de los ciudadanos de la *civitas*, como en el caso de los *martyria* como el de *Complutum* dedicado a *Iustus y Pastor*. Los recursos económicos del episcopado hispano fueron en aumento con el favor imperial y las élites tanto en el aspecto de la riqueza de la Iglesia como, especialmente, el patrimonio personal de los obispos, lo que les permitía favorecer y atraerse a la sociedad por medio de la caridad y del evergetismo en general. El poder económico de la Iglesia a todas luces procedía de la capacidad de recaudación de su obispo que asumía como propio ese patrimonio, lo que llevó a un intenso debate sin solución alguna en la práctica.

El patronazgo sobre las ciudades les permitió establecer auténticas dinastías episcopales que se perpetuaban en las sedes a veces por siglos, como los *Valerii* de *Caesaraugusta* que participaron en varios concilios a lo largo del siglo IV o los *Sabini* de *Hispalis* que de no ser por la acción de los vándalos no hubieran sido expulsados de su sede. Se creaban así auténticos feudos de poder hereditarios, como en el caso de la sucesión de *Numerius*, obispo de *Barcino*, por su hijo *Ireneus y Symposius* y su hijo *Dictinius* en *Asturica*.

Este crucial hecho demuestra cómo de afianzado estaba el episcopado en las estructuras político-administrativas romanas, usadas como medio para impulsar su poder y sustituir a los curiales en sus funciones de magistrados. El resultado fue que el episcopado se convirtió en un codiciado puesto para las élites de la sociedad, adquiriendo con ello una dimensión política sin precedentes, desde que se afianzara institucionalmente como cúspide de la jerarquía eclesiástica y líder de la comunidad cristiana primero y la sociedad romana después, por su gran *auctoritas* y *potestas*.

Su papel como creadores de un culto específicamente cristiano, el culto a los mártires y a los propios obispos santificados, tiene sus inicios con *Fructuosus*, obispo mártir de *Tarraco*, que no renunció a su fe a pesar

de que le aguardaba la muerte al oponerse al edicto imperial y Gregorio de Elvira, que alcanzaban esa condición por sus obras y por la defensa de la verdadera fe. Para que pudiera consolidarse el culto de los obispos que iban engrosando la lista de los *viri sancti*, era necesario establecer un lugar de culto y unas *reliquiae* creadas a tal efecto. La popularidad que alcanzaron las reliquias hizo incluso que un sector de la Iglesia, encabezado por *Vigilantius*, presbítero de *Calagurris*, se opusiera a este modelo de culto que podía asociarse sin demasiada dificultad con prácticas culturales “paganas”. El debate no trascendió y este modelo particular de culto logró perdurar hasta nuestros días.

La autoridad de un obispo fue pasando a ser incuestionable. Animados por este hecho, instigaron conflictos contra aquellos grupos que iban en contra de sus intereses, los judíos especialmente que, como en el caso relatado por Severo de Menorca, fueron obligados a convertirse forzosamente en varios momentos desde el siglo IV. En ocasiones también, enfrentándose a los movimientos de *bagaudas* como el excepcional y singular caso de León de *Turiaso* que no dudó en defender a su comunidad de los rebeldes. El hecho de que un sector del cristianismo hispano, los priscilianistas, pudiera intentar minar las bases de su poder al cuestionar su legitimidad fue motivo suficiente para dar comienzo a un atribulado enfrentamiento que involucró a las más altas autoridades civiles. Esto demuestra hasta qué punto los obispos hispanos podían influir en la esfera política del Imperio de Occidente haciendo intervenir a los propios emperadores.

Su vinculación con los nuevos gobernantes, los bárbaros, fue muy provechosa y oportuna, aunque en un primer momento se mostraron combativos hacia ellos, como Hidacio, y después, con objeto de seguir asentando su poder, les apoyaron en las tareas de gobierno como Martín de Braga que ayudó a la organización administrativa del reino suevo e Isidoro de Sevilla que colaboró en fortalecer las bases ideológicas del reino visigodo. En realidad, en la Hispania del siglo VI y VII la autoridad primera siguió siendo la Iglesia por medio de los obispos, lo único que había cambiado era la autoridad política superior que pasa de ser romana a ser visigoda, pero que necesariamente tiene que usar las estructuras preexistentes y eso incluía a la propia Iglesia y a sus obispos.

Por tanto, el establecimiento visigodo no cambió la posición de dominio que el episcopado tenía en Hispania, todo lo contrario, se volvió

más importante si cabe pues facilitaba el control social y político de los territorios y las ciudades que, de otra manera, no hubiera podido ser mantenido exclusivamente *manu militari*. Ello permitió que los obispos mantuviesen los privilegios heredados de la época anterior con una capacidad añadida para ejercer su influencia en la corte de los reyes visigodos y suevos.

El episcopado monárquico logró convertirse en una de las principales y más decisivas fuerzas de la Hispania tardoantigua, llegando a todos los ámbitos posibles de la sociedad romana tardoantigua como agentes, no ya religiosos, sino políticos y cívicos, desarrollando facetas múltiples y diversas y ayudando también a que el cristianismo y la propia institución de la Iglesia se instalara profundamente en la sociedad, marcando decisivamente el devenir histórico de Hispania con unas características propias y unas consecuencias a muy largo plazo.

Pablo VI transfigurado, zahorí de Dios y pontonero de la Iglesia: Ternura, clarividencia, tesón y diálogo al servicio de la fe, la unidad, la justicia y la paz

SANTIAGO DÍEZ BARROSO¹

RESUMEN: En esta charla me refiero a Pablo VI como transfigurado, zahorí de Dios, y pontonero de la Iglesia. Fue transfigurado, porque toda su vida la vivió en permanente transfiguración-configuración con Cristo Jesús. Zahorí, porque tuvo un carisma muy acentuado, para detectar los manantiales de la vida espiritual, pero también el de averiguar carencias como la sed y el hambre de justicia, de paz y de plenitud, y el de hacer propuestas sanadoras. Pontonero de la Iglesia por su actitud dialogal, por su capacidad para conciliar y para reconciliar. Desearía contagiaros de interés y afecto por Pablo VI, alguien que tiene mucho que decir y por decir, pero a quien por desentendimiento, desidia, o turbias maniobras, se le ha sometido a un impresentable ostracismo y dejado en dique seco.

PALABRAS CLAVE: Iglesia, Cristo, transfiguración, zahorí, pontonero, fe, justicia, unidad, paz.

ABSTRACT: In this talk I refer to Paul VI as transfigured, zahorí (waterfinder) of God, and Pontonero of the Church. He was transfigured, because all his life he lived in permanent transfiguration-configuration with Jesus Christ. Zahorí, because he had a very pronounced charisma, to detect the springs of the spiritual life, but also to find out deficiencies such as thirst and hunger

¹ El Director del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, que está en el origen de la presente charla (8 de abril de 2019), me sugirió, al final de la misma, que redactara mis notas de forma que pudieran ser publicadas en la Revista “*Estudio Agustiniiano*” Este es el resultado, que conserva muchos giros de su presentación oral.

for justice, peace and fulfillment, and to make healing proposals. Pontonero of the Church for his dialogic attitude, for his ability to reconcile and to reconcile. I would like to infect you with interest and affection for Paul VI, someone who has much to say and say, but who, due to misunderstanding, neglect, or murky maneuvers, has undergone an unrepresentable ostracism and left in dry dock.

KEYWORDS: Church, Christ, transfiguration, waterfinder, pontoon, faith, justice, unity, peace.

PRESENTACIÓN: “Sacaréis aguas con gozo de las fuentes de la salvación” (Is 12,3)

Buenas tardes. Las reflexiones, que comparto hoy aquí con vosotros, tienen tras de sí un trabajo de varios años. Comenzaron a gestarse con motivo del *L Aniversario* de la primera carta encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam suam*, publicada el 6 de agosto de 1964, fiesta de la Transfiguración del Señor². Un misterio muy querido, reverenciado y asumido por él, no solo coyunturalmente y de oficio sino porque lo interiorizó espléndidamente, como veremos.

En esta charla me refiero a él como “transfigurado”, “zahorí de Dios” y “pontonero de la Iglesia”: “transfigurado”, por la transformación configurante en la que alguien o algo se implica; “zahorí” remite a quien tiene el don del hallar veneros, manaderos y fuentes³; “pontonero” es el experto en manejar ingenios, para construir puentes, remolcar barcos al muelle o repararlos y para dragar cauces. Lo uno y lo otro fue Pablo VI en lo suyo.

² Han sido publicadas como artículos entre los años 2014-2018 en la Revista “*Estudio Agustiniiano*”, que edita el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, en el que impartí la conferencia y en el que he sido profesor de Cristología, Epistemología y Filosofía del Lenguaje.

³ El propio Camilo José Cela se vió como zahorí en un momento de su andadura literaria y así lo manifestó: “El *Lazarillo*, considerado en el conjunto de mi producción literaria, es un libro crítico.... Entendí necesario probar mis artes de zahorí en el bosquecillo umbrío de los clásicos, tan rico en caudalosos veneros de saludable agua clara, y abrí mi pozo al pie del árbol de Lázaro, viejo y buen amigo”. Así nos sucedió a Pablo VI con Dios y a mí con él.

Fue “transfigurado”, porque vivió cabalmente como el grano de trigo (Jn 12,24-26), porque toda su vida la vivió en permanente transfiguración-configuración con Cristo Jesús⁴, que fue para él, juntamente con María, el centro de su pro-existencia sacerdotal en el seno de la Iglesia para el mundo. También “zahorí de Dios”⁵, porque tuvo un carisma muy acentuado, para detectar los manantiales de la vida espiritual, los hontanares de Dios, que incesantemente fluyen como oferta de salvación integral y de lo mejor del hombre en el Dios-Hombre Jesús de Nazaret por las torrenceras de la historia y por los cauces recónditos del espíritu humano; pero también el de averiguar carencias como la sed y el hambre de justicia, de paz y de plenitud, y el de hacer propuestas sanadoras. Decía, por ejemplo, en el *Radiomensaje de la Navidad de 1963*: “Nuestro corazón no puede ignorar los grandes sufrimientos, las profundas aspiraciones, las dolorosas deficiencias que afectan amplios sectores de la sociedad o que conciernen a pueblos enteros (...) al preguntarse cuáles son hoy las grandes necesidades del mundo”. A Pablo VI, el papa del Concilio⁶, también me lo represento como hábil “pontonero de la Iglesia” por su actitud dialogal, por su capacidad para conciliar y para reconciliar, “experto en humanidad” y artesano del diálogo, un diálogo sin fronteras y multiversal, con todos para llegar a lo esencial, al “unum necessarium”. Diálogo a propósito de lo que para él era prioritario como la fe, la Iglesia, el ecumenismo, la justicia, la paz, los derechos humanos, las relaciones internacionales, la vida socioeconómica y cultural, las ciencias y el arte. Diálogo,

⁴ Como la de Pablo de Tarso (Gál 2,20).

⁵ En los años treinta, su admirado y estimado maestro Jacques Maritain se describía como zahorí. Dijo entonces: “¿Qué soy yo? me pregunto. ¿Un maestro? No lo creo; enseño por necesidad. ¿Un escritor? Tal vez. ¿Un filósofo? Espero que sí. Pero también una especie de romántico de la justicia, pronto a imaginar, en cada combate en que participo, que la justicia y la verdad tendrán su día entre los hombres. Y, tal vez, también algo así como un buscador de vertientes, que pega su oído a la tierra para escuchar el sonido escondido de las aguas y de sus germinaciones invisibles”. Como su maestro, Pablo VI también se quiso “zahorí”, auscultador de corrientes.

⁶ Dice Fernando Sebastián: “La importancia del Concilio y del pontificado de Pablo VI, que son tan grandes para la Iglesia universal, tuvieron y siguen teniendo todavía una importancia especial para la Iglesia española y para la vida de todos los españoles” (LABOA, J.M., *Pablo VI, España y el Concilio Vaticano II*, PPC. Madrid, 2017, 9). ‘Pablo VI y el Concilio’ (ibid,53-112).

concebido por él, como “un arte de comunicación espiritual”, practicado con respeto, clarividencia, tesón y dulzura⁷ con aura de misericordia.

Permitidme añadir que hay una serie de circunstancias, que hacen aconsejable ocuparnos de Pablo VI precisamente ahora: Su beatificación (2014); y su reciente canonización (2018)⁸; el aniversario del Concilio Vaticano II (1962-1965) y del Sínodo de los Obispos⁹, instaurado por él; la reciente conmemoración del L aniversario de la formalización de la Conferencia Episcopal Española (2016), a cuya reestructuración tanto contribuyó y cuyos estatutos firmó en 1966. Además, a Pablo VI le tenemos que estar agradecidos muy especialmente como españoles, porque fue quien otorgó el título de doctora de la Iglesia a santa Teresa de Jesús (1970) y quien canonizó a una serie de cristianos ejemplares de por aquí: a san Juan de Ávila (31.5.1970), patrono del clero diocesano; a santa María Soledad Torres Acosta (25.1.1970), fundadora de las Siervas de María Ministras de los enfermos; a santa Rafaela Porras Ayllón (23.1.1977), fundadora de las Esclavas del Sagrado Corazón. También contribuyó a poner al día nuestra Iglesia y a favorecer el proceso de democratización política con habilidad, tesón, respeto, sentido de la proporcionalidad y de la oportunidad. Siempre supo distinguir entre su casi visceral no-afección al régimen de Franco –como tampoco al fascismo en general– y su amor a España, tierra de místicos, misioneros y teólogos, como él recordaba siempre que tenía la oportunidad.

Por último, quisiera compartir con vosotros algo personal: Ocuparme de él me resulta gratificante, porque Pablo VI es, juntamente con Juan XXIII, el papa de mi formación al sacerdocio, de mi ordenación presbiteral y de los doce primeros años de mi trabajo pastoral. Además, recuerdo con cariño y nostalgia las sesiones de la “Cátedra Pablo VI” durante los años sesenta en Salamanca¹⁰. Sus estudios sobre el marxismo, la justicia,

⁷ Una dulzura (mitezza) muy similar a la de su amigo íntimo Aldo Moro, en cuya oración fúnebre calificó de “mite” y de “saggio” (13.5.1978).

⁸ Juntamente con monseñor Óscar Romero, nombrado por él obispo en 1970 y arzobispo en 1977, doctor honoris causa por la Universidad Católica de Lovaina el 2 de febrero de 1980, asesinado el 24 de marzo de 1980 a la 18.40h mientras celebraba la eucaristía. También fueron asesinados un grupo de jesuitas y de seglares.

⁹ PABLO VI, *Apostolica sollicitudo* (15.9.1965).

¹⁰ Marcelino Legido, Enrique Freijo, Alfonso Ortega, junto con otros autores asociados: Cirilo Flórez, José M^º Setién, Ricardo Alberdi, Rafael Belda, entre otros.

la paz, la libertad y las libertades eran novedosos, arriesgados y estimulantes, porque eran como un tragaluz, que apuntaba hacia la esperanza en medio de tanta noche y de tanto gris. Eligieron a Pablo VI por mentor, porque su persona y su obra les inspiraba para aspirar a una mayor humanidad, compromiso en el mundo y sentido de Iglesia.

Aunque los últimos días de Pablo VI fueron de abandono y de muchas pesadumbres, el tiempo nos lo está devolviendo con la riqueza de tantos matices como siempre tuvo su persona: tímido, tierno, dulce, discreto¹¹, evangélico, respetuoso, valiente¹², frágil¹³, austero, sobrio, sensible, reformador¹⁴, entrañable, lúcido, místico, hombre de fe, coherente, responsable¹⁵, dialogante, sufrido¹⁶, enigmático, modesto, humanísimo, generoso, abierto¹⁷, inteligente, indeciso¹⁸, humilde, prudente¹⁹, comprometido, pia-

¹¹ No era aparatoso ni teatral, no le gustaban las parafernalias del showman. Amaba la solemnidad de la liturgia pero al mismo tiempo le abrumaban las celebraciones pomposas y prefería el recogimiento de la intimidad. Buena prueba de ello fue la ceremonia de su coronación plagada de gestos (PABLO VI, *Homilía* 30.6.1963; LABOA, J.M.^a. *Historia de la Iglesia*, BAC, Madrid, 2002, 358-359).

¹² MC GREGOR-HASTIE, R., *Pope Paul VI*, London, 1964, 7. G. Adornato le ha descrito como ‘coraje de la modernidad’ en ADORNATO, G, *Pablo VI. El coraje de la modernidad*, S. Pablo, Madrid, 2010.

¹³ Un periodista anglosajón lo describía como ‘*a vase of crock among iron vases*’: una vasija de barro entre (dos) vasijas –Pío XII y Juan Pablo II– de acero. ¡Tierna fragilidad, la suya, incesantemente recreada por las manos del Alfarero! (Jer 18,4), como veremos más adelante.

¹⁴ Llevó a cabo muchas reformas valientes y significativas. Siempre en la línea de lo que postulaba en *Ecclesiam suam*.

¹⁵ Dice de él el cardenal F.König: ‘Je connaissais très bien Paul VI (...). Il connaissait parfaitement toutes les critiques qui s’élevaient contre lui, mais il agissait toujours en accord avec sa conscience’.

¹⁶ Cuenta el cardenal F.König que Pablo VI confiaba un día a una de sus personas próximas: “Cuando me voy a acostar, no pongo mi cabeza sobre un cojín de terciopelo sino sobre un zarzal de espinas” (l.c., 46).

¹⁷ LABOA, J.M.^a, *Historia de la Iglesia*, BAC, Madrid, 2002, 359.

¹⁸ En una ocasión dijo Pablo VI a monseñor Daniel Perezil, obispo auxiliar de París: “En ocasiones leo que me encuentran indeciso, inquieto, angustiado e inseguro entre influencias contrarias (...) Tal vez soy lento, pero sé lo que quiero. En definitiva, se trata de mi derecho a pensar”. ¿Indecisión o circunspección?

¹⁹ MACHI, P. *Paolo VI nella sua parola*, Morcelliana, Brescia, 2001, 103.

doso, amante de la paz y de lo bello²⁰, misionero²¹, solidario, bueno²², humanizador, justo, ecuménico²³, trabajador y, sobre todo, cristocéntrico²⁴, eclesial²⁵ y transfigurado. De su timidez temperamental, evidente pero controlada y vencida, nos habla el cardenal F.König: “il s’efforçait de masquer sa timidité par des propos parfois un peu brusques”²⁶. En el mismo sentido se expresa el cardenal Vicente Enrique y Tarancón: “Yo creo que Pablo VI no parecía lo que era. Parecía triste y no era triste. Lo que pasa es que tenía el pudor de manifestar su afectividad y su optimismo, y parecía pesimista. Era un agua soterrada; para mí está claro. Era afectuosísimo y era optimista, no pesimista. Pero tenía pudor. Quizá como intelectual puro que ve los defectos y ha de ser crítico”²⁷.

²⁰ J.Guitton habla de ‘Rayos de luz sobre cuestiones candentes: el amor, la violencia, la paz’, en GUITTON, J *Diálogos con Pablo VI*, Cristiandad, Madrid, 1967, 423-449). Instituye la Jornada Mundial por la paz, que se celebra por primera vez el 1.1.1968. Su sintonía con los artistas fue manifiesta, como veremos.

²¹ Alguien ha llamado a su exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* ‘la Carta Magna de la evangelización en los tiempos modernos’.

²² Nos parece abusivo el que se haya asignado en exclusiva a Juan XXIII el calificativo de ‘bueno’. Creemos que por ser ostensiblemente bonachón. Pablo VI era también bueno, pero de otro modo: pudorosamente recatado y con finura, una bondad tamizada por su “esprit de finesse”.

²³ Buena prueba de ello era la acogida que brindaba siempre a los no cristianos. Dice J.M^a Laboa que el ecumenismo “nos descubre una faceta entrañable” de Pablo VI.

²⁴ Aparece de modo claro en su *Discurso de Apertura de la Segunda Sesión*: “¡Cristo! Cristo, nuestro principio; Cristo nuestra vida y nuestro guía, nuestra esperanza y nuestro término” (DAS 11); “que no se cierna sobre esta reunión otra luz si no es Cristo (DAS 12)”. Un cristocentrismo, que H.De Lubac denomina “trinitario” y remite al capítulo 1 de *Lumen gentium* (LUBAC, H de, *Diálogo sobre el Vaticano II*, 30-31). Algo parecido al texto del Kyrie de la misa Fons Bonitatis: “Kyrie, ‘fons bonitatis’, Pater ingenite, (...) Christe, unice Dei Patris Genite, (...) Kyrie, Spiritus alme (...)”.

²⁵ Como aparece masivamente en sus declaraciones de amor a la Iglesia, de sus preocupaciones por ella. Como se dice coloquialmente: ‘se le llenaba la boca hablando de la Iglesia’. Se puede comprobar en muchos lugares, pero, por ejemplo en los discursos a los cardenales en junio de 1963 y de 1978, o en sus *Palabras ante la muerte*, donde hay ecos clarísimos del *Cantar de los Cantares* y del *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz.

²⁶ CARDINAL FRANZ KÖNIG, *L’Église est liberté, Entretien avec Yvonne Chauffin*, Paris, 1980,46

²⁷ INSTITUTO PAOLO VI, “Mis recuerdos de Pablo VI. Entrevista con el cardenal Vicente Enrique y Tarancón”, en *Pablo VI y España*, Brescia, 1996, 269-270. Lo de “intelectual puro” no todos lo compartirían.

1. EN LA CUNA DEL VIENTO

Esto fue, a mi entender, Pablo VI para la Iglesia y para el mundo: un viento suave, que meció conciencias y estructuras, como quien mueve el cedazo, y que facilitó la sementera de nuevas realidades, muchas de las cuales no han despuntado aún, otras se truncaron apenas amanecidas, algunas perduran y las hay en ciernes. La suya, como veremos, fue una existencia transfigurada y sobrevenida²⁸. Transfigurada, porque su vida y su acción fueron el resultado de su constante aproximación a Dios por el trabajo de Dios en él. Sobrevenida, porque las distintas responsabilidades, por las que pasó no fueron el resultado de haberlas deseado o procurado, sino que fueron encomiendas, que otros pensaron para él, o que la vida misma le planteaba. Cuando llegaban, las acometía con una entrega y una fidelidad sin cortapisas, con humildad, con un exquisito espíritu de obediencia y de servicio. Alguien llamará pusilanimidad, falta de carácter, a esta forma de proceder, mientras para él era darle tiempo al tiempo y permitir la concreción de la voluntad de Dios. Una expresión, a la que tenía mucho apego, aún antes de llegar al pontificado, es “*Alius te cinget*” –otro te ceñirá– que le había profetizado Jesús a Pedro. Veámoslo.

G.B.Montini –en casa lo llamaban Battista– nació un 26 de septiembre de 1897 en la pequeña localidad de Concesio, cerca de Brescia, en la región de Lombardía (Italia), en el seno de una familia de clase media cultivada, piadosa y comprometida. Dice bellamente C.Cremona: “Pablo VI, este aristócrata del espíritu, intelectual y sensible, nació en pleno campo, en el mes en que chirrían las cigarras, cantan los grillos, y las uvas maduran lentamente las perlas de sus racimos²⁹”. Desempeñó tareas como sacerdote rural y como consiliario de jóvenes, principalmente universitarios (FUCI: Federación Universitaria Católica Italiana), con algunos de los cuales intimó y con quienes mantuvo su relación amical y padrinazgo durante mucho tiempo, incluso como cuando de adultos se fueron casando e insertando en la vida profesional y las actividades empresariales o políticas.

²⁸ Ante un grupo de milaneses él la calificará como variada y discontinua: “l’esperienza della Nostra vita, piuttosto varia e discontinua” (Pablo VI, *Homilía en el primer aniversario de su elección, 21 de junio de 1964*).

²⁹ CREMONA, C., Pablo VI, Palabra, Madrid, 1995, 29-30.

Terminados los estudios de grado fue llamado a trabajar en la Sede Apostólica de Roma, llegando a desempeñar un puesto de muchísima relevancia, Sustrituto del Secretario de Estado y dos años de Pro-secretario para los Asuntos Ordinarios con Pío XII, de quien llegó a ser el colaborador más íntimo. En esos menesteres diplomáticos pasó la mayor parte de su vida (1924-1954). De su buen hacer nos han llegado preciosos testimonios, de cómo los ejerció con mucha destreza técnica y con un gran sentido de su pro-existencia sacerdotal, como atestiguan algunos de sus interlocutores. Por ejemplo, el conde Wladimir d'Ormesson, embajador de Francia ante la Santa Sede en 1940, dice lo siguiente: "Es un prelado-diplomático al que no se ve ni se oye más que entre las paredes acolchadas de su oficina. Nunca se manifiesta en público. Se mantiene directamente a la sombra del Papa". Pero también vislumbra en él su perfil sacerdotal: "Más allá del diplomático, más allá del hombre de gobierno, en monseñor Montini anida la personalidad de un sacerdote, de un sacerdote que aparece como la misma encarnación del sacerdocio"³⁰. Algo que también subraya en el saludo que le dirigió, al ser nombrado arzobispo de Milán: "Permitidme añadir –concluía– que lo que nosotros recordamos y amamos más en usted es el hecho de que en el diplomático hemos visto siempre al sacerdote"³¹. También el filósofo francés Jacques Maritain, a quien admiraba y había estudiado, a la sazón embajador de Francia ante la Santa Sede (1945-1948), decía de G.B. Montini lo siguiente: "Entre las personalidades que rodean al papa, conviene mencionar sobre todo a Mons. Montini, del que admiro profundamente su carácter, inteligencia y altura moral, cuyo espíritu de amplias miras está, tanto en materia apostólica como en materia social, abierto a toda renovación y a todo progreso (si bien el coraje de este corazón está temperado por una gran prudencia en la acción y sobre todo por una estrecha y filial docilidad a las directivas del Papa) y verdadero amigo de Francia". Por su parte, Joaquín Ruiz Jiménez, igualmente embajador de España ante la Santa Sede (1948-1951), se hace eco también de su profesionalidad como diplomático y de su impronta sacerdotal, dando de él este precioso testimonio, semblanza que vale por muchas páginas: "Cada sábado, más o menos hacia la hora del Angelus, y durante

³⁰ G.RUMI, *Montini diplomatico*, l.c., 14, 20-21.

³¹ C.CALDERÓN, *Montin, papa.*, Sígueme, Salamanca, 1963, 105.

dos años y medio, tuve el privilegio de dialogar con monseñor Montini sobre los temas de las relaciones diplomáticas que nos estaban confiadas, pero también sobre las perspectivas generales del mundo y sobre los problemas apremiantes de los hombres. Y siempre sentí, por debajo de la cortesía y de la prudencia diplomáticas, el profundo latido de un ejemplar corazón de sacerdote. Porque a monseñor Montini nunca le han hecho callo las cosas en el alma, ni se le ha secado el espíritu en la rutina de los expedientes o en las fórmulas mecánicas de la cortesía. Hay sabor de Evangelio en su palabra cargada de saber y de cultura. Hay reflejo de contemplación amorosa de Dios en sus ojos de mirada firme y penetrante, pero con luz de intimidad a lo divino”.

El 1 de noviembre de 1954 Pío XII lo nombra arzobispo de Milán, a la sazón la diócesis más grande del mundo. El 12 de diciembre de 1954 es consagrado obispo en la basílica de san Pedro en Roma³². Llega a su diócesis el 4 de enero de 1955, al entrar se arrodilla y besa la tierra como signo de aceptación y de entrega a su servicio³³. Uno de los asistentes al acto lo describe así: “Llovía, el día de su entrada en Milán. Cuando llegó ante la catedral, estaba mojado hasta los huesos. El día antes, al llegar al límite de su diócesis, había bajado del coche, y, bajo la lluvia, había besado el fango arcilloso y rojo”³⁴. Allí estuvo nueve años (diciembre 1954-junio 1963). La entrada solemne será dos días después³⁵, el 6 de enero de 1955 y allí permanece hasta ser nombrado Papa el 21 de junio de 1963. En su *Primer Discurso al mundo* les recuerda muy próximos a su corazón: “Impresionados por la dulzura de los recuerdos dirigimos un saludo lleno de particular afecto a los muy queridos fieles de la archidiócesis ambrosiana que tanto hemos amado en el curso de los últimos años, *in visceribus Iesu Christi*, y que nos han proporcionado tantos consuelos como hijos muy queridos”. Posteriormente, al cumplirse el primer aniversario de su elección, le hacen una visita oficial con las autoridades religiosas y civiles. En

³² Pío XII, no pudiendo asistir, le envía un radiomensaje bendiciéndole y agradeciéndole su servicio a la Iglesia.

³³ ACERBI, A., *Il Papa chi baciò la terra*, Cinisello, Balsano, 1997. Gesto que hemos visto muy repetido durante el pontificado de Juan Pablo II, –sobre todo en sus viajes fuera de Italia–, al entrar en contacto con el lugar visitado.

³⁴ GUITTON, J. *Diálogos con Pablo VI*, Cristiandad, Madrid, 1967, 107.

³⁵ Quiso que el dinero de los gastos presupuestados para el recibimiento se destinara a los pobres. Los mismos sentimientos en su *Testamento*.

la homilía les habla de un “desgarro” en su corazón, cuando comprendió que no regresaría del cónclave, en que lo eligieron: “un desgarró de los más fuertes que la experiencia de nuestra existencia, más bien variada y discontinua, nos había reservado. Cuando, de hecho, el dieciséis de junio el año pasado partimos del aeropuerto de Milán no nos parecía en absoluto saludo de despedida”³⁶. En su traslado a Milán algunos ven movimientos estratégicos para alejarlo de la Curia. Él personalmente lo vive angustiado y teme haber perdido la confianza del papa. Así se lo escribe a Mons Dell’Acqua: “Estoy aterrorizado y experimento más que nunca mi debilidad. Me parece que estoy soñando y en todo momento debo de hacer un esfuerzo interior para convencerme de que este es mi deber ahora. ¡Con tal que sea la voluntad de Dios, con tal de que sea conforme al deseo del Santo Padre!”³⁷.

Luego será nombrado cardenal por Juan XXIII en su primer Consistorio, el 15 de diciembre de 1958. Decía G.B.Montini a los sacerdotes de Milán en la carta, que les escribió para el Jueves Santo de 1963: “¡El amor a la Iglesia! parece superfluo hacer mención de ello, ofensivo recomendarlo, en tanto que de este amor hacemos razón de vida y costumbre mental (...) Amemos, pues, a la Iglesia con fervor sincero, con fervor nuevo, con fervor exhaustivo y expansivo. También en esto fue ejemplo y maestro el mismo Cristo: ‘dilexit Ecclesiam et semetipsum tradidit pro ea’ (Ef.5, 25)”³⁸. He aquí cuáles deben ser las características de ese amor de los sacerdotes a la Iglesia: ser “la primera expresión” del que les une a Dios y a Cristo; “generoso”, por el que no importa renunciar a todo, incluso a lo honesto y legítimo, a favor de los demás; “absorbente y específico”, que debe llenar y saturar la actividad diaria del ministerio; “vivificante”, que

³⁶ “Uno strappo fra i più forti che l’esperienza della Nostra vita, piuttosto varia e discontinua, Ci abbia riservati. Quando infatti il 16 giugno dello scorso anno partimmo dall’aeroporto di Milano non Ci parve affatto saluto di commiato”. A notar que describe su experiencia pastoral a lo largo de los años como “variada y discontinua”.

³⁷ Testimonio elocuente de disponibilidad: al categórico ‘*Alius + alius te cinget*’, la respuesta generosa, a fondo perdido: ‘*sed non quod ego volo, sed quod tu*’ (Mc 14,36); ‘*fiat voluntas tua*’ (Mt 27,42); ‘*verumtamen non mea voluntas sed tua fiat*’ (Lc 22,42).

³⁸ MONS. G.B. MONTINI, *Amare Cristo e la Chiesa. Carta del Jueves Santo a los sacerdotes, 1963*, Documenti e Scritti,5,709). En la misa pontifical de Pentecostés del año 1962 también abordó el tema: ‘*Amare la Chiesa*’; y en la fiesta de S.Ambrosio del mismo año: ‘*San Ambrosio e il mistero de la Chiesa*’. Volverá a esta expresión en su *Meditación ante la muerte*, donde remite al ‘*Mystère de Jésus*’ de B.Pascal.

infunde audacia para trabajar con una dedicación superior a las propias fuerzas; “inteligente”, que forme el criterio de la propia vida dentro del mundo profano y la prudencia en las opiniones sobre la escena histórica que les rodea. Debe ser un amor “lúcido”, que tenga en cuenta a la Iglesia tal como es: “Pero para amar a la Iglesia con este estilo apasionado es necesario mirar siempre su realidad humana e histórica de modo penetrante, para captar la realidad divina y sobrenatural que aquella esconde, y descubra a la vez; mirar su vida interior, su misterio”³⁹.

Pablo VI fue elegido papa el 21 de junio de 1963. Decidió llamarse Pablo, porque deseaba inspirarse en él y por la centralidad que deseaba para la evangelización en su ministerio petrino. Tomó como lema: “In nomine Domini”. En su primer *Discurso al mundo* el 22 de junio de 1963, fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, dejó pergeñado el programa de su pontificado, que concebía como un “*amoris officium*”⁴⁰, como “un ejercicio de caridad paternal y plena de solicitud hacia todas las ovejas”, consciente de la ingente pero dulce tarea de evangelizar; contando, decía entonces, con que el Señor, “sabrán hacer penetrar en nuestro corazón, conturbado por la extensión de la tarea que nos ha sido impuesta, la fuerza vigilante y serena, el celo infatigable por su gloria, la preocupación misionera para la difusión universal, clara, dulce, del Evangelio”⁴¹. Allí nombró las tareas que le parecían prioritarias: retomar la celebración del Concilio Vaticano

³⁹ MONTINI, G.B., *Amare Cristo e la Chiesa, Carta a los sacerdotes en el Jueves Santo 1963*. Conviene resaltar cómo insiste en la Iglesia como ‘misterio’, tema que como se sabe iba a dar título al cap. 1 de la constitución *Lumen Gentium*: ‘De Ecclesiae Mysteriorum’ (nn 1-8). Sobre el misterio que es la Iglesia y su íntima relación con Cristo, de los que deriva el ser y el actuar del sacerdote, dice: “debemos comprender, como nunca, el misterio de la Iglesia, que en Jesucristo tiene su origen, su calidad divina, su forma, su universalidad, sus poderes, su necesidad, su santidad, su proyección hacia el fin escatológico de la historia temporal”. Para los escritos de G.B. Montini sobre el sacerdocio: MONTINI, GIOVANNI BATTISTA, *Sacerdocio católico (alocuciones, discursos y cartas al clero)*, Sígueme, Salamanca, 1966.

⁴⁰ Inspirándose en san Agustín (*In Io.* 123, 5). El culto al Corazón de Jesús fue una devoción muy querida por Pablo VI y no en balde vio un signo en esta coincidencia.

⁴¹ ¡Verdaderamente profético y pionero en esto como en tantas otras cosas! Aún está lejos *Evangelii nuntiandi* (1975) y más aún la constatación de que “la alegría del evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús” o “la dulce y confortadora alegría de evangelizar” de Francisco.

II y proveer a su aplicación⁴². Lo asumía, por sentido de Iglesia y por fidelidad al legado de Juan XXIII, quien tácitamente le había constituido albacea del mismo. También emprendió la revisión del Código de Derecho Canónico, la justicia social, la paz, el ecumenismo. De su implicación en las diferentes reformas dice J.M.Laboa: “Pablo VI estuvo siempre detrás de la gran renovación eclesial”⁴³.

El magisterio de Pablo VI fue significativo por las palabras, por supuesto, pero también por los gestos. He aquí alguno de ellos: renunció a la tiara pontificia, que le habían regalado sus diocesanos de Milán (la depositó simbólicamente a los pies de san Pedro, para que fuera subastada a favor de los pobres y la rescataron los católicos de USA por iniciativa del cardenal norteamericano Francis Spellman por un millón de dólares); y adoptó la mitra episcopal⁴⁴, poniendo así de manifiesto lo que para él significaba ser Papa: ser obispo de Roma, sin perder de vista que también era *caput Ecclesiae*. No fue el único gesto de desprendimiento: con motivo de su viaje a Naciones Unidas⁴⁵ entregó su cruz pectoral y su anillo, para que fueran subastados también a favor de los pobres; devolvió a los turcos la bandera de Lepanto, renunció a la silla gestatoria; simplificó el boato del ceremonial pontificio suprimiendo los flabelli (suntuosos abanicos ceremoniales) y trompetas de plata; renunció al cetro pontificio y mandó rediseñarlo como báculo al escultor napolitano Lello Scorcelli, que utilizó por primera vez en la ceremonia de clausura del Concilio Vaticano II⁴⁶, báculo que luego han llevado Juan Pablo II y Benedicto XVI; hizo más austera la ornamentación de los palacios apostólicos; el Jueves Santo de mil novecientos sesenta y siete lavó los pies a los cinco continentes representados por doce niños de diferentes países. Siempre gestos elocuentes, cargados de simbolismo. Gestos que prodigó en múltiples ocasiones: al pisar Tierra Santa, por ejemplo, se arrodilló para besar el suelo; abrazó al

⁴² Sobre la importancia del Concilio para Pablo VI ha escrito J.M.Laboa: “El pontificado de Pablo VI se centró en el Concilio y resulta absolutamente inexplicable sin él. El papa lo acompañó, lo dirigió y lo tradujo a la vida de la Iglesia, y el Concilio le marcó y condicionó su pontificado y su imagen. El posconcilio fue su gloria y su martirio” (*Pablo VI.*, 53).

⁴³ LABOA, J.M., *Pablo VI.*, 112.

⁴⁴ 13 de noviembre de 1964, durante la Tercera Sesión conciliar.

⁴⁵ 4-5 octubre 1965.

⁴⁶ 8.12.1965.

patriarca Atenágoras después de siglos de desencuentros, acompañado con el gesto de regalarle un cáliz con la esperanza de concelebrar la eucaristía algún día juntos; durante una visita oficial a Roma del arzobispo anglicano Ramsey le regaló su anillo episcopal y le invitó a bendecir, juntamente con él, a la asamblea al finalizar una ceremonia; devolvió a Grecia la cabeza del apóstol S. Andrés; se arrodilló para besar los pies de un enviado del patriarca Melitón⁴⁷; al final de un viaje a Bombay le regaló a la Madre Teresa de Calcuta el coche, con el que había estado desplazándose, para que lo convirtiera en dinero y los distribuyera entre los pobres; también le concedió la primera edición⁴⁸ del ‘Premio de la Paz Juan XXIII’. Creyendo, como creía, en la colegialidad informó a los padres conciliares reunidos en Roma de su proyecto de visitar Tierra Santa y de aceptar la invitación para visitar la ONU, se hizo acompañar de unos cardenales y, al regresar, rindió cuenta de estos viajes; se arrodilló durante un par de minutos ante Stephen Hawking, postrado en silla de ruedas, al entregarle el premio de la Academia Vaticana de las Ciencias. Estos son algunos de sus gestos, que le salían de dentro y que hablaban mucho y bien de su talante, de su espiritualidad, de su profunda humanidad y de su caridad pastoral.

Significativamente el “Papa del diálogo” murió sumido en entrañable coloquio con el Padre, como testimonia su secretario particular don Pascuale Macchi: “‘Pater noster qui es in coelis...’. Diría yo que estas fueron las únicas verdaderas palabras, que dijo el Papa, cuando moría. No quiso pronunciar frases. Su espíritu estaba en diálogo con Dios y todo lo que sucedía a su alrededor –la agitación de los médicos, la nuestra– no le interesaba”⁴⁹. Al morir dejaba tras de sí quince años de feraz pontificado: Encíclicas, Exhortaciones apostólicas, Un número considerable de Homilias, Discursos,

⁴⁷ Un gesto que ha repetido Francisco durante un retiro espiritual, que ha tenido lugar en Casa Santa Marta (Ciudad del Vaticano), durante los días 10 y 11 de abril de este año. En él se han encontrado los líderes rivales sursudaneses Salva Kiir y Riek Machar. Pues bien, Francisco les ha besado los pies para instarlos a instaurar la paz entre sus facciones. Gesto calificado de profético al servicio de la paz como el de Pablo VI por la unidad. Un indicio más de la sintonía entre ambos y de que todo gesto es polisémico, abierto, susceptible de ser interpretado.

⁴⁸ 6.1.1971.

⁴⁹ Oración sobre la Transfiguración, que había redactado para su audiencia del 6 de agosto de 1978 y que no pudo pronunciar.

Cartas, Decretos, Mensajes, Audiencias... Muy en primer lugar la ejecución del Concilio y su aplicación con una serie de reformas de gran calado: Liturgia (Misal Romano, Oración de las Horas), Derecho, Curia, Conferencias Episcopales, Sínodo. Viajes misioneros –que él los llamó “peregrinaciones”– fuera de Italia: Tierra Santa, Naciones Unidas, OIT (Ginebra), Fátima, Bombay, Colombia, Uganda, Manila (donde sufrió un atentado, que pudo costarle la vida por preferir un contacto con los marginados sin la protección adecuada). Logros en el ecumenismo, también con signos y gestos Una decidida apuesta a favor de la paz y de la justicia (él nos dejó como herencia la *Jornada por la Paz* y el *Instituto Justicia y Paz*). Además dos documentos esenciales: la encíclica *Populorum progressio* (1967) y la carta apostólica *Octogesima adveniens*. Un respaldo contundente a la nueva evangelización (*Evangelii nuntiandi*) como camino ineludible, para hacer nacer la “civilización del amor”. Una evangelización testimonial y liberadora. Celebró la primera *Jornada Mundial de la Juventud* (JMJ) con los jóvenes que acudieron a Roma el domingo de Ramos de 1975. Luego Juan Pablo II la institucionalizaría y le daría el auge que conocemos. Muchos caminos abiertos, pero también muchos cabos sueltos⁵⁰.

Pablo VI murió piadosamente como había vivido: pobre, humilde, enamorado de Cristo, de María, de la Iglesia y del género humano, especialmente de los más desamparados. Identificado, hasta el final, con el programa de Pablo de Tarso: “Me hice todo para todos, para ganar siquiera a alguno” (I Cor 9,21). Por ello, al final de su singladura⁵¹, concluía también como él: “He combatido el noble combate, he acabado la carrera, he conservado la fe (2 Tim 4,7)”. Quiso reposar en pura tierra, como “agua soterraña”, ligero, muy ligero de equipaje, en un simple ataúd, como lo había decidido mucho antes. Hoy aguarda zahoríes, que lo desamordacen y rescaten, para remozar a una Iglesia como la nuestra, tan necesitada de testigos, como él dijo en *Evangelii nuntiandi*.

⁵⁰ Teólogos e historiadores de probada solvencia han dicho y escrito que, posteriormente, la aplicación del Concilio se ha llevado a cabo restringiendo y recortando, agostando. Es verdad que Pablo VI sufrió en carne propia la fulgurante efervescencia posconciliar, que en algún momento amenazaba con anegarlo todo. Aunque tarde, se le ha reconocido que se inmolase antes que coartar. Hoy se valora muy especialmente su disponibilidad a escuchar “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Ap 3,22) como quicio de su precioso legado.

2. EN EL HORNO DEL ALFARERO PARA TRANSFIGURARSE

Después de leer muchas páginas de Pablo VI, pero también diversos testimonios y comentarios; tras haber reflexionado detenidamente sobre todo ello, removiendo muchos recuerdos, sobre la base de mi propia vida espiritual y de mi experiencia pastoral, llegué a la convicción de que la “transfiguración” había sido para Pablo VI el eje de su existencia, su espina dorsal, desencadenante, molde, horizonte y meta de su vida cristiana y de su acción pastoral. Para mí resulta un hecho incontestable que la transfiguración es algo determinante en su existencia, que gira, como en dos quicios, en torno a la Transfiguración del Señor: la publicación de su primera carta encíclica *Ecclesiam suam* (6.8.1964) y la fecha de su muerte (6.8.1978) en Castel Gandolfo⁵². Sin embargo, esta coincidencia, con ser significativa, no es justificación suficiente para llamarlo “transfigurado”, ni para calificar de “noche transfigurada” la de su fallecimiento, como ha hecho uno de sus biógrafos mejor documentados⁵³. A mi parecer hay otras razones más contundentes. La Transfiguración de Jesús fue una muy especial fuente de inspiración para él en su particular travesía del desierto, tanto en el día a día, como en las grandes encrucijadas. Pablo VI se nos muestra ‘transfigurado’ porque, mientras vivió, persistió en una configuración con Cristo cada vez más exigente, hasta culminar en su duro Getsemaní particular de los diez últimos años de su pontificado, sumido en la incompreensión, el abandono y las delaciones más feroces y deleznales, incluso de personas que pertenecían a su entorno más íntimo. La suya fue una transfiguración vivenciada como proceso de transformación personal, de imitación de Jesús y de configuración discipular con él como Pablo de Tarso, ahormado inseparablemente, en su caso, con el de una pro-existencia sacerdotal vivida sin fisuras. Él siempre se sintió muy sacerdote y a los sacerdotes dedicó lo mejor de sí mismo desde las diferentes instancias, en que la Providencia lo puso, para que sirviera a la Iglesia en el mundo desde

⁵¹ En la homilía de la misa del 29.6.1978, al celebrar el *XV Aniversario de su Coronación*, y en su *Pensamiento ante la muerte*.

⁵² Esta vez el signo de la configuración le fue dado por la Providencia, como colofón para él y para nosotros programa y carta de navegación.

⁵³ HERA BUEDO, EDUARDO DE LA, *La noche transfigurada: Biografía de Pablo VI*, B.A.C, Madrid, 2014.

la sencillez, la ternura, el diálogo y el tesón. Son hermosos los comentarios de san Juan Pablo II y de Benedicto VI, al relacionar el misterio de la Transfiguración del Señor y la vida de Pablo VI⁵⁴.

Un teólogo musulmán ha dicho al respecto que habiéndole invitado el Señor a subir al Tabor, como a Pedro, no consintió en que descendiese sino que le asoció definitivamente consigo a su gloria. Pablo VI, el papa de los signos y de los gestos recibió esta gracia, unida a la sobreabundancia de las que recibió en vida. Jesús le marcó con el signo de la gloria declarándole próximo a sí, súbitamente santo y santificado, adelantándose a su canonización. Una vez más nosotros sus discípulos, pero especialmente quienes deciden estas cosas en la Iglesia, mereceríamos el reproche del Maestro, glosado así: “¡Qué necios y torpes sois” (Lc 24,25) para interpretar mis signos! Porque los cristianos creemos en la Providencia y no en la casualidad o el destino. Por ello creo desde entonces, y ahora con mayor fundamento, que el sobrenombre de “el papa transfigurado” es el que mejor le conviene y el que podría servir como “santo y seña para encrucijadas”, como ésta, que nos concede vivir Dios en este momento histórico y en esta Iglesia nuestra.

3. ¿PABLO VI “ZAHORÍ DE DIOS” Y “PONTONERO DE LA IGLESIA”?

3.1. ¿“Pablo VI “zahorí de Dios”?

He aquí algunos textos que podrían avalar mi percepción: “Cristo la ‘fuente’ de la humanidad redimida, de su Iglesia y en la Iglesia como su ‘efluvio’ y continuación terrena, y al mismo tiempo misteriosa. De tal manera, que parece representarse a nuestro espíritu la visión apocalíptica del Apóstol: ‘Y me mostró el río de agua viva, resplandeciente del trono de Dios y del Cordero’ (Ap22, 1)”⁵⁵.

⁵⁴ San Juan Pablo II dijo a este respecto: “Pablo VI llevaba en su corazón la luz del Tabor” (6.8.2004); J. Ratzinger “La fe es una metamorfosis, en la cual el hombre madura y se convierte en maduro para ser definitivo (...) Pablo VI ha aceptado su servicio papal cada vez más como metamorfosis de la fe en el sufrimiento” (6.8.1978).

⁵⁵ *Discurso Apertura Primera Sesión conciliar.*

Proyectó su viaje-peregrinación a Tierra Santa como un remontar la corriente de la historia de la Iglesia para ir al encuentro de las fuentes de la Fuente⁵⁶. Con la certidumbre con que oraba el salmista a propósito de Jerusalén, la madre de los pueblos: “Todas mis fuentes están en ti” (Ps. 86,7). En el *Discurso de Clausura de la Segunda Sesión* del Concilio decía: “Estamos convencidos de que para obtener un buen resultado del Concilio debemos elevar pías súplicas, multiplicar las obras, que, después de maduras reflexiones y muchas oraciones dirigidas a Dios, hemos deliberado dirigirnos como peregrinos a aquella tierra, patria del Señor nuestro Jesucristo... con la intención de re-evocar personalmente los principales misterios de nuestra salvación, es decir la Encarnación y la Redención”⁵⁷. En otra ocasión lo definió así: “Será el ‘viaje del ofrecimiento’. Como los Magos del Oriente, precursores simbólicos de los pueblos de la tierra, nosotros del Occidente queremos llevar a Jesús el ofrecimiento de su Iglesia, y reconocer en Él a su Fundador, su Maestro, su Señor, su Salvador. Será también ‘el viaje de la búsqueda y de la esperanza’: la búsqueda de cuantos en Cristo son hijos y hermanos nuestros; en esa tierra bendita que todo lo evoca centrado en el evangelio, no podremos dejar de preguntarnos a nosotros mismos: ¿Dónde está la integridad del rebaño de Cristo?, ¿dónde están los corderos y las ovejas de su rebaño?, ¿están aquí todos?, ¿y los que faltan? Y por eso no podremos dejar de suplicar al Pastor bueno, Jesús,

⁵⁶ Comenta Henri de Lubac: “Pablo VI fue a Jerusalén, en nombre de toda la Iglesia, para prosternarse ante el Santo Sepulcro y mostrar que todos los cristianos son los fieles de Cristo. Fue a Jerusalén para testimoniar que la Iglesia no es nada si no es la sierva de Cristo, si no refleja su Luz, si no transmite su Vida” (*Diálogo sobre el Concilio*, 30). Casi con la inercia que nombra el proverbio medieval. “Ad fontes redeunt longo post tempore lymphae”: “Después de largo tiempo vuelven las aguas a las fuentes” (ARTHABER, A, *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali in sette lingue*. Ed. Ulrico Hoepli, Milano: 1986; CANTERA ORTIZ DE URBINA, J. *Diccionario AKAL del refranero latino*. Ediciones AKAL, Madrid. 2005). El agua llama al agua. El “Ite ad fontes” fue un anhelo humanista propugnado por autores como L.Vives y Huarte de san Juan. “El ‘ite ad fontes’ humanista suponía la voluntad y el empeño, tanto de una búsqueda de la verdad original, como del ejercicio crítico de la propia razón, aunque pocas veces se consiguiera” (NEGRÍN FAJARDO, O, coord., *Historia de la Educación Española*, UNED, Madrid, 2012,68). Ese mismo empeño guió a Pablo VI.

⁵⁷ PABLO VI, *Discurso de clausura de la Segunda Sesión del Vaticano II*.

con sus mismas palabras: ¡Que se forme un solo rebaño!”⁵⁸. Allí aparece su anhelo por la paz y la unidad de la Iglesia.

Llegado a Nazaret se embelesa con lo que ve y, profundamente conmovido, dice: “Nazaret es la escuela de iniciación para comprender la vida de Jesús. La escuela del Evangelio. Aquí se aprende observar, a escuchar, a meditar, a penetrar en el sentido, tan profundo y misterioso, de aquella simplísima, humildísima, bellísima manifestación del Hijo de Dios” (...) Casi insensiblemente, acaso, aquí también se aprende a imitar”. Era precisa esta referencia para fundamentar la fe y la configuración con Cristo. Lo mismo sucede, cuando contempla el Monte de las bienaventuranzas y diseña todo un programa de vida cristiana, diciendo entre otras cosas: “Bienaventurados nosotros si, *educados en la mansedumbre de los fuertes*, sabemos renunciar al triste poder del odio y de la venganza y conocemos la sabiduría de preferir al temor de las armas la generosidad del perdón, la alianza de la libertad y del trabajo, la conquista de la verdad y de la paz”. O cuando en Belén le ofrece la Iglesia a Cristo, único mediador y auténtico pontífice, pontonero, diría yo.

A su regreso de la peregrinación a Tierra Santa, en su *Audiencia general* del 8 de enero de 1964, les dice a los fieles, que ha peregrinado en calidad de verdadero zahorí: “Este retorno a las ‘fuentes del Evangelio’ no lleva consigo un abandono de cuanto la Iglesia ha derivado de Cristo, sino un esfuerzo, cada vez más intenso, de acercamiento de nuestra profesión cristiana a su concepción original, la búsqueda de una mayor fidelidad esencial al pensamiento del Señor y de animación espiritual de cuanto el desarrollo auténtico de la tradición nos ha proporcionado, la cual ha prolongado hasta nosotros el designio de Dios, que haciéndose hombre, se ha dignado hacer posible la cristianización de las más diversas manifestaciones humanas, las buenas, es decir, verdaderamente humanas”. Volverá a repetirlo en *Ecclesiam suam*: la puesta al día no supone la liquidación de la tradición, sino beber en ella para actualizar el mensaje. Y a los cardenales, al rendirles cuenta de su viaje, –creía y practicaba la sinodalidad –les confiaba que el momento más emocionante de toda su pere-

⁵⁸ PABLO VI, *Mensaje radiofónico de Navidad* (23.12.1963). Lo corrobora en el mensaje a los representantes del Cuerpo Diplomático en la Navidad (28.12.1963).

grinación tuvo lugar al celebrar la eucaristía en el sepulcro de Jesús en Jerusalén⁵⁹. Habla de sudor, de lágrimas, de “asfixia por la emoción”.

A la hora de referirme a Pablo VI como “zahorí” me parece inevitable remitir a la Liturgia, –lex orandi lex credendi– que abunda en el tema de la “fuente”, cuando habla de la presencia de Dios. Allí nos encontramos con textos tan elocuentes como éste del *Salmo 41*: “Como busca la cierva corrientes de agua, así mi alma te busca a Ti, Dios mío; tiene sed del Dios vivo: ¿cuándo entraré a ver el rostro de Dios? // Las lágrimas son mi pan noche y día, mientras todo el día me repiten: ‘¿Dónde está tu Dios?’”⁶⁰; o cuando rezamos con el *Salmo 62*: “Oh Dios, tú eres mi Dios, por ti madrugó, mi alma está sedienta de ti; mi carne tiene ansia de ti, como tierra, reseca, agostada, sin agua”⁶¹; pero también esta oración colecta del *Domingo X* del tiempo ordinario: “Oh Dios, fuente de todo bien...”⁶². Pero también Jerusalén es vista como la madre de todos los pueblos, figura y anticipo de la Iglesia, el venero de todas las fuentes, como la añora el orante del *Salmo 86*: “Todas mis fuentes están en ti”. Referencias que se nutren de la experiencia del Éxodo y de los profetas. En *Isaías*, por ejemplo, se promete: “Abriré un camino por el desierto, ríos en el yermo”⁶³;

⁵⁹ En 1978, al celebrar el funeral por Aldo Moro, evocaría con emoción y desgarró esa “piedra del sepulcro”.

⁶⁰ *Salmo 41*. El epígrafe de este salmo en la Liturgia de las horas de *Laudes* de la segunda semana es: “El que tenga sed, y quiera, que venga a beber el agua viva” (*Ap 22,17*).

⁶¹ *Salmo 62*, rezado *Laudes* del domingo de la Primera Semana.

⁶² Otras veces se aludirá, por ejemplo, al Espíritu Santo como “fuente del mayor consuelo” en la *Secuencia de Pentecostés*. Los ejemplos abundan: se invoca a Dios como “fons pietatis” en la *Secuencia Dies irae*; o se le reconoce: “Como un río en el mar de tu grandeza, el tiempo desemboca en hoy eterno, / lo pequeño se anega en lo infinito, / Señor, Dios nuestro” en el himno de las *Primeras Vísperas de la solemnidad de la Santísima Trinidad*; o en este de *Laudes*: “De mañana te encuentro, Vigor, Origen, Meta / de los sonoros ríos de la vida”. Pero también Cristo es “fuente”: “Y todos bebieron de la misma de la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que los seguía; y la roca era Cristo” (I Cor 10,4. *Segunda lectura del Tercer Domingo de Cuaresma*, Ciclo C); fuente de agua viva (Jn 4,10.13-14); por ello le rogamos en el himno *Adoro Te devote*: “Iesu, quem velatum nunc aspicio, Oro fiat illud quod tam sitio”; sin olvidar la invocación al Corazón de Jesús: “Corazón de Jesús, fuente de vida y de santidad”; o este himno de la Liturgia de las Horas para Adviento: “¡Cielos, lloved vuestra justicia! / ¡Ábrete, tierra! ¡Haz germinar al Salvador!”. También invocamos a María como “fuente” en el *Stabat Mater dolorosa*: “Eia Mater, fons Amoris”.

⁶³ Is 43,19, 2ª *Lectura V Domingo de Cuaresma*.

“Sacaréis aguas con gozo de las fuentes de la salvación” (Is 12,3). Expresiones que incorpora la Liturgia como ésta de la *Segunda Plegaria Eucarística*, que comienza orando: “Santo eres, Señor, fuente de toda santidad”; y en la *Misa del Sagrado Corazón de Jesús*, aparecen expresiones como éstas: “Eius praecipua in nos beneficia recólimus caritátis, de illo donórum fonte caelésti supereffluéntem grátiam mereámur accípere” (or. Colecta)⁶⁴; “Qui, mira caritáte, exaltátus in cruce, pro nobis trádedit semetípsum, atque de transfíxo látere sánguinem fudit et aquam, ex quo manárent Ecclésiæ sacraménta, ut omnes, ad Cor apértum Salvatóris attrácti, iúgiter haurírent e fóntibus salútis in gáudio” (Prefacio). Expresiones que recogerán diversos cánticos litúrgicos en los que Dios Padre es invocado como “fuente de bondad” en el kyrial de la misa *Fons Bonitatis*: “Kyrie, Fons bonitatis, Pater ingenite, a quo cuncta procedunt, eleyson”; o en los abundantemente utilizados de L.Deiss: “Beberemos la copa de Cristo en la mesa del Señor”, “Por ti, patria esperada, no apaga el desierto su fe”. Pablo VI, zahorí de Dios como Juan de la Cruz, que se muestra especialmente interesado por hallar la fuente de la vida divina: “¡Qué bien sé yo la fonte que mana y corre / aunque es de noche” (...) “Oh cristalina fuente, / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados!”⁶⁵; “Mi Amado... los ríos sonoros”⁶⁶ (...) “En la interior bodega / de mi Amado bebí, y, cuando salía / por toda aquesta vega, / ya cosa no sabía, / y el ganado perdí que antes guardaba”⁶⁷. Como zahorí fue Gerardo Diego, que en el ciprés de Silos halló un “enhiesto surtidor de sombra y sueño”. Pero también Antonio Machado, incansable buscador de manaderos de sentido, que confesaba: “He andado muchos caminos, / he abierto muchas veredas; / he navegado en cien mares, / y atra-

⁶⁴ El *Catecismo de la Iglesia Católica* ve el nacimiento y desarrollo de la Iglesia en la fluencia del Corazón de Cristo: “Pero la Iglesia ha nacido principalmente del don total de Cristo por nuestra salvación, anticipado en la institución de la Eucaristía y realizado en la Cruz. “El agua y la sangre que brotan del costado abierto de Jesús crucificado son signo de este comienzo y crecimiento”(LG 3). (*Catecismo de la Iglesia Católica* 766).

⁶⁵ S. JUAN DE LA CRUZ, *Poesías; Cántico espiritual* 12.

⁶⁶ S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* 14. Son ríos de paz, según Isaías, que hinchén el alma que embisten de paz y de gloria como en Pentecostés a los apóstoles, o como la que oyó Juan en el Apocalipsis sonido como de “aguas tumultuosas” (Ap 14,2). Ver la explicación que da el santo de esta imagen (*Obras Completas, Cántico*, Canc. 14-15, 9).

⁶⁷ S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* 26.

cado en cien riberas”⁶⁸, y que acuñó este sugerente aforismo: “Bueno es saber que los vasos / nos sirven para beber / lo malo es que no sabemos para qué sirve la sed”. Pablo VI, como san Agustín, como B.Pascal, como los místicos en general sí lo saben, porque la identifican, como el hambre, con el deseo de ver a Dios. Y por ello se convierten en solícitos aguadores como Jesús con la mujer samaritana (Jn 4, 1 ss). Al final de su vida Pablo VI, haciendo balance de su periplo y nombrando querencias, se mostraba zahorí, cuando les decía a los cardenales: “El empeño generoso y la entrega concorde tanto de vosotros, que nos coadyuváis de cerca en nuestro servicio, como de todos los que tienen la responsabilidad directa de una parcela de la Iglesia de Cristo, asegurarán el fluir abundante de la linfa en el tronco de este árbol secular, que extiende sus ramas por todas las regiones de la tierra (cf. *Mt* 13, 31 ss.)”⁶⁹. El Concilio Vaticano II también habla de la utilidad de remitirse a las fuentes de la fe. Dice, a propósito de la vida religiosa: “La adecuada adaptación y renovación de la vida religiosa comprende a la vez ‘el continuo retorno a las fuentes de toda vida cristiana’ y a la inspiración originaria de los Institutos, y la acomodación de los mismos, a las cambiadas condiciones de los tiempos”⁷⁰.

Precisamente, para revitalizar y drenar los manaderos de la Iglesia, para rejuvenecerla y renovarla, para que se reencontrara con su auténtica identidad y pudiera mejor servir al mundo se había convocado el Concilio. En la Constitución apostólica *Humanae salutis* (25 de diciembre de 1961) con la que lo convocó el papa Juan XXIII decía: “Lo que se exige hoy de la Iglesia es que infunda ‘en las venas de la humanidad’ actual la fuerza perenne, vital y divina del evangelio” (n.2). En su discurso de despedida a las misiones extraordinarias, presentes en el Concilio, les decía Pablo VI: “Este ha tratado ciertamente, según su programa, cuestiones de fe, de moral, de disciplina, de gobierno, de organización eclesiástica; pero lo que lo inspiraba en todo esto era, sobre todo, ‘la preocupación de volver a las fuentes purísimas del Evangelio’ para establecer una renovación de vida

⁶⁸ A.Machado, *Campos de Castilla*. HERNÁNDEZ GUERRERO, JOSÉ ANTONIO y García TEJERA, MARÍA DEL CARMEN, *El agua en las «Soledades»: semántica y simbolismo*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012. Domingo Yndurain ha analizado el símbolo del agua (río, fuente, mar) en la poesía de A.Machado insistiendo en su alcance existencial.

⁶⁹ Pablo VI concluye con estas palabras el *Discurso* a los cardenales, 23 de junio de 1978.

⁷⁰ Vaticano II, *Perfectae caritatis*, 2.

y un nuevo ardor para poner en práctica el mensaje de Cristo, que es un mensaje de amor y de paz”⁷¹. El cardenal Henri de Lubac, teólogo, uno de los expertos que participó en el Concilio, asesor y amigo de Pablo VI, ha dicho sobre lo que se ha llamado el movimiento de “refontalización” en la Iglesia: “El signo más decisivo de la voluntad del Concilio de retornar a las ‘fuentes vivas de la Tradición católica’ (único medio para progresar en la buena dirección) iba a darse, ya en la primera sesión, por la decisión tomada el 28 de noviembre de 1962 de poner en marcha la primera elaboración de la *Lumen gentium*, columna vertebral de la obra conciliar”⁷². Además, tal como el Concilio dice, junto a las las fuentes, que son Cristo, María y la Iglesia, existen otras fuentes relacionadas con las culturas, las religiones, las aspiraciones del ser humano, que también precisan ser exploradas, porque son acuíferos del único manantial –que es Dios y llegan a su máxima realización en Cristo Jesús– de donde brota su plan de salvación universal. Así lo había subrayado Pío XII en su encíclica *Haurietis aquas*⁷³ (15.5.1956), relacionada con la devoción al Corazón de Jesús, en cuya fiesta precisamente fue coronado Pablo VI, el 29 de junio de 1963 –fiesta también de S.Pedro y de S.Pablo, a quienes eligió por protectores, como recordará el 29 de junio de 1978 en la homilía de la misa con motivo de XV aniversario de su coronación. El agua de esa fuente no es otra que la que mana de su costado (Jn 19, 33-34), fuente de los sacramentos de la Iglesia, surtidor de agua eterna de que hablan el evangelio de Juan Jn 4,14) y el libro del Apocalipsis (21,6; 22,17) y que tienen como horizonte

⁷¹ PABLO VI, *Discurso a las Misiones extraordinarias*, Capilla Sixtina 7 de diciembre de 1965.

⁷² CARD. HENRI DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II*, BAC, Madrid, 1985, 26.

⁷³ Expresión que da título a la encíclica y que glosa, contextualizándola magníficamente, con estas palabras: “Gracias a don tan inestimable, la Iglesia puede manifestar más ampliamente su amor a su Divino Fundador y cumplir más fielmente esta exhortación que, según el evangelista San Juan, profirió el mismo Jesucristo: ‘En el último gran día de la fiesta, Jesús, habiéndose puesto en pie, dijo en alta voz: ‘El que tiene sed, venga a mí y beba el que cree en mí’. Pues, como dice la Escritura, ‘de su seno manarán ríos de agua viva’. Y esto lo dijo El del Espíritu que habían de recibir lo que creyeran en El (Jn 7, 37-39)’. Los que escuchaban estas palabras de Jesús, con la promesa de que habían de manar de su seno ‘ríos de agua viva’, fácilmente las relacionaban con los vaticinios de Isaías, Ezequiel y Zacarías, en los que se profetizaba el reino del Mesías, y también con la simbólica piedra, de la que, golpeada por Moisés, milagrosamente hubo de brotar agua (Cf. Is 12, 3; Ez 47, 1-12; Zac 13, 1; Ex 17, 1-7; Núm 20, 7-13; 1 Cor 10, 4; Ap 7, 17; 22, 1.)”.

la “sed” del pueblo de Israel peregrino por el desierto (Ex 17,7), la del propio Jesús (Jn 4,7; 19,28) y la sed existencial y de sentido de los hombres de todos los tiempos, también del nuestro. Esto por lo que toca al término “zahorí de Dios”, aunque tendremos otros vestigios a lo largo de la exposición⁷⁴.

3.2 ¿Pablo VI: Pontonero de la Iglesia?

Ahora me corresponde justificar, de algún modo, por qué me lo parece a mí. Estoy firmemente convencido de que la mediación formó parte de su tarea siempre y de que llegó a configurarlo de tal modo que entró a formar parte de la estructura de su personalidad. Pasó la vida tendiendo puentes, haciendo posible el encuentro de personas e instituciones, haciendo más transitable el mundo, en el que le tocó vivir. De ello habla Carlo Cremona, uno de sus biógrafos más perspicaces, cuando dice: “Pablo VI ha perfilado principios morales válidos para el hombre íntegro; ha tallado piedras angulares y las ha colocado sólidamente en el lecho de las aguas invasoras, para que sustentaran los pilares de un puente nuevo: sobre él caminará segura la humanidad hacia el futuro, hacia la Civilización del Amor”⁷⁵. J.Guitton, que lo conocía muy bien, dejó esta semblanza de lo que para él era el camino del diálogo: “El diálogo de Pablo VI significa mucho más de lo que llamamos diálogo. Esta palabra se convierte, cuando él la emplea, en una voz-espejo que todo lo refleja, en un sol, en un eje, en un gozne, en una fuente, en un fuego, en un misterio, en un con-

⁷⁴ En los documentos del Vaticano II el término “fuente” se aplica a diversas realidades. Así, por ejemplo, el Espíritu Santo es presentado como “Espíritu de vida o la fuente de vida que salta hasta la vida eterna (Jn 4,14; 7,38-39) en *Lumen gentium* 4; pero también el “sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana” (*Lumen gentium* 11; así como la Sagrada Escritura “alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual” (*Dei Verbum* 21); la propia liturgia que es “la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza” (*Sacrosanctum Concilium* 10). De igual modo constata la “sed” profunda de la humanidad, raíz de sus insatisfacciones: “Pero bajo todas estas reivindicaciones se oculta una aspiración más profunda y más universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual” (*Gaudium et spes* 9).

⁷⁵ C.Cremona, l.c., 18. Una buena síntesis de lo que pretendo decir en este apartado.

junto de pensamientos, en un mundo de posibilidades”⁷⁶ (...) “El diálogo de Pablo VI no es un arte para demostrar el propio ingenio (...) Para Pablo VI, el diálogo tiene la finalidad de buscar la verdad en el prójimo y en uno mismo, de estar constantemente en relación con una mente distinta pero que ama igualmente la verdad, que la ama en toda su exactitud, su pureza, y, me atrevo a afirmar en su suprema quintaesencia”⁷⁷.

Muy oportunamente, al cumplir su primer año de pontificado, le ofreció a la Iglesia su primera carta-encíclica *Ecclesiam suam* (6.8.1964), verdadero escrito programático. Respetuoso con el Concilio la ofrecía como cuaderno de bitácora y hoja de ruta para la nueva travesía, que estaba emprendiendo la Iglesia. En ese escrito le daba tal importancia al diálogo, que le ha merecido el apelativo de “Papa del diálogo”. Partía de una constatación: la propia historia de la Salvación se articulaba como diálogo entre Dios y los seres humanos. También Jesús de Nazaret lo encarnó a la perfección y desarrolló su ministerio conforme a él⁷⁸. Entonces propone cuáles han de ser las características del mismo, cuando se trata de comunicarse dentro de la Iglesia y en su proyección hacia el mundo: Claridad, afabilidad, confianza, prudencia⁷⁹. Ahora bien, el diálogo es mucho más que una estrategia o una herramienta, es coloquio, “es un arte de comunicación espiritual”, que tiene en cuenta al otro como persona, que es imagen de Dios y está llamado a desarrollarse dentro de las coordenadas de un humanismo integral⁸⁰. Asumiendo la pauta de Juan XXIII, según la cual debía desarrollarse el Concilio y la presencia de la Iglesia en el mundo, poniendo en sordina a los recalcitrantes rigoristas: “En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que de la severidad”⁸¹. De hecho, en el *Discurso de Apertura de la Segunda Sesión* decía Pablo VI: “Ese amor a la Iglesia es el que

⁷⁶ GUITTON, J. *Diálogos*, 252.

⁷⁷ GUITTON, J. *Diálogos*, 253. CÁRCEL ORTÍ, V. *Beato Pablo VI: Papa del diálogo*, B.A.C. Madrid, 2014, 31-37; 204-214.

⁷⁸ PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 74-79.

⁷⁹ PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 83-84.

⁸⁰ Inspirado en el pensamiento de sus amigos y maestros los filósofos franceses J.Maritain, J.Guitton, en de otros que le eran muy próximos como el teólogo suizo Ch.Journet y los teólogos franceses H de Lubac y J.Y.Congar; así como en la filosofía dialógica de M.Buber, M.Ponty, G.Marcel.

⁸¹ JUAN XXIII, *Discurso de Inauguración del Concilio Ecuménico Vaticano II*, Roma 11 de octubre de 1962.

le lleva a la Misión con el diálogo como herramienta”. Algo que formularía así en *Ecclesiam suam*: “La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio”⁸².

El diálogo, siempre el diálogo. Creía en él y lo practicaba dentro y fuera de la Iglesia no sólo con destreza, habilidad y oportunidad, que también, sino con respeto cuasi religioso de sus interlocutores. De un modo especial con los alejados y en las situaciones complicadas. En efecto, en el ámbito sociopolítico, procuró siempre mediar, tender puentes de entendimiento, como lo puso de manifiesto con lo que se ha llamado la Ostpolitik, con sus mediaciones ante los gobiernos de A.Hitler, B. Musolini, F. Franco, A.Oliveira Salazar, J.Kennedy, o N. Kruschew, los organismos internacionales como la ONU y la OIT, pero también ante diferentes colectivos como los artistas, los científicos, los obreros, los jóvenes; o ante organizaciones terroristas como las mismas Brigadas Rojas en el caso de Aldo Moro.

Ha sido muy recordada la mediación, que puso en pie con los artistas. Son suficientemente conocidas sus connivencias con el mundo del arte y de las artes⁸³. Hay dos momentos que quiero resaltar. El primero se refiere a la misa con los artistas que celebró en la capilla Sixtina del Vaticano (7.5.1964) en la homilía les dijo cosas como éstas, que dan fe de su sensibilidad para conectar con los veneros de la belleza y para tender puentes con sus “sacerdotes”⁸⁴, los artistas: “Tenemos necesidad de vosotros. Nuestro ministerio tiene necesidad de vuestra colaboración (...) Es vuestra tarea, vuestra misión; vuestro arte consiste precisamente en recoger del

⁸² PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 66.

⁸³ Como detalle de simpatía decidieron donarle algunas obras y que se constituyese así el Museo de Arte Contemporáneo del Vaticano, que suele pasar inadvertido ante la grandiosidad del resto de su patrimonio. Inaugurada el 23 de junio de 1973 por voluntad del Papa Montini, reúne obras de pintura, escultura y gráfica donadas a lo largo de los años por artistas, coleccionistas, entidades privadas y públicas. Contiene obras de finales del XIX hasta el último tercio del XX.

⁸⁴ En cierta ocasión le comentó a su amigo y confidente J.Guitton: “Los artistas ejercen una especie de sacerdocio, a través de la belleza acercan a Dios, es el sacerdocio de la belleza, entre sacerdotes y artistas hay una afinidad, ambos tienen la tarea de hacer vecino (avicinabile), comprensible, y conmovedor (conmovente) el mundo del espíritu, el mundo de lo invisible, el mundo de lo inefable, el mundo de Dios”. Pablo VI propuso, antes que Benedicto XVI, la “via pulchritudinis”, como camino real para llegar a la verdad.

cielo del espíritu sus tesoros y revestirlos de palabras, de colores, de formas, de accesibilidad (...) Y si nos faltara vuestra ayuda, el ministerio sería balbuceante e incierto (...) es preciso restablecer la amistad entre la Iglesia y los artistas (...) ¿Hacemos las paces? ¿Hoy? ¿Aquí? ¿Queréis volver a ser amigos? ¿Es todavía el Papa el amigo de los artistas?”⁸⁵. El segundo tuvo lugar al final del Concilio. En el mensaje que dirige a los artistas les dice: “La Iglesia está aliada desde hace tiempo con vosotros. Vosotros habéis construido y decorado sus templos, celebrado sus dogmas, enriquecido su liturgia. Vosotros habéis ayudado a traducir su divino mensaje en la lengua de las formas y las figuras, convirtiendo en visible el mundo invisible. Hoy como ayer, la Iglesia os necesita y se vuelve hacia vosotros. Ella os dice por nuestra voz: No permitáis que se rompa una alianza fecunda entre todos. No rehuséis poner vuestro talento al servicio de la verdad divina. No cerréis vuestro espíritu al soplo del Espíritu Santo”⁸⁶. Es preciso, pues, tender puentes entre los artistas y la Iglesia.

Pero también cuando se trata de la cultura. Así, por ejemplo, dice que la lucha contra el analfabetismo no cumple con su cometido limitándose a enseñar mecánicamente la lectura: “la alfabetización no debe quedarse en un proceso aislado, como una técnica pura, sino que debe estar integrada en el dinamismo global de la promoción de la persona”⁸⁷. Unos meses más tarde, al finalizar el Concilio, les decía a los científicos: “No podíamos, por tanto, dejar de encontraros. Vuestro camino es el nuestro. Vuestros senderos no son nunca extraños a los nuestros. Somos los amigos de vuestra vocación de investigadores, aliados de vuestras fatigas, admiradores de vuestras conquistas y, si es necesario, consoladores de vuestros desalientos y fracasos (...) Continudad buscando sin cansaros, sin desesperar jamás de la verdad (...) Para ello, sin turbar vuestros pasos, sin ofuscar vuestras miradas, queremos ofreceros la luz de nuestra lámpara misteriosa: la fe. El que nos la confió es el Maestro soberano del pensamiento, del cual nosotros somos los humildes discípulos; el único que dijo y pudo decir: ‘Yo soy la luz del mundo, yo soy el camino y la verdad y la vida’ ”⁸⁸.

⁸⁵ PABLO VI, *Homilía en la misa con los artistas* (7.5.1964).

⁸⁶ PABLO VI, *Clausura del Concilio Vaticano II. Mensaje a los artistas* (7.12.1965).

⁸⁷ PABLO VI, *Mensaje al Director General de la UNESCO con motivo del Congreso Mundial de Ministros de Educación sobre la lucha contra el analfabetismo* (28.8.1965).

⁸⁸ PABLO VI, *Clausura del Concilio Vaticano II. Mensaje a los hombres del pensamiento y de la ciencia* (7.12.1965).

Otro momento significativo de acercamiento fue con motivo de la llegada de los tres astronautas americanos a la luna en julio de mil novecientos sesenta y nueve. En aquella ocasión tendió puentes entre la gloria de Dios y la prodigiosa destreza del ser humano, que es capaz de semejantes proezas, porque participa de él y les anunció la gloria de Dios como el ángel a los pastores en Belén: “Gloria a Dios en lo alto de los cielos y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad (...) Gloria a Dios y honor a vosotros, hombres artífices de la gran empresa espacial (...) Honor, saludos y bendiciones a vosotros, conquistadores de la luna, lámpara pálida de nuestras noches y nuestros sueños (dreams). Llevadle, con vuestra viva presencia, la voz del espíritu, un himno a Dios nuestro Creador y nuestro Padre”⁸⁹. La Iglesia comparte los gozos y las esperanzas de los hombres (*Gaudium et spes*, 1). Posteriormente, en mil novecientos setenta y cinco, al entregar el premio de la Academia Vaticana de las Ciencias a Stephen Hawking⁹⁰, lo hizo arrodillándose unos minutos ante su silla de ruedas ¡Qué diferentes las imágenes de los sucesivos papas con él en momentos similares! ¡Qué actitud, qué gesto! Aquí no hay paternalismo, ni condescendencia, sino pura humanidad, humildad en todo su esplendor que, a fuer de auténtica, resulta religiosa y se convierte en respeto. Un gesto de veneración, de verdadera comunión con el dolor y la postración, pero también de admiración ante un científico tenido por ateo, cuando, según pa-

⁸⁹ Desde Castel Gandolfo: “Gloria a Dio nell’alto dei cieli e pace in terra agli uomini del buon volere! Noi, umili rappresentanti di quel Cristo, che, venendo fra noi dagli abissi della divinità, ha fatto echeggiare nel firmamento questa voce beata, oggi vi facciamo eco, ripetendola come inno di festa da parte di tutto il nostro globo terrestre, non più invalicabile confine dell’umana esistenza, ma soglia aperta all’ampiezza di spazi sconfinati e di nuovi destini ¡Qué lirismo, qué grandeza sin petulancia! Y añadió en inglés: “We are close to you, with our good wishes and with our prayers. Together with the whole Catholic Church, Pope Paul the Sixth salutes you”. (PABLO VI, *Mensaje a los astronautas Neil Armstrong, Edwin Aldrin y Michael Collins*, con ocasión de su alunizaje, lunes 21 de julio de 1969). Siempre tuvo el don de la pertinencia, para inculturar el mensaje evangélico.

⁹⁰ Con estas sentidas palabras: “Nous avons la joie de remettre maintenant la Médaille Pie XI à Monsieur Stephen William Hawking, dont les études, entre autres, sur les «Black Holes» lui ont mérité à juste titre une réputation internationale. Toutes nos félicitations, cher Professeur, et à vous tous, chers Messieurs, nos vœux les meilleurs pour vos activités et celles de l’Académie. Nous y joignons, en gage de notre sollicitude pour votre vie spirituelle et celle de vos proches, notre Bénédiction Apostolique”. (PABLO VI, *Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de las Ciencias*, 19.4.1975).

rece, simplemente se afirma en la relatividad de lo físicamente constatable, dejando a la filosofía elucubrar sobre el origen último del universo. Dirigiéndose a él como “querido profesor” ¡También algún astronauta soviético dijo en su momento que en el universo explorado por él no había ni rastro de Dios y apuntaron hacia él las furias apologéticas de los nuestros! Podría añadir otros vestigios de cómo la mediación fue la columna vertebral de su vida y de su acción. Pero basten los mencionados.

4. AL SERVICIO DE LA FE, LA UNIDAD, LA JUSTICIA, LA PAZ

4.1. De la Fe

El marco en el que nos encontramos únicamente me permite nombrarlo. Pablo VI fue fundamentalmente un hombre de fe. Ella fue la “sustancia”, el quicio, la brújula de su vida. Todo lo demás no será sino “variaciones” sobre dicho tema”. Me voy a referir a tres momentos, que me parecen particularmente significativos, para comprender su alcance: *Pensamiento ante la muerte* (1965) y *Algunas notas para mi testamento* (1965); La proclamación del *Credo del pueblo de Dios*, una “coronación del Año de la fe”, que había convocado para conmemorar el XIX centenario del martirio de san Pedro y de san Pablo⁹¹; la *Homilía* de la misa de acción de gracias, que celebró con motivo del XV aniversario de su Coronación. En los tres momentos están, como telón de fondo, unas palabras del apóstol Pablo a Timoteo: Una de recomendación –“guarda el depósito”⁹²– y otra de confesión –“he competido en la noble competición, he

⁹¹ Quiero resaltar la coincidencia de fechas: Coronación como obispo de Roma (29.6.1963), convocatoria del Año de la fe (29.6.1967), su conclusión al celebrar el XIX centenario de la muerte de San Pedro y de San Pablo (29.6.1968).

⁹² 1Tim 6,20. La Biblia de Jerusalén comenta esta expresión diciendo: “El ‘depósito’ es una idea importante de las Pastorales, 2Tim 1,12.14. Su contenido es el de la fe (...) o de la tradición (...) pero la noción tiene origen jurídico y subraya en el depositario el deber de conservar y luego de entregar o transmitir intacto el depósito que se le ha confiado”. Conservar en el sentido de “mantener firmemente, como en Ap 2,25; “No os impongo ninguna otra carga; sólo que ‘mantengáis firmemente’ hasta mi vuelta lo que ya tenéis”. Y en Ap 3,11: “Vengo pronto; mantén con firmeza lo que tienes, para que nadie te arrebate tu corona”. He ahí el tajamar de su existencia: la fe.

llegado a la meta en la carrera, he conservado la fe⁹³”. En el primer caso dice lo siguiente: “¿Cómo agradecerte, Señor, después del don de la vida natural, el don muy superior de la fe y de la gracia, en el que únicamente se refugia al final mi ser?”⁹⁴. Y en su *Pensamiento ante la muerte* dice: “*Tempus resolutionis meae instat*: Es ya inminente el tiempo de mi partida (2 Tim 4, 6) (...) respecto a la vida presente es vano tener esperanzas; respecto a ella se tienen deberes y expectativas funcionales y momentáneas; las esperanzas son para el más allá (...) Y veo que esta consideración suprema no puede desarrollarse en un monólogo subjetivo (...) debe desarrollarse en ‘diálogo’ con la Realidad divina, de donde vengo y adonde ciertamente voy: conforme a la lámpara, que Cristo nos pone en la mano, para el gran paso. Creo, Señor (...) Por tanto ruego al Señor que me dé la gracia de hacer de mi muerte próxima don de amor para la Iglesia. Puedo decir que siempre la he amado (...) Querría abrazarla, saludarla, amarla, en cada uno de los seres que la componen, en cada obispo y sacerdote que la asiste y la guía, en cada alma que la vive y la ilustra; bendecirla. También porque no la dejo, no salgo de ella, sino que me uno y me confundo más y mejor con ella: la muerte es un progreso en la comunión de los Santos”⁹⁵. Aparecen, pues, su fe en Dios y en la Iglesia y su amor al mundo, como ejes de su vida, como los hilos de la trama de su existencia.

A propósito del *Credo del Pueblo de Dios* les decía a los españoles en la convocatoria: “que vuestra fe –como semilla fecunda– penetre más hondamente en el surco de vuestras vidas, crezca cada día más firme y florezca en frutos de paz y de amor en el seno de una sociedad más justa y más fraterna”. Como se ve, trasciende y completa el ámbito meramente credencial (doxa) con el práctico (praxis), haz y envés de una misma realidad, el binomio fe-obras. También insiste en ello en la *Homilía* de clausura el Año de la Fe, al término de la cual proclamará el *Credo del Pueblo de Dios*: “Con esta solemne liturgia concluimos la celebración del XIX centenario del martirio de los santos apóstoles Pedro y Pablo, y le damos así al ‘Años de la Fe’ su coronamiento: lo habíamos dedicado a la conmemoración de los Santos Apóstoles para dar testimonio de nuestro inquebrantable propósito de la fidelidad al Depósito de la de (cf 1Tim 6,20),

⁹³ 2 Tim 4,7.

⁹⁴ PABLO VI, *Algunas notas para mi testamento* (1965).

⁹⁵ PABLO VI, *Pensamiento ante la muerte* (1965).

que ellos han transmitido, y para reforzar nuestro deseo de hacer de ella sustancia de vida en la situación histórica, en que se halla la Iglesia peregrina en el mundo”⁹⁶. La expresión “sustancia de vida” indica una comprensión de la misma, que va mucho más allá de lo puramente cúltilo y de la mera práctica sacramental. Una apertura de la fe hacia la verdad de la caridad, una caridad no solo de proximidad y de obras de misericordia sino cósmica, ecuménica, política.

El tercer momento, que deseo subrayar, es la celebración del *XV Aniversario* de su Coronación. Balance y cierre de toda una vida, a treinta y ocho días de su fallecimiento: “...la fe no es resultado de la especulación humana (cf. *2 Pe* 1, 16), sino el “depósito” recibido de los Apóstoles, quienes a su vez lo recibieron de Cristo al que ellos han “visto, contemplado y escuchado” (*1 Jn* 1, 1-3). Esta es la fe de la Iglesia, la fe apostólica (...) El núcleo de esta fe es Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre; Cristo, a quien Pedro confesó con estas palabras: “Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo” (*Mt* 16, 16). He ahí, hermanos e hijos, el propósito incansable, vigilante, agobiador que nos ha movido durante estos quince años de pontificado. *Fidem servavi*, podemos decir hoy, con la humilde y firme conciencia de no haber traicionado nunca “la santa verdad” (A. Manzoni)⁹⁷.

En este campo de la fe hay que subrayar la intervención de Pablo VI al constituir la Congregación para la Doctrina de la Fe⁹⁸, que sustituyese al Santo Oficio. También la constitución de la Comisión Teológica Internacional, para profundizar en los contenidos de la fe y para poder contar con un órgano solvente y representativo de asesoramiento⁹⁹. Este es su cometido tal como desea Pablo VI: “Deseamos, finalmente, expresar el

⁹⁶ Es traducción mía, ya que la que ofrece la página oficial del Vaticano le da un sentido, que no comparto, al texto original, que es el siguiente: “...e per rafforzare il nostro desiderio di farne sostanza di vita nella situazione storica, in cui si trova la Chiesa pellegrina nel mondo, con el que no estoy de acuerdo: “sino también con la de robustecer nuestro propósito de llevar la misma fe a la vida en este tiempo en que la Iglesia tiene que peregrinar en este mundo”. Es decir, más en línea con “substancia” y “argumentum” de Heb 11, 1.

⁹⁷ PABLO VI, Homilía en el XV Aniversario de su Coronación (29.6.1978).

⁹⁸ Diciembre 1965.

⁹⁹ Propuesta por Pablo VI en 1969, en respuesta a una propuesta del Sínodo (27.10.1967). “La función de la Comisión es ayudar a la Santa Sede y especialmente a la Congregación para la Doctrina de la Fe a examinar cuestiones doctrinales de mayor importancia”. Con el Motu Proprio *Tredecim anni iam*, del 6 de agosto de 1982, el Papa Juan Pablo II ha promulgado los estatutos definitivos de la Comisión.

deseo de que la colaboración que vais a prestar al dicasterio de la Santa Sede, destinado a la custodia de la Doctrina de la Fe, llegue a ser sumamente pródiga y saludable, no solamente para defender al pueblo de Dios de tantos y tan grandes errores como lo amenazan, los cuales invaden el divino depósito de la verdad revelada por Dios y transmitida con autoridad por la Iglesia católica, sino también para otros dos objetivos de la máxima importancia: el de encontrar en la firmeza de nuestra fe el misterioso camino de un lenguaje persuasivo que sea apto para instituir el diálogo ecuménico, un diálogo orientado a restablecer en la misma fe y en la misma caridad la perfecta y feliz comunión con los hermanos hasta ahora separados de nosotros; y el de corroborar nuestro arte de enseñar, que con palabra griega llaman kerigmático, y nuestra capacidad de presentar el anuncio de la revelación divina y de la humana salvación con aquella fidelidad que supera las fuerzas de nuestro ingenio y también las habilidades de pensar y actuar de los hombres de nuestro tiempo, pero juntamente con la claridad de la palabra, la nitidez del modo de decir, el ardor de la caridad, de modo que la tarea apostólica de la Iglesia en el mundo contemporáneo irradie, hoy más que nunca, su luz de verdad, de belleza y de segura constancia”¹⁰⁰.

4.2. De la Unidad

El ecumenismo fue una cuestión que siempre le preocupó. Su inquietud se remonta a los primeros años de apostolado¹⁰¹. Por ejemplo, en los años veinte decía ya: “Quizá nuestro engreimiento por la sintética e íntegra afirmación de la intransigencia dogmática no ha estado exento de pasión, y por ello ha resultado antipático y no beneficioso. Incluso separados de la roca inmóvil y gloriosa de la verdad católica, los heterodoxos llevan una indeleble marca cristiana que les hace ser no sólo dignos de nuestro amor, sino incluso de nuestra veneración”¹⁰². Atrincherarse en la ortodoxia arremetiendo con ella como un ariete para derrocar al enemigo no parece

¹⁰⁰ PABLO VI, *Alocución a la Comisión teológica Internacional*, 6.10.1969.

¹⁰¹ O.Cullmann decía que Pablo VI poseía un ‘don de imaginación’ en el plano ecuménico. (O.Cullmann, *Le réforme nella continuità*, en *L’Osservatore romano*, 29 de junio de 1978, 3).

¹⁰² G.B. MONTINI, *La Chiesa: una*, *La Sapienza* 2(1927)1.

el camino más aconsejable. De hecho, tras algunos siglos de enfrentamiento, sólo se ha conseguido enrocarse y enquistar la cuestión de la unidad. Es imprescindible afirmarse como Pedro, sí pero más al estilo de Jesús que de Juan el Bautista. Max Thurian, después de una entrevista con Montini, en 1949, comenta: “La Iglesia está edificada sobre Pedro y esta piedra a veces es dura (...) Esta sobre todo debe reconocer los errores de sus miembros en la historia y en el presente. La verdad se ofrece a todos, no es propiedad de Roma y del Papa. Hay un error en el no saber hacer comprender la verdad, en no hacerla amable”. Pablo VI siempre lo tuvo claro. La preocupación por un ecumenismo dialogante y responsable le acompañó siempre. Y. Congar, una de las máximas autoridades en la materia, tras una reunión con él, entonces Sustituto en la Secretaría de Estado, para abordar temas de ecumenismo lo encontró bien informado¹⁰³. Son emblemáticos sus encuentros con el patriarca Atenágoras¹⁰⁴, la exquisita atención dispensada a los representantes de otras iglesias cristianas desde su estancia en Milán, a los anglicanos, a Roger y Max Thurian¹⁰⁵ hermanos de la comunidad de Taizé; la cordialidad y el respeto con que procuró que hubiera observadores de otras confesiones cristianas en las sesiones conciliares. Era mucho más que un acto de cortesía, era invitarles a participar en el Concilio en la justa proporción, que permitía el grado, logrado hasta ese momento, en la restauración de la unidad en la Iglesia. De hecho el Concilio, dice Pablo VI en línea con Juan XXIII, “tiende a una ecumenicidad que quisiera ser total, universal, por lo menos en el deseo, en la invocación, en la preparación (...) Es, por tanto, un Concilio de invitación, de esperanza, de confianza en una más ancha y fraternal participación en su auténtica ecumenicidad”¹⁰⁶. Es una tarea prioritaria del Romano Pontífice como señala *Lumen gentium*: “El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad así

¹⁰³ ADORNATO, G., *Pablo VI.*, 53.

¹⁰⁴ Culminaron en la declaración conjunta de perdón recíproco y de reconocimiento, al finalizar el Concilio (7.12.1965).

¹⁰⁵ Sobre su empatía comenta: “Mgr Montini parlant de la responsabilité de l’Eglise catholique fait preuve d’une humilité très grande et réelle, impressionante pour des protestants dans le Vatican” (*Paolo VI et l’ecumenismo, Colloquio internazionale di Studio*, Brescia 25-27 de septiembre de 1998, Instituto Palo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma, 2001, 72.

¹⁰⁶ PABLO VI, *Discurso de Apertura de la Segunda Sesión* (29.9.1963).

de los Obispos como de la multitud de los fieles”¹⁰⁷. Tarea que será compleja en lo teórico y en lo práctico: “conscientes de las enormes dificultades que se oponen hasta ahora a la deseada unificación, ponemos humildemente la confianza en Dios”¹⁰⁸. Tras varios siglos de desencuentros no será fácil restañar las heridas y reconstruir los puentes, pero hay que intentarlo administrándose recíprocamente un generoso perdón. Con lucidez y hondo sentido de la responsabilidad les dice unos días después, en un ambiente de mayor intimidad y cercanía, “mirándoles a los ojos”, les dirige estas palabras, que no buscan la adulación ni la demagogia, sino que están pronunciadas desde la caridad cristiana más exquisita: “Os lo repetimos una vez más: gracias por haber aceptado nuestra invitación; gracias por haber venido; gracias por vuestra presencia en las reuniones del Concilio. Estad seguros de nuestro respeto, de nuestra estima, de nuestro deseo de entablar con vosotros, en Nuestro Señor, las mejores relaciones posibles. Nuestra actitud no oculta ninguna reserva, ni responde a ninguna intención de disimular las dificultades para un entendimiento completo y definitivo; no teme lo delicado de la discusión ni el sufrimiento de la espera. La buena fe y la caridad son las bases que nos ofrecen vuestra presencia aquí; la estima que tenemos a vuestras personas y hacia las instituciones y valores cristianos que representáis, nos hacen fácil la tarea de abordar con vosotros el gran diálogo, cuya duración nadie puede hoy determinar, dadas las divergencias doctrinales todavía sin resolver; y la confianza en Nuestro Señor Jesucristo, al que todos estamos ligados por la fe y el bautismo, nos llena el corazón de una dulce y poderosa esperanza”¹⁰⁹. Reiterando la complejidad de la reunificación, para no caer en el espejismo de un falso irenismo¹¹⁰, recalca su apuesta por un proceso de sabio discernimiento, que ayude a consolidar decisiones debidamente maduras: “Al igual que vosotros, estimados señores, lo hemos dicho, no esperamos soluciones milagrosas e inmediatas. Los frutos que esperamos

¹⁰⁷ *Lumen gentium* 23, que remite a *Conc. Vat. I. const. dogm. Pastor aeternus*: Denz. 1821 (3050s).

¹⁰⁸ PABLO VI, *Discurso de Apertura de la Segunda Sesión* (29.9.1963).

¹⁰⁹ PABLO VI, *Alocución, en su biblioteca privada a los observadores no-católicos ante el Concilio* (17.10.1963).

¹¹⁰ “El irenismo y el sincretismo son en el fondo formas de escepticismo respecto a la fuerza y al contenido de la palabra de Dios que queremos predicar” (PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 91).

deben madurar largamente, con el estudio y la oración; y las reconciliaciones aparentes o improvisadas, que disimularían las dificultades en lugar de solucionarlas, retardarían nuestra marcha, en lugar de beneficiarla”¹¹¹. En el *Discurso de Apertura de la Tercera Sesión*, dirigiéndose a los observadores de otras confesiones cristianas les dice estas alentadoras y sentidas palabras: “Vaya mientras tanto por medio de vosotros, venerados e ilustres huéspedes observadores¹¹² en este Concilio, nuestro cordial saludo a las respectivas comunidades cristianas por vosotros representadas (...) ¡Oh Iglesias lejanas y a nosotros tan próximas! ¡Oh Iglesias, objeto de nuestros sinceros anhelos! ¡Oh Iglesias de nuestra insomne nostalgia! ¡Oh Iglesias de nuestras lágrimas y de nuestro deseo de poder honraos con nuestro abrazo en el verdadero amor de Cristo, desde este centro de la unidad que es la tumba del Apóstol y mártir Pedro, desde este Concilio Ecuménico de fraternidad y de paz, llegue hasta vosotras nuestro afectuoso clamor! Quizá todavía nos tiene separados una gran distancia, y habrá de pasar mucho tiempo antes que se cumpla la reunión plena y efectiva; pero sabed que ya os llevamos en el corazón, y que el Dios de las misericordias confirme tan grade anhelo y tan grade esperanza”¹¹³. Es preciso dar pasos en la buena dirección sin violentar los procesos, para que las heridas enquistadas cicatricen adecuadamente y no cierren en falso. La misma disposición muestra Pablo VI en su viaje a Ginebra, donde se encuentra con los representantes de la Iglesia Reformada¹¹⁴. El diálogo debe entablarse sobre la base innegociable de la primacía del obispo de Roma, que garantiza la unidad y da forma a la identidad cristiana, como quiso Jesús¹¹⁵. Ya

¹¹¹ PABLO VI, *Alocución, en su biblioteca privada a los observadores no-católicos ante el Concilio* (17.10.1963).

¹¹² El de “huéspedes observadores” es el perfil jurídico de los cristianos separados en el Concilio.

¹¹³ PABLO VI, *Discurso de Apertura de la Tercera Sesión* (DATS) 12 (14.9.1964). Precisamente el Decreto *Unitatis redintegratio* sería aprobado el 21 de noviembre de 1964, juntamente con la constitución *Lumen gentium*, al final de esta Sesión.

¹¹⁴ PABLO VI, *Visita al Centro del Consejo Ecuménico de las Iglesias* (9.6.1969). Allí con toda nitidez, pero con parresía, proclamó: “Nous voici donc parmi vous. Notre nom est Pierre. Et l’Ecriture nous dit quel sens le Christ a voulu attribuer à ce nom, quels devoirs il Nous impose: les responsabilités de l’apôtre et de ses successeurs”.

¹¹⁵ Pero sin desoir las cautelas, que formula M.Thurian.

lo había dejado claro en *Ecclesiam suam*¹¹⁶. Incluso en el caso de movimientos integristas como *Una voce*, fundado en 1962 para preservar la misa en latín, que se remonta a S. Gregorio Magno y que fue tipificada por Juan XXIII en 1962, que defendían el pasado planteando cuestiones de liturgia, unidad y disciplina en la Iglesia¹¹⁷ y ponían a prueba la cintura de Pablo VI para el diálogo. Aquí también supo estar a la altura y apuntalar la modernidad que necesitaba la Iglesia.

Por aquel entonces, y como consecuencia de las decisiones conciliares, surgió el caso del obispo disidente, indisciplinado, displicente y montaraz Monseñor Marcel Lefevre, que, habiendo estado muy próximo a Juan XXIII y tras haber participado significativamente en el Concilio, después lo repudió por herético. Su enfado no fue puntual y pasajero sino recalitrante y de larga duración. Hasta el punto de que sus pasos le condujeron a crear una iglesia paralela más tradicional –con la misa celebrada íntegramente en latín y de espaldas a los asistentes; con seminarios de estilo tridentino; con ordenaciones episcopales y presbiterales. Lo cual ha dado lugar, más que a un cisma, a “una situación cismática” por haber ordenado obispos sin el permiso de Roma¹¹⁸. Pablo VI se hizo cargo de esta situación

¹¹⁶ PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 9. “Nada más deseable para Nos que el abrazarlos en una perfecta unión de fe y de caridad” (ibid., 113). “Un pensamiento a este propósito nos aflige, y es el ver cómo precisamente Nos, promotores de tal reconciliación, somos considerados por muchos hermanos separados como el obstáculo principal que se opone a ella, a causa del primado de honor y de jurisdicción que Cristo confirió al apóstol Pedro y que Nos hemos heredado de él (...) sin el Papa la Iglesia católica ya no sería tal (Ibid., 113). “... no pretende constituir una supremacía de orgullo espiritual o de dominio humano sino un primado de servicio y de amor” (ibid., 114).

¹¹⁷ Benedicto XVI facilitó el uso de formas litúrgicas pre-conciliares con su carta apostólica *Summorum Pontificum* (2007), que tenía en cuenta la nueva situación de remisión de la excomunión a los obispos disidentes. No obstante la Conferencia Episcopal de Suiza matizó que, aunque se hubiera levantado la excomunión, seguían suspendidos *a divinis*. Francisco integró (17.1.2019) las funciones de *Ecclesia Dei* en la *Congregación para la Doctrina de la Fe*. Previamente había permitido celebrar la eucaristía y el sacramento de la penitencia a los sacerdotes y obispos de la Fraternidad, en 2016, con motivo del Año de la Misericordia. Permiso que ha prorrogado *sine die*, hasta que la nueva situación se consolide.

¹¹⁸ En palabras del cardenal Darío Castrillon, prefecto de la Sagrada Congregación para el Clero y presidente de la Comisión *Ecclesia Dei*. Entrevista concedida a la revista *30 Giorni*, 12.2.2006. Consultado el 13.4.2008 “volver a acercarse por etapas sin prisa, pero sin pausa”.

con enorme preocupación y dolor, pero con parsimonia, ternura y diálogo. Creó una Comisión cardenalicia para estudiar el problema, se celebraron encuentros, pero nunca se inclinó por una condena drástica. Lo cual fue tildado de blando y permisivo por amplios sectores de la Iglesia. Sobre esta mediación V. Cárcel Ortí emite el siguiente parecer: “Pablo VI trató de evitar la ruptura y con extraordinaria paciencia siguió personalmente el caso esperando una solución positiva, que no fue posible porque, a lo largo de 1977, Lefevre mantuvo su contumacia con actuaciones pastorales en diócesis británicas, francesa, alemanas, provocando sendas protestas de los respectivos obispos”¹¹⁹. Un momento álgido en esta crisis fue la llamada “misa de Lille”, en Francia¹²⁰, en cuya homilía Lefebvre habló de “unión adúltera entre la iglesia católica y el liberalismo”, de “sacramentos bastardos” al no celebrarse según la tradición. En 1979 confesaba: “claro que soy un rebelde, claro que soy un disidente”. Desgraciadamente las mediaciones fracasaron y ante la contumacia del obispo rebelde, que seguía ordenando obispos y sacerdotes, el Vaticano le suspendió de sus funciones episcopales. Él continuó desafiando al papa.

También con la iglesia en Holanda¹²¹ hubo de ejercer como hábil pontonero, practicar con hondo sentido evangélico la mediación y utilizar todo su sentido de Iglesia y saber-hacer diplomático, para alejar la sombra de un eventual cisma, para que no se radicalizasen las posturas¹²², aunque no consiguiera restañar definitivamente las heridas y muchas de las propuestas no vieran finalmente la luz. A este respecto dice Vicente Cárcel Ortí: “A distancia de varios decenios siguen muy vivos los debates sobre temá-

¹¹⁹ CÁRCEL ORTÍ, V, 232. La Santa Sede, en diferentes momentos hubo de afrontar esta espinosa cuestión. Juan Pablo II con el motu proprio *Ecclesia Dei adflicta* (2.7.1988) salió al paso de las derivas de Lefèvre calificándolas de “cisma” e instituyó una Comisión con ese mismo nombre, cuya finalidad era dialogar con los cismáticos.

¹²⁰ *Misa de Lefebvre en Lille* 29.8.1976.

¹²¹ Hay un matiz a tener en cuenta. Algunos obispos, teólogos y fieles de ese país hubieran preferido que se hablase de “iglesia holandesa”, para singularizarse respecto al resto de los católicos, pero es más correcto decir “Iglesia en Holanda”, porque sólo hay una Iglesia de Jesucristo, que se realiza según peculiaridades y matrices, acordes con la idiosincrasia de los diferentes lugares, en que se encarna. Persisten y abundan las incorrecciones, creo yo, al hablar de “iglesia española”, “iglesia francesa”...etc, en lugar de Iglesia en España, o en Francia.

¹²² LABOA, 41-42; ORTÍ, 167-171.

ticas importantes, como la renovación ‘democrática’¹²³ de las estructuras y del ejercicio de la autoridad; la recomposición de los contenidos de la fe y su comunicación mediante un lenguaje más significativo, en respuesta a los desafíos de la cultura contemporánea; la puesta en discusión de la obligatoriedad del celibato sacerdotal; las relaciones entre las iglesias locales y la Iglesia universal”¹²⁴. Otros de los puntos calientes en la Iglesia de los años sesenta y setenta fueron los sacerdotes obreros, la teología de la liberación –que pusieron a prueba su equilibrio, su formación, su sentido de Iglesia, paciencia, tesón y longanimidad. Además, en aquel estado de ebullición, en que se hallaban la Iglesia y el mundo– mayo 68, guerra de Vietnam, revolución cubana y crisis de los misiles, descolonización africana –las sensibilidades estaban a flor de piel y se requería practicar un difícil equilibrio, para sortear las dificultades y para darle a cada parte lo que le correspondía. Siempre en aras del más exquisito entendimiento¹²⁵. En todos esos casos Pablo VI buscó restañar las heridas y hallar el encuentro, aunque fuese a costa de aparecer como débil y pusilánime, de liquidar la contundencia de las decisiones de algunos de sus antecesores, como Pío XI o Pío XII. A Pablo VI le emulaba muchísimo más alguien como Juan XXIII, quien había preconizado que los tiempos actuales pedían un cambio de talante para enderezar el rumbo de la Iglesia: “En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que la severidad (...). La Iglesia católica, al elevar por medio de este Concilio ecuménico la antorcha de la verdad religiosa

¹²³ Recordemos que Francisco lo ha mencionado en sus escritos e intervenciones. Aunque en lo fundamental no parezca viable dada la estructura constitutivamente jerárquica de la Iglesia, algunos colectivos siguen insistiendo en ello. Como fruto de esa andadura de la iglesia holandesa fue publicado el *Catecismo para adultos* (1968). En ese contexto de contestación y de polémica aparecieron las encíclicas: *Mysterium fidei* (3.9.1965) sobre la eucaristía, *Sacerdotalis caelibatus* (24.6.1967) sobre el celibato sacerdotal, y *Humanae vitae* (25.7.1968) sobre el valor de la vida humana. Estas dos últimas muy contestadas y que provocaron críticas muy fuertes contra Pablo VI y su magisterio. Es un hecho a consignar que los últimos diez años de su pontificado no publicó ninguna otra encíclica.

¹²⁴ CÁRCEL ORTÍ, V., 168.

¹²⁵ “La inmensa mayoría conciliar había sacado adelante muchos de sus proyectos en inesperado clima de apertura. La minoría, en cambio, veía naufragar sus expectativas, aun consiguiendo en algunas ocasiones limar determinados documentos” (CÁRCEL ORTÍ, V., 230).

quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella”¹²⁶.

4.3. De la Justicia y de la Paz

Siempre defiende que no hay verdadera paz sin justicia¹²⁷. Como peregrino de la paz visitó Tierra Santa y Fátima. Como heraldo de la paz fue a la ONU, estableció la *Jornada de la Paz*, instituyó *Justicia y Paz*, e hizo de ellas contenido principal de su encíclica *Populorum progressio* y de su carta *Octogésima adveniens*. Por lo que respecta a su viaje a la ONU cabe decir que tuvo lugar durante la celebración del Concilio Vaticano II. Informó debidamente a los Padres conciliares aclarándoles que aceptaba la invitación, que había recibido e iba “para llevar a los representantes de las naciones allá reunidos un mensaje de amor y de paz”¹²⁸. Hizo que le acompañasen alguno de los padres conciliares y, al regresar, rindió cuentas –como lo había hecho después de su peregrinación a Tierra Santa– dando pruebas de cómo se tomaba en serio la colegialidad episcopal y la sinodalidad de la Iglesia. De su discurso ante la ONU extraigo algunos párrafos que me parecen especialmente significativos para el propósito que me ocupa aquí: “Vosotros proponéis una forma de coexistencia sencilla y fecunda (...) Vosotros sancionáis el gran principio de que las relaciones entre los pueblos deben regularse por la razón, por la justicia, el derecho y la negociación, y no por la fuerza, ni por la violencia, ni por la guerra, como tampoco por el miedo y por el engaño (...) Constituís un ‘puente’ entre pueblos, sois una red de relaciones entre los Estados. Estaríamos tentados de decir que vuestra característica refleja en cierta medida en el orden temporal lo que nuestra Iglesia Católica quiere ser en el orden espiritual: única y universal (...) ¡No más la guerra, no más la guerra! Es la paz, la que debe guiar el destino de los pueblos y de toda la humanidad (...) Hemos de habituarnos a pensar al hombre de una manera nueva, y de una manera nueva también la vida común de los hombres (...)

¹²⁶ JUAN XXIII, *Discurso de Apertura del Concilio Vaticano II* (11,10.1962), 15 y 16.

¹²⁷ Especialmente en *Populorum progressio* (1968); *Octogésima adveniens* (1971), en los *Mensajes de la Jornada Mundial por la Paz*, que él instituyó.

¹²⁸ PABLO VI, *Discurso de Apertura de la Cuarta y última Sesión del Concilio* (14.9.1965).

En una palabra, el edificio de la civilización moderna debe construirse sobre principios espirituales, los únicos capaces de sostenerlo, sino también de iluminarlo y darle vida. Y estos indispensables principios de sabiduría superior no pueden estribar –tal es nuestra convicción, ya lo sabéis– más que en la fe en Dios”¹²⁹.

Precioso testimonio apostólico, desde la sencillez y el respeto pero con parresía, profético, en calidad de Pontífice de Roma, en nombre del Concilio, de los muertos en la guerra, de los jóvenes y de los pobres; en un lugar donde están representados todos los pueblos de la tierra, en el más oportuno Areópago, como antaño Pablo de Tarso en el de Atenas. Un discurso anamnético y proléptico. En otra ocasión, al Colegio de Defensa de la OTAN, en mil novecientos setenta y dos, les decía: “La paz, en nuestro tiempo, es algo sumamente frágil, algo todavía no perfecto, algo condicionado por las múltiples limitaciones de la época en que vivimos. Vuestra misión es la de robustecerla y estabilizarla. Nos estamos convencido de que tendréis éxito en esta misión, sí trabajáis por consolidar los vínculos de solidaridad y de unión entre los pueblos, los lazos de amistad y de fraterna colaboración. Estos –y no los armamentos– son los medios aptos para vuestra finalidad. Con estos medios tenéis asegurado el éxito”¹³⁰. La paz, hermanada con la justicia al servicio del hombre.

5. DOS SITUACIONES DE ESPECIAL RELEVANCIA: EL CONCILIO VATICANO II Y ESPAÑA

Además, antes de concluir, quiero referirme a dos campos concretos, en los que la intervención mediadora de Pablo VI me parece particularmente significativa e interesante para nosotros hoy aquí: el Concilio Vaticano II y España. Desde el comienzo de su pontificado prohió un Concilio, que él no había engendrado, porque comprendió que la Iglesia y el mundo lo necesitaban. Hábil pontonero rediseñó Comisiones y Programas, invitó a observadores de otras confesiones cristianas, convocó a los mejores especialistas del momento, supo encauzar el bendito lío, que Juan XXIII

¹²⁹ PABLO VI, *Discurso ante la ONU* (4.10.1965).

¹³⁰ PABLO VI, *Discurso al Colegio de Defensa de la OTAN* (15.7.1972).

había creado, marcándole con la impronta de su propia espiritualidad. Al hacerse cargo de él, en el *Discurso de Apertura del Segunda Sesión* dijo, después de haber dibujado las líneas de fuerza de las futuras tareas conciliares: “Por último, tratará el Concilio de tender un puente hacia el mundo contemporáneo”¹³¹. Un Concilio, al que miró con prevención en un primer momento¹³² pero, que hizo tan suyo, que son inexplicables el uno sin el otro: el Concilio sin Pablo VI / Pablo VI sin el Concilio. De hecho, a renglón seguido escribió una entusiasta carta a sus diocesanos¹³³, en que desgranaba los bienes, que se podían esperar de él en esas circunstancias y les invitaba a acogerlo esperanzados: “Será el mayor concilio que la Iglesia haya celebrado nunca en sus veinte siglos de historia, por la confluencia espiritual y numérica, en la unidad total y pacífica de su jerarquía, será el mayor para el mundo católico por la catolicidad de sus dimensiones, que abarca todo el mundo geográfico y civil. La historia se nos muestra con visiones inmensas y seculares a nuestra mirada”. Durante los años de preparación adoptó una postura de silencio y de cautela, parece que aconsejado por Juan XXIII. Pero, una vez elegido Papa, no se limitó a ser un mero notario del mismo, “lo guió según su manera de ser, sus miedos, su profunda espiritualidad y sus conocimientos”¹³⁴. V.Cárcel Ortí dice que fue: “vigilante siempre, pero reservado, respetuoso de la legítima libertad de los Padres conciliares, incluso cuando sus posiciones eran divergentes, empleándose con discreción para favorecer el entendimiento (...) Pablo VI quería que los obispos de la Iglesia católica –posiblemente todos– abandonaran el Concilio no vencidos, sino convencidos”¹³⁵.

¹³¹ PABLO VI, *Discurso de Apertura de la Segunda Sesión*, 29.9.1963.

¹³² Dice J.M. Laboa: “He afirmado que probablemente Montini no se habría atrevido a convocarlo. Se sabe que, apenas tuvo conocimiento de las palabras de Juan XXIII anunciando la convocatoria de un concilio, el cardenal Montini llamó al P.Bevilacqua, su director espiritual durante muchos años, y le dijo: ‘¿Ha escuchado la noticia? ¡Qué avispero!’” (LABOA, J.M., *Pablo VI*, 53).

¹³³ No fue algo esporádico, porque en la Cuaresma de 1962 volvió a escribirles otra carta: “*Pensemos en el Concilio*” resaltando las riquezas espirituales, que cabían esperar de él. Comenta J.M. Laboa: “consciente de que el éxito del Concilio dependía de una adecuada explicación y puesta en práctica en las diócesis” (*Pablo VI*, 67).

¹³⁴ LABOA, J.M., *Pablo VI*, 107.

¹³⁵ CÁRCCEL ORTÍ, V., *Beato Pablo VI: Papa del diálogo*, B.A.C, Madrid, 2014, 64.

Durante el desarrollo de la asamblea conciliar sus intervenciones crearon fluidez y entendimiento en los debates acercando posturas y logrando consensos, haciendo las puntualizaciones que juzgaba necesarias con esa “autoridad” y libertad evangélica, que los oyentes veían en el propio Jesús de Nazaret (Mt 7,29; Lc 4,36). Aunque no pudo evitar que hubiera descontentos. Con fuego cruzado mientras unos le reprochaban que iba demasiado deprisa y lejos, otros le criticaban su parsimonia y que fuera timorato en los cambios y demasiado condescendiente con los reticentes.

El mismo temple hubo de practicar en el posconcilio, para poner en marcha lo que habían decidido los Padres conciliares y que había quedado plasmado en los documentos¹³⁶. Al finalizar el Concilio, en el discurso de despedida a las Misiones extraordinarias –representantes de “más de ochenta naciones”– les decía Pablo VI: “Nos no pedimos otra cosa sino ayudar a quienes vosotros representáis aquí, en todo aquello que puede contribuir al bien de la humanidad. La hora presente es muy grave para intentar substraerse a los deberes, que la actual situación del mundo impone a todo hombre de corazón. A todos ofrecemos Nuestra ayuda. Y en respuesta decimos: Nos confiamos que concederéis a la Iglesia toda la libertad que necesita y que, lejos de obstaculizar la actuación de las decisiones conciliares, os preocuparéis, por el contrario, de favorecerla en la medida de vuestras posibilidades. Tened la seguridad que vuestras naciones serán las primeras en sentir sus beneficios”¹³⁷.

Al hacer un somero balance de los frutos obtenidos, hay quienes achacan muchas de las rémoras de la Iglesia actual a maniobras de cortocircuitado en la interpretación y aplicación de las conclusiones conciliares. Remiten a una comparativa entre la eclesiología de *Lumen gentium*, la del *Catecismo de la Iglesia Católica* y la del *Código de Derecho Canónico*. Incluso ven divergencias de calado, en el tratamiento que se hace de los laicos, en el capítulo II de *Lumen gentium* y el decreto *Apostolicam actuositatem*. Algo que se confirmaría, según ellos en la exhortación postsinodal *Christifideles laici* (30.12.1988).

Por lo que concierne a España sus mediaciones comenzaron, cuando era arzobispo de Milán y un grupo de estudiantes le pidió que mediase

¹³⁶ LABOA, *Pablo VI...*; CARCEL ORTÍ, V., PABLO VI ...

¹³⁷ PABLO VI, *Discurso a las Misiones extraordinarias*, Capilla Sixtina 7 de diciembre de 1965.

ante Franco a favor de unos condenados a muerte. Envío un telegrama al Jefe del Estado en estos términos: “En nombre de estudiantes católicos milaneses y en el mío propio ruego a Vuecencia clemencia con estudiantes y obreros condenados a fin de que se ahorren vidas humanas y quede claro que el orden público en una nación católica puede ser defendido diferentemente que en los países sin fe ni costumbres cristianas”. El telegrama en cuestión sentó muy mal a Franco, porque hacía referencia a que en Rusia se obraba de un modo similar. Lo cual, evidentemente, suponía poner en entredicho la justicia española. Esta mediación aumentó la desconfianza que ya tenía el régimen sobre él. Por otro lado, es bueno tener en cuenta, para contextualizar mejor la función mediadora de Pablo VI, que simultáneamente envió una carta a los estudiantes milaneses matizando y exigiendo coherencia, es decir que no fueran parciales a la hora de exigir, que la injusticia es siempre mala venga de donde venga y que no se pueden hacer excepciones. El texto de la carta decía esto: “Es posible la afirmación solicitada de una coherencia entre la fe católica y el respeto a los derechos humanos fundamentales, siempre y cuando los nobles sentimientos que recaban tal afirmación sean asimismo coherentes y deploren con igual fuerza y publicidad unas ofensas no menos graves a los derechos humanos realizados por los déspotas marxistas, que suprimían vidas no sólo de los reos contra leyes vigentes, sino simplemente contra libres opositores, y siempre y cuando tal afirmación no favorezca a las amenazas de anarquía y de reanudación de la guerra civil en un país donde las facciones inhumanas, a las que pertenecían los inculpadados de hoy, intentaron ahogar en sangre y en ateísmo la fe de un generoso pueblo católico”. Como se ve, quedan maravillosamente ilustradas algunas de las virtudes, que hemos atribuido al papa Montini: claridad, pedagogía, neutralidad, coherencia, respeto, valentía, profetismo.

Otra intervención significativa de Pablo VI como mediador y pontonero entre nosotros tuvo lugar en 1969 ante la Conferencia Episcopal Española. En efecto, con motivo de la felicitación de los cardenales de la Curia Romana por su onomástica (23.6.1969), les respondió con un *Discurso*, en el que hizo algunas alusiones a la iglesia española: “Rogamos a los obispos (...) que realicen también una incansable acción de paz y distensión, para llevar adelante, con previsor clarividencia, la consolidación del Reino de Dios en todas sus dimensiones. La presencia activa de los pastores en medio del pueblo –y deseamos ardientemente que esta pre-

sencia pueda darse también en las diócesis vacantes—, su acción, siempre inconfundible de hombres de Iglesia, lograrán evitar la repetición de episodios dolorosos y conducirán —estamos seguros— por el camino recto las buenas aspiraciones especialmente del clero joven y, sobre todo, de los sacerdotes jóvenes”¹³⁸. Tampoco esta intervención les gustó a los obispos ni por el contenido ni por la forma¹³⁹. Estaban sobre la mesa las relaciones con el Estado, la provisión de las diócesis vacantes, la intervención política en los nombramientos de obispos, la paz social, entre otros temas. Pero jamás se desalentó ni dejó de acudir en ayuda de sus ovejas para alentar, sostener y mediar.

No se trataba evidentemente de una cuestión coyuntural y menor sino muy compleja y de gran envergadura, donde había muchas personas implicadas, muchos intereses en juego y el recuerdo relativamente reciente de la guerra civil. Urgía poner al día una jerarquía envejecida y con una formación muy tradicionalista. Tarea nunca fácil y menos aquí, dada la complejidad de las relaciones, que mantenía la Iglesia en España con un régimen político que, apoyándose en un Concordato, vigilaba minuciosamente el nombramiento de los obispos, donde la práctica de la religión cristiana se presentaba por ambos lados como nacional-catolicismo, donde se tenía a gala el que no hubiera libertad religiosa. No obstante era inevitable que llegase también a España el “aggiornamento” propiciado por el Concilio. Dice al respecto J.Laboa: “Pablo VI se afianzó en su convicción de que había que renovar el episcopado español, No se trataba, obviamente, de nombrar obispos revolucionarios, sino obispos más jóvenes que no hubieran sufrido la contienda y que no se sintieran vinculados al régimen. Muchos de ellos estaban comprometidos con los movimientos apostólicos especializados. En unas notas a lápiz escritas por Franco leemos: ‘El hecho es que se está pretendiendo desplazar al episcopado actual por otro de enemigos del Estado’, pero en realidad no se trataba de enemigos, sino de personas desvinculadas de la historia anterior y de la colaboración afectuosa y real con el régimen”¹⁴⁰. Las susceptibilidades, pues, estaban a flor de piel. Además era un hecho incontestable que, desde hacía tiempo, las relaciones Iglesia-Estado habían abandonado la zona de confort, que

¹³⁸ LABOA, J.M., *Pablo VI.*, 123.

¹³⁹ LABOA, J.M., *Pablo VI.*, 122-128.

¹⁴⁰ LABOA, J.M., *Pablo VI.*, 128.

mantuvieron durante la posguerra hasta los albores del Concilio Vaticano II.

A esto hay que añadir otra cuestión espinosa, en que tuvo que mediar, fue la crisis de la Acción Católica Española¹⁴¹. La situación era candente: “La Comisión Permanente episcopal cesó a los consiliarios nacionales, En los primeros meses de 1967 dimitieron los demás consiliarios y los dirigentes seculares, y con ellos murió de hecho la institución”¹⁴². También en esta ocasión las intervenciones mediadoras de Pablo VI fueron las adecuadas con los inevitables descontentos, que siempre se dan en todas las partes. Estaba en juego la reclamación de los seculares a los obispos de un mayor margen de iniciativa y de responsabilidad, siguiendo las doctrinas conciliares. Dice V.Cárcel Ortí que “por falta de madurez en unos y otros se produjo el conflicto”¹⁴³. Tarancón llegó a decir que “Pablo VI estuvo con ella, pero los obispos no”; “la Conferencia Episcopal, los obispos, no estuvimos a la altura. Pablo VI sí; pero no quería pasar por encima de los obispos”¹⁴⁴. Por lo que respecta a la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (preparada con encuestas y trabajos en las diócesis desde 1967, celebrada en 1971), y que siguió con gran interés, dice J.M. Laboa: “Constituye un ejemplo paradigmático de las mentalidades y talentos del episcopado español, de su división permanente, de su politización, de la confusión existente entre representantes del franquismo y no pocos obispos”¹⁴⁵.

En esos momentos, cada vez con mayor frecuencia, parte del clero adoptaba una postura crítica y arrojaban a los movimientos vecinales, obreros y políticos, facilitando, por ejemplo, locales y templos para asam-

¹⁴¹ LABOA, J.M., *Pablo VI*, 119-122. Transcribe este sentimiento de Pablo VI en 1968 ante el desencuentro entre la jerarquía y la Acción Católica: “Ha sido una separación masiva la que se ha producido, de consecuencias incalculables para la vida misma y el porvenir de la Acción Católica en España” (l.c., 122); CÁRCEL ORTÍ, V., *Pablo VI*, 324-336.

¹⁴² LABOA, J.M., l.c., 121.

¹⁴³ CÁRCEL ORTÍ, V., *Pablo VI*, 324.

¹⁴⁴ *Ibid.*, cita en CÁRCEL ORTÍ, V., *Pablo VI*, 336. Pienso que es algo que debería ser tomado en cuenta, cuando están en el horizonte tanto el Congreso programado por la Conferencia Episcopal Española, como el próximo Sínodo de 2020 sobre la identidad y misión de los laicos. Sin olvidar el affaire, que se zanjó via auctoritatis y que se cerró en falso, entre el episcopado español y la Acción Católica, en el que medió Pablo VI.

¹⁴⁵ LABOA, J.M., *Pablo VI*, 133.

bleas y reuniones a personas y grupos que, al ser oficialmente “ilegales”, carecían de infraestructuras para organizarse. J.M.Laboa se refiere a la siguiente mediación, casi a la desesperada y con fuertes apoyos internacionales: “A finales de septiembre de 1975, tras la condena a muerte de varios etarras, numerosos obispos, encabezados por Pablo VI, pidieron a Franco el indulto para ellos. Se trató de un intento serio de pacificar España y de favorecer la reconciliación de una nación todavía muy enfrentada. En esta misma tarea debemos tener en cuenta tantas actividades, actuaciones y palabras del clero y del laicado comprometido”¹⁴⁶. El resultado fue pobre pero la movilización valió la pena como antesala de lo que habría de venir unos meses más tarde con la instauración de un régimen de libertades.

En todo caso, en general, y salvando la valoración de los aciertos o desaciertos, es incuestionable que las actuaciones mediadoras de Pablo VI fueron decisivas en la marcha de los acontecimientos: “En todos los planteamientos de renovación doctrinal y pastoral de estos años han estado siempre presentes las decisiones, los documentos y la cercanía siempre animadora de Pablo VI”¹⁴⁷. Por su parte Fernando Sebastián, desde su gran conocimiento de la Iglesia en general y particularmente de la que está en España, dice del papa Montini: “El papa Pablo VI nos acompañó en esta aventura y más de una vez nos guió en las encrucijadas más complejas y peligrosas. En aquellos años fue verdaderamente para nosotros el hermano mayor, respaldado por la oración de Jesús, que nos guió y confirmó en la fe y en la comunión católica”¹⁴⁸.

La mayor parte de los historiadores le han reconocido a Pablo VI que siempre adoptó, respecto a los asuntos en España, una postura cercana y colaboradora, constante y valiosa, escrupulosamente respetuosa, y muy lúcida para no dar motivos de que se le acusase de intervencionista, pero que tampoco se le utilizase como arma arrojadiza de un bando contra otro. Esto se vio particularmente en el caso de las beatificaciones-canonizaciones de mártires de la Guerra Civil. Pablo VI detuvo los procesos hasta que

¹⁴⁶ LABOA, J.M., *Pablo VI*, 128.

¹⁴⁷ Así concluye J.M., Laboa su estudio sobre Pablo VI, p. 239.

¹⁴⁸ LABOA, J.M.^a, *Pablo VI, España y el Concilio Vaticano II*, PPC, Madrid, 2017, 6. En la conferencia que dio durante el Simposio organizado por la Conferencia Episcopal Española abundó en elogios a Pablo VI, como un gran papa, un gran amigo de España, un gran santo y un gran hombre.

se diesen las condiciones adecuadas. Léase democratización del país. Con todo, y a pesar de las cautelas y de su finísimo olfato diplomático no escapó a las críticas del Régimen y de los sectores más conservadores de la Iglesia, aunque también de algunos progresistas, cuyas suspicacias se mostraron absolutamente injustificadas, cuando se produjo luego el desenlace de los acontecimientos. Pablo VI, en estas circunstancias, como en los demás casos en que medió, siempre fue leal, honesto, profundamente evangélico y evangelizador, supo situarse en el punto de mira justo sin caer ni en la provocación, ni en la adulación. Era humilde para no buscar protagonismo pero su experiencia y oficio eran incontestables, porque tenía muchas horas de vuelo a sus espaldas –¡treinta años en la diplomacia vaticana dan para mucho!– había bregado, por ejemplo, hasta la extenuación, cuando tuvo que actuar en la Ostpolitik con regímenes ateos y enemigos de la fe cristiana, sofisticadamente complejos como el soviético o el chino. En el caso que nos ocupa hubiera sido razonable pensar que, al tratarse de un país y de un régimen confesionalmente católicos, las relaciones iban a ser más fluidas y que favorecerían más los asuntos eclesiales y eclesiásticos. Pero no fue así. Sucedió todo lo contrario: relaciones broncas, de permanente sospecha y de acusaciones de ingerencias impropias. Algunos lo han achacado, en gran parte, al “talante del catolicismo español, profundamente iliberal e integrista, que no vivió ni se enriqueció con otras fuentes de pensamiento y acción tan presentes en otros catolicismos europeos”¹⁴⁹. En resumen, a Pablo VI, la predilecta hija España le salió respondona, díscola y mal educada, pero no imposible, sobre todo para quien tenía tantas tablas en el campo diplomático y tanta credibilidad a nivel internacional. Vamos que lo de “¡mozo al pilón, si no me das el melón!”, muy propio de los carpetovetónicos, no cuadraba con las maneras montinianas, ni por educación ni por escuela.

6. MUY PARTICULARMENTE CUANDO SANGRA EL CORAZÓN

También ejerció su mediación en asuntos, que le tocaron verdaderamente el centro de su corazón como el rescate de su amigo Aldo Moro,

¹⁴⁹ LABOA, 151.

donde mostró altísimas cotas de humanidad, ecuanimidad, responsabilidad y espiritualidad. Eran amigos desde hacía muchísimos años, desde los tiempos de la FUCI. Había sido secuestrado por las Brigadas Rojas, que amenazaban con ejecutarlo, si no se atendían sus demandas, como finalmente ocurrió. Pablo VI intentó, por todos los medios a su alcance, evitar el fatal desenlace. Se comprometió hasta límites, que desafiaron toda prudencia, cualquier conveniencia y que hicieron saltar todas las alarmas. Parece ser que incluso se ofreció él mismo en canje, para que liberasen a su amigo y que urgió a que el Gobierno de Italia accediese a negociar con los terroristas. No tuvo reparos en comprometer su autoridad pontificia, a pesar de las recomendaciones a la prudencia y a la equidistancia diplomática, que él bien conocía y que practicó tan magistralmente en tantas ocasiones. Este suceso nos ha dejado dos piezas memorables y antológicas del pontonazgo de Pablo VI: una carta y una homilía. que nos muestran el calado de su dimensión humana y creyente, que el mediador –como nuestro Mediador– puede que deba inmolarse. En la carta¹⁵⁰, se expresa en estos términos: “Me dirijo a vosotros precisamente en este nombre supremo de Cristo, que a buen seguro no os es desconocido a vosotros, adversarios ignotos e implacables de este hombre digno e inocente; y os lo pido de rodillas: Liberad al honorable Aldo Moro (...) Hombres de las Brigadas Rojas: dejadme que yo, intérprete de tantos compatriotas vuestros, pueda alentar la esperanza de que todavía se albergan en vuestros espíritus sentimientos de humanidad que al fin triunfen. Yo espero la prueba de ello rezando y también amándoos siempre”¹⁵¹. En la homilía durante los funerales, impregnada de un dramatismo inusual y desgarrador, da muestras de luchar consigo mismo ante Dios desde una piedad sangrante pero respetuosamente filial. Se dirige a Dios en estos términos: “¡Señor, escúchanos! ¿Quién puede escuchar nuestro lamento una vez más, sino Tú, Dios de la vida y de la muerte? No has atendido nuestra súplica por la incolumidad de Aldo Moro, de este hombre bueno, apacible, sapiente, ino-

¹⁵⁰ Se trata de una carta autógrafa del Papa escrita durante la soledad de la noche anterior al ultimátum de los brigadistas en hojas de carta con el escudo pontificio. La leyó a los periodistas a las 10:38 de la mañana el padre Romeo Panciroli, portavoz del Vaticano. La radio y televisión interrumpieron todos los programas para dar lectura a la carta del Papa.

¹⁵¹ *Carta del Papa Pablo VI a los “Hombres de las Brigadas Rojas”* (21.4.1978).

cente y amigo; pero Tú, Señor, no has abandonado su espíritu inmortal marcado con la fe en Cristo, que es la resurrección y la vida. Por él, por él”¹⁵². Habla de que la pena le pesa como la losa del sepulcro de Cristo ¿Quién me ayudará a correrla?, se pregunta, como podría haberse lamentado con Jeremías: “Quis dabit capiti meo aquam et oculis meis fontem lacrimarum et plorabo die et nocte interfectos filiae populi mei”¹⁵³ (Jer 9,1). Y finaliza orando con estas palabras: “Y mientras tanto, Señor, haz que nuestro corazón cauterizado por la virtud de tu cruz acierte a perdonar el ultraje injusto y mortal infligido a este hombre tan querido, y a cuantos han experimentado la misma suerte cruel; haz que todos nosotros recojamos en el sudario límpido de su noble recuerdo la herencia perdurable de su rectitud de conciencia, de su ejemplo humano y cordial, de su entrega a la redención social y espiritual de la querida nación italiana. ¡Señor, escúchanos!”. Quiero dejar el testimonio de esta espléndida mediación, que no precisa comentario y que da fe del profundo sentido de la amistad y de la fe, que tuvo Pablo VI y de cómo, cuando se le requería, se implicaba sin cortapisas, a corazón abierto.

7. DESENLACE FINAL Y CIERRE

Al final de este periplo por las principales encrucijadas de la vida de Pablo VI espero haber dejado medianamente claras las razones, por las que merece la pena rescatar del olvido a este papa, sin el que, como ha dicho uno de sus biógrafos, es prácticamente imposible entender la historia de la Iglesia y la del mundo en el siglo XX. Pero tampoco la de España. Esta charla más que de divulgación, cuyo cometido es poner al alcance de alguien algo para dejarlo a disposición de quien lo reciba, desearía ser una “diseminación”, un esparcir esporas y semillas (‘eparpiller’ dicen en francés), para que arraiguen y den origen a un nuevo ser, una especie de inoculación. Desearía contagiarnos de interés y afecto por Pablo VI, alguien

¹⁵² *Misa por el eterno descanso de Aldo Moro. Oración de Su Santidad Pablo VI.* Basílica de san Juan de Letrán, sábado 13 de mayo de 1978.

¹⁵³ Pasaje musicalizado magistralmente por H. Isaacs, sobre un texto de A. Poliziano –que se inspira en dicho verso de Jeremías– con motivo de la muerte de Lorenzo el Magnífico (+ 8.4.1492).

que tiene mucho que decir y por decir, pero a quien por desentendimiento, desidia, o turbias maniobras, se le ha sometido a un impresentable ostracismo y dejado en dique seco, cuando su persona y su obra están habitados por una vida pletórica, que tiene mucho que ofrecernos también hoy, precisamente hoy, a nosotros, precisamente a nosotros. Siguiendo su estela llegaríamos a la Iglesia del Vaticano II, una Iglesia revolucionaria, que tomó en serio al mundo y quiso estar a la altura de la interlocución, que se requería de ella. Posteriormente las cosas han evolucionado de forma diferente. Somos muchos los que pensamos que en los últimos decenios la Iglesia ha regresado a los cuarteles de invierno, que ha cambiado el oro por oropel y la vida misma por su representación. Un ex –militante de la HOAC me decía, no hace mucho, con un juego de palabras, que habíamos pasado de la evolución de la Iglesia (Pío XII), a su revolución (Juan XXIII y Pablo VI)¹⁵⁴ y de esta –sin solución de continuidad, encorsetando, desmantelando, propiciando cristiandad más que cristianismo– a la involución (Juan Pablo II y Benedicto XVI), para desembocar en la devolución, incluso la apostasía¹⁵⁵ (Francisco), aludiendo al desinterés y al abandono de la práctica. Y esto en el doble sentido de “práctica sacramental” y sentido de pertenencia, por un lado; pero también de inhibición, cuando no de hostilidad, a “poner en práctica” y a vivir conforme a los principios del evangelio y de las enseñanzas de la Iglesia. Por ejemplo, es un hecho incontestable y muy extendido que muchos bautizados reciben los sacramentos sin estar arraigados en una comunidad eclesial, como simples celebraciones rituales puntuales, como simples “ceremonias civiles”¹⁵⁶. De ahí la importancia, la urgencia, de recuperar a Pablo VI y la eclesiología conciliar, decía él. No obstante, a problemas complejos soluciones complejas. No es fácil. La memoria, que reivindico aquí, más que bálsamo de

¹⁵⁴ El cardenal Suenens ha descrito el Concilio Vaticano II como una “revolución copernicana” para la Iglesia. Su parsimonia y su sentido de Iglesia le llevaron a no tomar decisiones drásticas, que provoquen cismas y rupturas.

¹⁵⁵ No lo pienso yo, por supuesto, pero aludiría a los juicios de intención, que ciertos sectores conservadores vierten sobre el propio Vaticano II y el papa Francisco. Paradójicamente los extremos se tocan: los que lamentan un excesivo aperturismo y quienes echan de menos más implicación social, más caridad política.

¹⁵⁶ Por ejemplo, a muchas de las parejas que se acercan a solicitar el matrimonio habría que preguntarles si buscan la “gestoría” o el despacho parroquial. Francisco alude a esto en *Evangelii gaudium*.

fierabrás querría ser como hilo de Ariadna, que nos ayudaría a salir del laberinto, del bucle, en que se me antoja que está la Iglesia de hoy. Puedo parecer iluso, pero creo que es un milagro, que le podemos pedir a él.

Estoy convencido de que si cultivásemos con honestidad y generosidad su memoria, actuaría como un auténtico revulsivo, como un verdadero catalizador, porque nos ofrece la posibilidad de completar la recepción del Concilio Vaticano II –asignatura pendiente aún– y de avivar el rescaldo de una vida más evangélica y más evangelizadora. Pablo VI puede ser para nosotros brújula, faro y un fiable sismógrafo para detectar el punto en que se engendran los movimientos tectónicos de nuestro mundo e intentar encauzarlos, para que no nos arrasen. Por todo ello sería bueno que hiciésemos a Pablo VI santo de nuestra devoción precisamente hoy, cuando parece que lo cristiano está “en retirada” y “bajo sospecha”¹⁵⁷, cuando la fe es vivida por muchos desleída y mortecina. Armarnos de coraje –Giselda Adornato se ha referido a Pablo VI como “el coraje de la modernidad”– para visitar el tiempo, en que todo lo eclesial se vivía con pasión, y de forma comprometida, cercana a los anhelos de la gente, con un sesgo casi revolucionario¹⁵⁸.

Hace unos días, por ejemplo, le oí decir al papa Francisco en una entrevista¹⁵⁹: “Pablo VI fue un revolucionario” y me gustó, porque sentí que no iba descaminado yo en las apreciaciones, que hago sobre él y porque comprobé la connivencia, que hay entre ellos dos en sus diagnósticos del mundo y de la iglesia, en su afán de buscar fuentes, drenar cauces y tender puentes, para hacerles más acogedores y habitables, para practicar, como

¹⁵⁷ A preguntas de los periodistas de cuál es el papel la Iglesia hoy día en España Pietro Parolin ha respondido: “El papel de la Iglesia en España es el papel de la Iglesia en Europa: Cómo revitalizar una sociedad que ya no es cristiana, que es poscristiana”; y a la de cómo se ve a la Iglesia española desde Roma, ha dicho en la misma entrevista: “La presencia de la Iglesia en España es muy discreta pero muy efectiva”.

¹⁵⁸ Me hago eco aquí del testimonio de un antiguo militante de Acción Católica, que me decía no hace mucho: “Hubo un tiempo, en que vivíamos la fe en clandestinidad y era robusta, hoy se vive en la diafanidad de la sociedad y proliferan las procesiones más que las revisiones de vida y el compromiso político-social; se han cambiado los militantes por los tele-predicadores, una iglesia de comunidad por otra de cristiandad, la ética por la estética, los misioneros por los influencer. Necesitamos visitar a Pablo VI, si queremos corregir el rumbo”.

¹⁵⁹ Entrevista concedida a la TV 6, transmitida el 31 de marzo de 21h a 22h.

ambos piden, “la dulce alegría de evangelizar”¹⁶⁰. Ambos son zahoríes y pontoneros en el sentido que les doy aquí a estos términos, capaces de generar ilusión y dignos de fiar, para tenerlos como compañeros de viaje y adentrarnos en la noche sin temor, porque ellos, que son Jesús entre nosotros, van con nosotros y su cayado nos sosiega.

Pidámosle al Padre, con la oración litúrgica de su día, que la memoria de san Pablo VI nos acompañe siempre y sea “santo de nuestra devoción”:

“Oh Dios, ‘fuente de la vida’,
que en tu siervo, san Pablo VI, Papa,
has revelado el misterio de la paz y la felicidad,
haz que, iluminados por su ejemplo,
reconozcamos en tu Hijo Jesucristo
al único Redentor del hombre.
Te lo pedimos por Él, que es Dios
y que vive y reina contigo,
en la unidad del Espíritu Santo,
por los siglos de los siglos”.

Amén.

Muchas gracias.

¹⁶⁰ Dice en el *Radiomensaje de la Navidad de 1963*: “Quisiéramos estar al lado de cada uno de vosotros para llevaros la dulce y sincera palabra consoladora de Cristo”.

El Catecismo de Trento, puesto en la picota

LUIS RESINES LLORENTE

RESUMEN: Siempre se ha tenido el catecismo de Trento como garantía de seguridad doctrinal. Hasta el punto de que bastaba con invocar su texto para que las cabezas se agachasen en un asentimiento más obsequioso que comprobado. Por otra parte, era un texto que recogía una doctrina que se entendía como “inmutable”, siendo así que no se contemplaba la evolución homogénea del dogma. El artículo muestra los recelos, las sospechas que ha habido en torno al texto, y las deficiencias inherentes al texto mismo, ordinariamente desconocidas.

PALABRAS CLAVE: Catecismo, Trento, dogma, seguridad doctrinal, Inquisición.

ABSTRACT: All around the world, the catechism of Council of Trent has been accepted as a sign of theological and doctrinal security. But not in all matters is as secure as it is intended. There was some doubts, suspicions, and corrections to supply some defects in the text of the Catechism, which are not always known.

KEY WORDS: Catechism, Trent, doctrinal security, Inquisition.

El catecismo examinado en este artículo se ha conocido con varios nombres. Corrientemente estos han sido elevados a la categoría de títulos, valorados desde el punto de vista editorial, aunque en realidad la mayor parte de ellos no fueran propiamente títulos. Lo cual no ha sido obstáculo que impidiera reconocer la obra sin margen de duda.

Su título oficial, en la primera edición de 1566, es *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*, Roma, Paulo Manuzio, 1566. (= *Catecismo [elaborado] por decreto del Concilio de Trento, editado por mandato de Pío Quinto, Pontífice Máximo*). Se le conoce por el origen del que procede: «Catecismo de Trento»; o por el lugar de edición primitiva, así como de la sede de donde dimana: «Catecismo romano». También es designado por el papa que ordenó su promulgación: «Catecismo de Pío V». Otra variante se fija en los destinatarios directos para los que estaba redactado: «Catecismo para los párrocos». Nunca ha habido una denominación que se impusiera definitivamente a las otras, y todas lo designan por igual, al subrayar uno u otro aspecto. Pero resulta evidente que, con excepción de la última de las expresiones consignadas, las otras tres subrayan de forma subliminal el principio de autoridad que encierran veladamente: el mismísimo Concilio; la garantía que ofrecía la sede romana; o el prestigio supremo del pontífice que lo promulgó. Por más que quiera diluirse el énfasis de estas expresiones, es claro que cualquiera de ellas evocaba una estima que rozaba los límites de una simple obra humana¹.

Sin embargo, el catecismo surgido de la reforma católica, para contrarrestar los efectos de la reforma protestante, resulta sospechoso en ciertos puntos (afirmaciones o silencios), aunque a más de uno pueda sorprender.

Surgió con la finalidad expresa de que los párrocos tuvieran un libro, un manual de referencias, en el que pudieran encontrar la doctrina que debían enseñar al pueblo. En el libro mismo no se declara el nivel de profunda ignorancia en que estaba sumido el clero en ese momento de la historia. Cierto que hubo grandes lumbreras y excelentes aportaciones en el terreno de la catequesis antes y después de Trento; pero no es menos cierta la postración del clero: no hay más que consultar los lamentos de Felipe de Meneses, de Martín Lutero, de Roberto Bellarmino, de Juan de Ávila,...

Valgan las palabras dolidas de éste como testimonio fidedigno:

¹ No estoy seguro de que se haya afirmado que el de Trento era una obra «sobrenatural»; al menos no recuerdo ningún elogio en este sentido. Pero sí recuerdo perfectamente (año 1993, a raíz de la publicación del Catecismo de la Iglesia Católica), a alguna persona que me ha manifestado con desasosiego que no entendía que tuviera fallos, porque le habían asegurado que era «un catecismo inspirado» (textualmente).

«Y la suma verdad, que es Dios, (...) afirma haber venido todo este mal por no haber pastor que hubiese curado y cuidado lo que tocaba a la necesidad y provecho de sus ovejas. Mas, ¿por qué se les pide a estos pastores lo que no tienen? ¿Cómo ejercitar oficios de médicos, pues nunca aprendieron el arte? ¿Cómo aprenderán lo que no quisieron saber? Y ¿cómo han de saber lo que no tienen por necesario para el buen uso de su oficio?»².

En el ambiente de la celebración del concilio de Trento que lo pidió, y en el inmediato posconcilio en que se elaboró y editó, podría dar la impresión que la enseñanza de sus páginas no acudía a remediar una necesidad urgente, sino a proporcionar un vademécum que estaba a salvo de toda duda. Lo cierto es que esta segunda intención expresa disimulaba las carencias y lagunas en que se movía la cristiandad, no confesadas. En ningún pasaje de la introducción aparece la palabra «ignorancia», pero sí consta, en cambio, la voluntad de atajar los errores del momento: es una maniobra hábil para echar las culpas a los adversarios³, sin pararse a reconocer la propia culpa ni las enormes carencias⁴.

De hecho hay una característica en él que vale la pena resaltar, ya que no es por ahí por donde aparece su punto flaco. Esta nota es que deja a un lado todas las cuestiones de escuelas teológicas, para presentar la doctrina católica de la manera más objetiva posible, a fin de suscitar la mayor unanimidad, y promover la unión de voluntades, en lugar de dar pie a que surgieran disputas teológicas. Además, en sus páginas iniciales no se presenta como una cura de urgencia, sino como un medio de contrarrestar la influencia de la reforma, al hacer referencia a los múltiples libros que han editados los herejes sirviéndose del valioso invento de la imprenta, a fin de difundir sus ideas⁵. Con el catecismo se pretende ami-

²JUAN DE ÁVILA, *Memorial segundo al Concilio de Trento (1561)*, en L. Sala - F. Martín, *San Juan de Ávila. Obras completas*, Madrid, BAC, 2001, v. 2, 530.

³[Es necesario] «en estos tiempos (...) porque se han presentado en el mundo falsos profetas». (*Catecismo de Trento*, Introducción).

⁴[Para que] «los párrocos puedan sacar reglas ciertas para instruir a los fieles». (*Catecismo de Trento*, Introducción).

⁵«Nam praeter illa ingentia volumina quibus catholicam fidem evertere conati sunt, a quibus tamen cavere, cum apertam haeresim continerent, non magni fortasse laboris ac diligentiae fuit, infinitos etiam libellos conscripserunt, qui, cum pietatis speciem prae se fer-

norar la influencia de tales impresos, por medio de la difusión de la recta doctrina católica, que habían de dar a conocer los sacerdotes cuando tuvieran el libro en sus manos. De ahí las otras disposiciones sobre la enseñanza al pueblo cristiano, a la que están obligados obispos y párrocos, para que no se quede encerrada en las páginas de un libro⁶.

Durante los cuatro siglos que ha estado en uso, ha habido notables altibajos en su apreciación, en su empleo, o en la estima práctica que los católicos han hecho de él. De hecho, en tiempo de Clemente XIII, éste publicó la bula *In dominico agro* (14 de junio de 1761), con la finalidad de relanzar el empleo de un texto que había sido prácticamente dejado de utilizarse de manera general⁷. Pero en los momentos de mayor aprecio, siempre fue tenido por un texto doctrinalmente seguro.

¿De dónde, pues, que se trate de un catecismo sospechoso? Las complicaciones vienen por varios conductos, y será mejor abordarlas una a una.

1. Una engorrosa omisión involuntaria

¿A quién no se le ha pasado alguna vez algún dato, una fecha, una frase,...? Las cosas no van por ahí, puesto que en estos casos se trataría simplemente de una errata, o de un simple error que no tiene mayor importancia. Pero un catecismo que pretendía liderar la formación de los clérigos, y que fue revisado y pulido, parece que tendría que ser publicado sin fallos. Aunque como toda obra humana, es falible.

En la nunciatura del Sacro Imperio, el nuncio en Polonia Giovanni Andrea Caligari escribió a finales de 1585 al Secretario de Estado para

rent, incredibile est quam facile incautos simplicium animos deceperint» (= Además de los grandes libros con los que han tratado de adulterar la fe católica, de los que fue fácil guardarse sin demasiado esfuerzo y diligencia, pues contienen herejías nítidas, también escribieron una infinidad de pequeños libritos, que parecen libros piadosos, con los que ha sido tremendamente fácil seducir las mentes incautas de los más simples». (*Catecismo de Trento*, Introducción).

⁶ CONCILIIUM TRIDENTINUM, s. 24, *de reformatione*, c. 7: «Ut fidelis populus...», donde se señalan las obligaciones particulares, entre las que figura la de dirigirse al pueblo en lengua vulgar.

⁷L. RESINES, *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997, 413.

comunicarle, que mientras había estado al frente de la diócesis de Bertinoro (1579-1581), en Italia, había tratado de explicar el catecismo romano a sus curas. Y que entonces cayó en la cuenta de una omisión a propósito de la liturgia bautismal: «no se hacía mención del Óleo santo de los Catecúmenos». Era un silencio de índole litúrgica, aunque no doctrinal. Comunicaba que se lo había hecho saber a Guillermo Sirleto, principal redactor, unos años antes, cuando descubrió el fallo y aún vivía Sirleto (murió el 5 de octubre de 1585). Éste le respondió con cierta calma, señalando que se podría redactar un breve texto para insertarlo en su lugar correspondiente en ediciones sucesivas, y que no se diera más importancia, pasando el «arreglo» de puntillas⁸. Pero Sirleto debía consultar en este punto al papa, y no se llevó a cabo nada. Muerto Sirleto, Caligari volvió a insistir a Roma, preocupado no tanto por la integridad absoluta de los más mínimos detalles, cuanto por el hecho de no dar pie a que los protestantes aprovecharan el resquicio para arremeter contra los católicos, pues éstos exigían el empleo de los óleos, salvo en el caso de bautismo de urgencia, mientras que el catecismo oficial no lo señalaba: «Porque habiendo descuidado nosotros hablar de este Óleo santo en este libro donde se exponen cuidadosamente –junto al resto de la doctrina– todos los santísimos Sacramentos, los herejes se encargarán de decir a las gentes que nosotros pensamos como ellos y que estamos de acuerdo con su perversa opinión, alegando contra nosotros nuestro mismo Catecismo Romano» (*Ibid.*, 52).

Pues bien, a pesar de la leal advertencia de Caligari (se le contestó: «Si pensarà»), hubieron de pasar 200 años para que la edición oficial de 1761⁹ incorporara un añadido –por descontado, sin advertir nada– para

⁸«Se podría arreglar el asunto preparando un breve texto sobre el tema para insertarlo en el lugar oportuno y hacerlo después imprimir con los mismos caracteres y distribuir el Catecismo con este añadido y sin decir palabra de la operación (con ogni segretezza)» Ver P. RODRÍGUEZ, *El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española*, Madrid, Rialp, 1998, 51.

⁹La adición aparece tanto en la edición llamada «clementina», oficial, por proponerla el papa Clemente XIII, publicada en Roma, 1761, como en la edición cuasioficial de Turín, apud Typographiam Regiam, 1761. (Ver: P. RODRÍGUEZ [ed.], *Catechismus romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti pont. Max. iussu editus. Editio critica*, Roma / Pamplona, Librería Editrice Vaticana / Ediciones Universidad de Navarra, 1989, 215.

suplir la omisión¹⁰. Parece, pues, que esta práctica de añadir después sin advertir de nada, a la chita callando, es una vieja costumbre romana que ha perdurado hasta nuestros días.

2. Una engorrosa omisión voluntaria

Si lo que se refiere al apartado anterior fue un olvido involuntario, detectado en los primeros veinte años de vigencia del catecismo (parece que nadie lo detectó antes durante dos decenas), y subsanado tiempo después, el otro asunto es justamente inverso.

Se trata de una frase que fue voluntariamente omitida, a pesar de que formó parte del texto publicado. ¿Por qué se incluyó en la redacción?, ¿por qué se hizo desaparecer inmediatamente después? Extraños manejos que evidencian arrepentimientos o falta de seguridad.

Se trata de una frase que figuraba al exponer la cuestión de los efectos de la confirmación. El párrafo completo decía: «Itaque pastores docebunt confirmationem hoc cum ceteris sacramentis commune habere, ut, nisi impedimentum aliquod ex parte eius qui recipit, inferatur, novam gratiam tribuat. Etenim haec sacra et mystica signa eiusmodi esse demonstratum est, quae gratiam declarant atque efficiunt. *Ex quo sequitur ut peccata etiam condonet ac remittat, quoniam gratiam simul cum peccato ne fingere quidem nobis licet*» (= «Por consiguiente, los pastores enseñen que este sacramento de la confirmación tiene esto en común con los otros, que, si no existe impedimento por parte de quien lo recibe, da una nueva gracia. Pues está demostrado que éstos son señales sagradas y místicas que expresan la gracia y la realizan. *De lo cual se sigue que también condona y*

¹⁰El inciso añadido dice en versión castellana: «Después ungen al que ha de ser bautizado en el pecho y entre las espaldas con el óleo de los Catecúmenos. En el pecho para que por el don del Espíritu Santo deseche el error y la ignorancia y abrace la verdadera fe: Pues el justo vive por la fe, y entre las espaldas para que por la gracia del Espíritu Santo sacuda de sí la pereza y entorpecimiento y se ejercite en obras de virtud: Porque la fe sin obras está muerta». (Parte II, cap. II, n. 69). Citado por la edición de Madrid, Ramón Ruiz, 1791, 114. La edición latina de Madrid, Vda. de Pedro Marín, 1791, incluye una nota a pie de página que acota la adición, indicando que lamentablemente se echa en falta en casi todas las ediciones («Perperam desiderantur in omnibus fere editionibus»).

perdona los pecados, pues la gracia no puede estar en nosotros unida al pecado»¹¹.

No es fácil explicar la razón por la cual lo que aparece en cursiva fuera omitido en casi todas las ediciones, salvo en la primera. De hecho no resulta demasiado conocido que de la que llamamos *primera* edición del catecismo tridentino hubo dos ediciones, que se llevaron a cabo en la misma imprenta, de Paulo Manuzio, en 1566, una en folio, y otra en 8°. Además, como se verá a continuación, da la impresión de que la estrictamente *primera* es la de formato in-8°, a la que siguió la otra in-folio. La verificación de este desajuste está documentada así:

«La edición in-8° de 1566 agrega: “*Ex quo sequitur ut peccata etiam condonet ac remittat, quoniam gratiam simul cum peccato ne fingere quidem nobis licet*”. Esta frase pertenece en exclusiva a la citada edición: está ausente tanto del ejemplar in-folio como de los subsiguientes in-8°. No hemos encontrado un caso paralelo en este patrimonio textual. La misma composición tipográfica de la página correspondiente de esas ediciones posteriores muestra una explícita voluntad de eliminar ese inciso»¹².

Hay, por tanto, voluntad clara y eficaz de suprimir esa frase, según la cual, el propio sacramento de la confirmación daba la gracia a quien lo recibía y eliminaba el pecado, porque gracia y pecado no podían subsistir juntos. Se propone una enseñanza, que, con el libro ya publicado, es eliminada precipitadamente, porque dejaba a un lado la importancia del sacramento de la penitencia. La omisión ha sido observada también por M. Catto, quien apunta con fina ironía: «frase che non compariva nelle edizioni successive e che sembra una dimenticanza dallo squisito sapore volontario»¹³.

¹¹ P. RODRÍGUEZ (ed.), *Catechismus romanus seu Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*, Roma/ Pamplona, Librería Editrice Vaticana/ Ed. Univ. Navarra, 1989, 231.

¹² P. RODRÍGUEZ-R. LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona. Universidad de Navarra, 1982, 215-216. «... en los primeros meses de 1567 van a aparecer en varias ciudades europeas ediciones del Catecismo Romano impresas siempre –excepto la parisina de Kerver– sobre el ejemplar manuciano in-8°, y no sobre la edición in-folio: tienen todas, en efecto, el inciso “ex quo...”».

¹³ M. CATTO, *Un panopticon catechistico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, 54.

Más adelante, posiblemente a partir de la edición llamada «clementina» (1761), se incorporó el inciso suprimido, al que apenas se le dio importancia pese a que planteaba una especie de confrontación entre sacramentos¹⁴.

3. Fracaso de la edición latina en España

Editado por primera vez en Roma, Paulo Manuzio, 1566 (en la doble edición ya consignada), el papa Pío V concedió el privilegio al impresor, como solía ser habitual. Pronto, sin embargo, se sintió la demanda de ejemplares en diversos países, especialmente porque se trataba del libro al que podían acudir los teólogos para encontrar la síntesis posconciliar de la doctrina católica, y contrarrestar la influencia protestante. Los pocos ejemplares que llegaron a España provocaron una reunión del nuncio con representantes de los cabildos españoles; en la misma estos representantes le elevaron la demanda de una edición a la que pudieran acceder fácilmente¹⁵. El nuncio, Juan Bautista Castagna (posteriormente papa Urbano VII), elevaron la petición a Roma, que dio facultad para imprimirlo, con la condición de que el texto fuese respetado y no se introdujeran corrup-telas. Pío V deseaba la difusión, y no vio problemas en que se realizase una edición en España.

Pero tres teólogos españoles –se puede decir con toda verdad «más papistas que el papa»– vieron problemas en la doctrina sacramental. En esta segunda parte, el catecismo seguía las enseñanzas de santo Tomás de

¹⁴La edición mencionada de Madrid, Ramón Ruiz, 1791, 122, dice: «...Porque ya se demostró que estas sagradas y místicas señales causan la gracia que significan. De donde se sigue que perdone también y remita los pecados. Porque juntarse con el pecado la gracia, ni aun fingirlo podemos. Pero además de estos efectos...». La edición de Madrid, Gregorio del Amo, 1900 adjunta a este inciso una nota a pie de página que dice: «Clem. p. e ad Julium; Melch., papa in ep. ad episcopos Hispan.».

¹⁵Un ejemplar que llegó a España con seguridad fue a parar a las manos del agustino Alonso de Orozco, quien en su *Catecismo prouehoso. Hecho por el Padre Fray Alonso de Orozco, predicador de su M. En el qual se declara solamente nuestra ley Christiana ser la verdadera. Y todas las otras sectas ser engaños del demonio*, Zaragoza, Iuan Millán, 1568, hace en tres momentos alusión al catecismo de Trento. (Ver L. RESINES, A. de Orozco, *Catecismo prouehoso*, en R. LAZCANO [ed.], *Obras completas, I, Obras castellanas*, Madrid, BAC, 2001, 705).

Aquino en la *Summa Theologica*, a través de dos libros: los *Comentarios* de Domingo de Soto, y el *Catecismo* de Carranza, denostado por la Inquisición española pero favorablemente acogido por los padres conciliares. Mientras se gestionaba el proceso de edición, estos tres teólogos vieron problemas, que en este caso no eran de índole litúrgica, como ya había sucedido en la omisión reseñada antes, sino de índole teológica. El nuncio Castagna informa a Roma de que

«algunos teólogos muy estimados en esta corte han calificado un pasaje del Catecismo como peligroso y malsonante, o al menos que puede ser mal interpretado»¹⁶.

Los tres teólogos eran el Dr. Hernando de Barriovero (también llamado en ocasiones «Barrionuevo»), magistral de Toledo; el dominico Diego de Chaves, y el jerónimo Francisco Villalba. Y el pasaje al que ponían reparos teológicos versaba sobre la necesidad de que todos accedieran al bautismo para obtener la salvación. El pasaje se encuentra en el Catecismo, parte II, cap II, n. 21:

«... desde ese tiempo [desde Cristo] empezaron a ser obligados por la ley del Bautismo todos los hombres que habían de conseguir la vida eterna»¹⁷.

Parece deducirse de la literalidad de la expresión que los que habían de conseguir la vida eterna necesitaban bautizarse, mientras que los que no la habían de conseguir (predestinación) no estaban obligados a recibir el sacramento. Se debatía, pues, la absoluta necesidad de medio por la que todos debían recibir el bautismo, se salvaran o condenaran; o la simple necesidad de precepto, por la que sería necesario únicamente para los conocieran la voluntad de Cristo.

En reunión habida con el nuncio Castagna, uno de los tres teólogos, Francisco Villalba proponía introducir una modificación en el texto del catecismo que había sido aprobado por la comisión posconciliar y refren-

¹⁶ P. RODRÍGUEZ, *El Catecismo Romano...*, 29 y 42.

¹⁷ Citado por el edición de Madrid, Vda. de Pedro Marín, 1791. El texto latino dice: «Ex eo tempore, omnes homines qui salutem aeternam consecuturi erant, lege de baptismo teneri coepisse».

dado por la autoridad papal; la sugerencia era que la frase *qui salutem aeternam consecuturi erant* (= los que habían de conseguir la salvación eterna) debía modificarse: bien suprimiéndola totalmente (el texto quedaría: «ex eo tempore, omnes homines lege de baptismo teneri coepisse»), bien sustituyéndola por *ut vitam possint consequi aeternam* (= los que habían de conseguir la salvación eterna); con esta redacción resultaría: «ex eo tempore, omnes homines ut vitam possint consequi aeternam, lege de baptismo teneri coepisse».

En tal reunión entre el nuncio Castagna y los tres teólogos, hubo un clima sereno y de aceptación de propuestas; no hubo posturas rígidas e inflexibles, y llegaron a la conclusión de que el Catecismo, tal como estaba redactado, afirmaba la necesidad del bautismo, pero no de un modo exclusivo.

La propuesta fue cursada por el nuncio a Roma, por el mismo tiempo en que el papa había encomendado al nuncio la responsabilidad de llevar adelante una edición latina española. El nuncio tenía conocimiento de que en la corte española de Felipe II los teólogos (y más si estaban vinculados con la Inquisición) tenían mucho peso, por lo que intuyó que la proyectada edición española tropezaría con dificultades para sacar adelante este párrafo. Pero tampoco era lógico que las otras ediciones latinas o bilingües que se hacían por aquellos días en el extranjero tuvieran una redacción, mientras que la española presentara otra redacción diferente («Spain is different»). Su comunicación a Roma da a entender las dificultades previstas:

«He querido dar aviso de todo este asunto a Su Santidad antes de que se imprima [la edición española], porque bien podría suceder que esta opinión empezase a adquirir tanto peso en la corte que no se autorizase la edición si no es prescindiendo de las palabras censuradas»¹⁸.

En Roma cayó mal la propuesta española, que hurgaba en los entresijos de la afirmación y detectaba un posible sentido erróneo («peligrosa, mal sonante, o, al menos, que se prestaba a mala interpretación»). Ningún

¹⁸ «Ho voluto darne avisa a Sua Santita avanti che s'imprima, perche potria essere che questa opinione andassi qui tanto avanti che non lasciassero imprimerlo se non levando quelle parole» en P. RODRÍGUEZ, *El Catecismo Romano...*, 48 y 184-185.

otro teólogo católico de ningún otro país había sospechado las desviaciones que conjeturaban los españoles; nadie había tenido la osadía de proponer una supresión o una modificación. Desde la curia romana reprocharon a los españoles que en lugar de acatar y aceptar el texto se dedicaran a criticarlo sin necesidad. La respuesta romana (19 de julio de 1567), tajante, cerró el asunto con un seco: «Ma di questo, basti» (Ya está bien en este asunto)¹⁹. Hay que recordar que el papa Pío V había mandado al nuncio que se llevara a cabo la edición latina en España, pero manteniendo el texto sin alteraciones.

En consecuencia, la edición latina que se iba a publicar en España, ante el riesgo de que no respetara el texto por intromisión de las presiones de la corte, a sugerencia de unos teólogos, quedó definitivamente paralizada. Se aseguró que desde Italia se suministrarían abundantes ejemplares no alterados para atender la demanda. Pero no hubo edición oficial española.

Hubieron de pasar diez años para que, en edición privada, llevada a cabo en Medina del Campo por el mercader Benito Boyer, 1577, se publicara en latín el catecismo romano para uso de aquéllos que desearan acceder a su texto²⁰.

4. La traducción que nunca se publicó

Junto a la recomendación de hacer una edición latina para España, encargada al nuncio Juan Bautista Castagna, estaba también la de una traducción oficial. La edición latina constituyó un estrepitoso fracaso debido a las puntillosas salvedades de algunos teólogos españoles. La posibilidad de traducción siguió otros derroteros, pero terminó en el mismo paradero.

Luis de Requesens, embajador española ante Roma, envió una carta (junio de 1567) al Inquisidor General, Diego de Espinosa, según la cual, de resultas de su entrevista con Pío V, éste encomendaba (¿ordenaba?) que confiara a una persona experta y segura la traducción del Catecismo romano. Con ello, Pío V pretendía:

¹⁹ P. RODRÍGUEZ, *El Catecismo Romano...*, 48-49 y 192.

²⁰ L. RESINES, *Los catecismos de Trento editados en Medina del Campo (1577-1604)*, en "Estudio Agustiniiano" 47 (2012) 273-300.

«que el Catecismo pueda ser entendido por todos, también por los que no tienen cultura latina; de esta manera, mejorará la formación católica de sus súbditos y se fomentará en ellos una mejor observancia de los decretos del Concilio».

El breve pontificio (25 de mayo de 1567) que encomienda semejante tarea al Inquisidor General, —a la vez presidente del Consejo de Castilla—, señala que la proyectada traducción española se ajuste al modelo de la traducción italiana. Teóricamente Felipe II era quien «solicitaba» el favor al Papa; éste «concedía» graciosamente lo solicitado. Dicho breve encargaba la traducción e implícitamente daba licencia pontificia para imprimir, a pesar de la prerrogativa exclusiva de que disponía Aldo Manuzio para Italia.

Precisamente por ello, Requesens entendió que se precisaba autorización explícita para imprimir, a diferencia de lo que había sucedido en Francia, Alemania o Polonia, en que las traducciones respectivas surgen como iniciativa papal, a fin de contrarrestar el pensamiento protestante, mucho más activo que en España. Este encargo de traducción hecho al Inquisidor Diego de Espinosa es simultáneo al encargo de edición latina, encomendado al nuncio Juan Bautista Castagna.

Diego de Espinosa encargó la traducción a Pedro de Fuentidueña, canónigo de Salamanca; el 17 de julio de 1570 hay constancia de tal encargo, aunque en realidad se produjo bastante antes, y el nuncio se refiere al asunto como un hecho previo. El encargo de traducción debió llevarse a cabo no demasiado tiempo después de que Espinosa recibiera el breve pontificio que se lo encomendaba (por tanto, en 1567). La traducción de un texto extenso, y los matices que era preciso salvar llevaron cierto tiempo. Lo seguro es que en enero de 1570 Fuentidueña tenía la traducción concluida, y se encaminó de Salamanca a Madrid, a fin de hacérsela llegar al Inquisidor.

Éste, por obligación de su cargo, tenía que acompañar al monarca en su desplazamiento a Córdoba. Delegó el examen de lo que presentaba la traducción en su hombre de confianza, Diego de Chaves, dominico, uno de los tres que había detectado inexactitudes en el texto latino sobre el bautismo. Entre enero y mitad de febrero del mismo 1570, Diego de Chaves examinó el texto traducido; hizo algunas observaciones respecto a la

versión al autor de la misma, Fuentidueña, quien las aceptó gustoso. El 14 de febrero de 1570, Diego de Chaves entregó su dictamen sobre el texto traducido que había examinado, y que estaba avalado, además, por el también dominico Juan de la Fuente.

Tal dictamen se para a analizar no sólo si la traducción es buena o mala, sino además se enreda en cuestiones como si procede o no llevarse a cabo cualquier traducción, dada la política que en este punto llevaba la Inquisición en España. En consonancia con este criterio, el dictamen estima que no es oportuno traducir el texto del catecismo, dados los tiempos que corren: «ni bien ni mal traducido conviene que ande en castellano». Poco importaba el deseo y el encargo expreso del papa a juicio de los inquisidores. Como el Inquisidor General estaba ausente, su dictamen fue examinado en Madrid por el Consejo de la Suprema, y se impuso el criterio restrictivo de Chaves. Quienes intervinieron y firmaron el acuerdo fueron los inquisidores Francisco de Soto, Fernando de la Vega y Juan de Ovando. Como era preceptivo, elevaron la propuesta al Inquisidor General con esta recomendación: que «el dicho catecismo no se imprima, por los muchos ynconbenientes que se podrían resultar»²¹.

De resultas de semejante propuesta, Diego de Espinosa se encontraba en una situación comprometida. Por un lado, el encargo papal de gestionar la traducción; por el otro, la recomendación del Consejo de la Suprema desaconsejando cualquier traducción, no porque fuera de buena o mala calidad la intervención de Fuentidueña como traductor, sino por sí misma. En tal dilema, Espinosa se entrevistó con Felipe II, y de tal entrevista salió un acuerdo: 1º.) Que el acuerdo del Consejo era digno de consideración; 2º.) Que examinarían el asunto con calma; 3º.) Que no era ya necesario que Fuentidueña continuara en Madrid. El asunto pasó a manos del rey, quien no quería desairar a Pío V (ya había habido conflictos con Pío IV). Pero de tal acuerdo nada se informó a Pío V. La táctica fue la de dar largas al tema, sin provocar tensiones.

Como la presencia de Fuentidueña ya no era necesaria, éste acudió a Roma, con otros asuntos del cabildo salmantino al que pertenecía. Pero no había forma de evitar que, estando presente en Roma, allí se supiese de su intervención en la traducción ya completada. Parece enteramente lógico que Fuentidueña lo comunicara, puesto que había estado en el Con-

²¹ P. RODRÍGUEZ, *El Catecismo Romano...*, 115.

cilio de Trento como teólogo del obispo de Salamanca, Pedro de Mendoza, y era conocido de otros conciliares, algunos de los cuales intervinieron en la redacción posconciliar del Catecismo. Hay que dar por supuesto que en las esferas de la curia romana se conocía que la traducción estaba disponible.

De ahí que no extraña que el 8 de octubre de 1571 –año y medio después de que Fuentidueña entregara su trabajo terminado– escribieron desde la Secretaria de Estado al nuncio Castagna, para lamentarse de la lentitud de una traducción que se difería inexplicablemente, a pesar del encargo pontificio. Pero en aquellas mismas fechas, importaba más otro asunto, como era coaligar a las potencias católicas (España, Portugal, Venecia,...) en la liga contra los turcos; y el asunto del catecismo quedó relegado a un segundo plano, como una cuestión que no requería tanta atención. En abril de 1572, Fuentidueña regresó a España, con lo que se difuminaba su voz (y su presencia) que podría recordar el asunto pendiente de la traducción²². El remate para este olvido, interesado por parte de la Inquisición española, lo puso la muerte de Pío V (1 de mayo de 1572); nadie volvió a urgir la traducción española.

Hasta 1777 no se efectuó una traducción española, en Pamplona, a cargo de Lorenzo Agustín de Manterola. En 1782, cuatro años después, se publicó otra versión española, realizada por Agustín Zorita, en esta ocasión en Madrid. Dos siglos en los que el catecismo solamente pudo ser consultado por los que disponían de conocimientos de latín, y estuvo vetado al resto.

La puntillosa Inquisición española no veía más que inconvenientes en que circulara en manos del pueblo, en lengua asequible, un texto que estaba destinado, en principio para los curas, pero que debía contribuir a la formación del pueblo fiel. El argumento de Diego de Chaves, retorcido, era que si el cura sabía latín, no precisaba la traducción; y que si no sabía latín, no convenía poner a su alcance el texto del catecismo.

²² Existe un error en la apreciación que P. MARTÍN redactó en la «Introducción histórica» que precede a la edición del *Catecismo Romano*, Madrid, BAC, 1956, XLIX, nota 65, donde dice: «En España se encomienda la traducción española al Cardenal Espinosa; luego hizo otra el mismo Fuentidueña, pero surgen dificultades por el recelo que suponían los escritos teológicos en lengua vulgar, y se dejó por entonces de imprimir». No se trataba de dos traducciones, sino que Diego de Espinosa encomendó el encargo a Pedro de Fuentidueña.

Esto se inscribe en la política de negarse a las traducciones de la Biblia al castellano; de no poner en manos del pueblo cosas que resultaban difíciles, o que podrían ser malentendidas; de evitar los inconvenientes que se habían producido en otros países al divulgar los asuntos de la religión; el que el texto del catecismo podría ser mal entendido y mal interpretado; que poner en manos del vulgo los misterios de la fe o las fórmulas sacramentales podría derivar en disputas irreparables.

Es decir, que frente a la voluntad y criterio del papa Pío V de dar a conocer la obra acordada en Trento, para formación del pueblo cristiano –directamente o indirectamente a través de los párrocos–, pudo más el restrictivo criterio inquisitorial que entreveía las más nefastas consecuencias. El sentido de una defensa a ultranza de la fe, con la medida preventiva de evitar la difusión del catecismo, terminó por imponerse al sentido de la obediencia a una decisión del concilio de Trento y del papa ejecutor del mismo.

La traducción encargada por vía oficial se difuminó en el tiempo, como la niebla ante el sol. En julio de 1567, con la sospecha de enseñanzas sospechosas en el catecismo, se puso fin a la posibilidad de edición latina para España. Entre 1570 y 1572, con la política de dar largas a los temas, y no agilizarlos, se enterró la traducción española bajo la losa de un silencio que encubría los recelos de los inquisidores respecto a una obra que veían no era recomendable anduviese en manos del pueblo.

5. La traducción que se perdió

Esta cuestión consiste en un nuevo intento de difundir en castellano el texto del catecismo romano. Es un conato totalmente independiente del anterior, el cual tenía carácter oficial, mientras que el que sigue tiene una iniciativa enteramente privada. Es claro, no obstante, que esto no la desautoriza por principio.

La iniciativa privada tiene una fecha conocida de salida a la palestra pública: el 7 de octubre de 1568 (por tanto, en simultaneidad con las otras gestiones examinadas) el doctor Cristóbal de Cabrera presentaba ante el Santo Oficio de Valladolid la traducción íntegra que él había llevado a cabo del catecismo romano, a fin de que fuese examinada, y se le diera li-

encia de impresión, es decir, que fuese supervisada para asegurar que era enteramente limpia y válida en cuanto a la expresión de la fe católica.

Cristóbal de Cabrera había nacido en Zaratán, junto a Valladolid, en 1513²³. Pasó muy joven a México, donde adquirió una notable formación teológica, y fue ordenado sacerdote por el arzobispo de México, Juan de Zumárraga. Regresado a España en fecha no conocida, se vuelven a encontrar noticias suyas en 1545 como beneficiado de la colegial de Santa María, de Medina de Rioseco. Marchó a Roma en una primera estancia que se puede datar entre 1560 y 1561; en esa estancia conoció de primera mano los trabajos posconciliares y entabló amistad con Guillermo Sirleto, responsable último de la redacción del catecismo romano. La amistad se mantuvo a través de la correspondencia, cuando Cabrera regresó a Medina de Rioseco en 1564. De hecho Sirleto le envió uno de los ejemplares de la primera edición romana del catecismo. En su calmado retiro de Medina de Rioseco, su lectura serena le impresionó, y tomó la decisión de traducirlo, con el innegable propósito de dar a conocer y poner a disposición de otros lo que estimaba como un libro valioso. Entre finales de 1567 y 1568 llevó a cabo su traducción, que presentó al Santo Oficio de Valladolid el 7 de octubre de ese año. Las palabras de su prólogo son altamente expresivas de una limpia intención:

«Pueden por ventura decir algunos que se mueven más por la ambición del mundo que por la honra de Dios o provecho del próximo, que parece cosa indigna de hombre de mi edad y estudio escribir esto en vulgar y traducirlo del Latín, poniéndolo todo tan llano y baxo con solo el trabaxo. A esto se responde que la charidad de Cristo, nuestro Salvador y maestro, y el exemplar que nos dexó desa admirable humildad, puesto por espejo delante de mis ojos, movió y dio a entender que me abaxava muy poquito en lo que sólo por amor y charidad del próximo me aficioné a hacer. Y en esta cuenta se reciban mis obrecillas tales quales son»²⁴.

²³ Según BATAILLON, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966², 820, había nacido «en Burgos hacia 1515, murió en Roma en 1598, vivió el México a la sombra de Zumárraga y más tarde de Quiroga y tradujo en México los argumentos griegos de las epístolas según el Nuevo Testamento de Erasmo, que poseía Zumárraga».

²⁴ Citado por P. RODRÍGUEZ, *El Catecismo Romano...*, 95.

Con cuanto antecede, y sabedores nosotros hoy –posiblemente él estaba ajeno a todo cuanto había sucedido en España– que el 14 de febrero de 1570 el consultor Diego de Chaves había dictaminado lo improcedente que resultaba una traducción al castellano, y que tal recomendación había sido refrendada por los miembros del Consejo de la Suprema, no resulta difícil intuir que año y medio antes, en octubre de 1568, estaban de plena actualidad los criterios de no dar al pueblo aquello que desbordaba su capacidad, y que podría malinterpretar.

Según la pragmática de 1558 sobre la impresión de libros, tendría que haberlo presentado en el Consejo de Castilla para solicitar licencia de impresión²⁵. Pero al tratarse de un asunto religioso, era evidente que la Inquisición podía intervenir sobre el libro. Cristóbal de Cabrera quiso anticiparse para evitar posteriores sinsabores.

Ahora bien, la Inquisición de Valladolid envió un dictamen al Consejo Supremo en el que aconsejaba a sus miembros que:

«no se imprima esta traducción: es cosa peligrosa que ande en manos del bulgo y de gente simple lo que se hizo para ynstruir a los que han de enseñar al bulgo».

Conviene observar que en tal dictamen no se entra en la calidad de la traducción, si es o no ajustada a los criterios teológicos, o si hay frases que expresen la fe con poca justeza o de forma equívoca. Nada de eso. Pasando por encima de una valoración de la traducción, se centra con exclusividad en otro tema: es un serio inconveniente que un texto tan subido de tono ande en manos de la gente vulgar; se hizo para instruir a los párrocos; que sean ellos, por tanto, quienes lo manejen y enseñen al resto. Pero de ninguna manera se ponga directamente en manos de los seglares, ni siquiera de los que tuvieran una capacidad suficiente.

El criterio y la decisión final del Consejo Supremo fue que no procedía la traducción, asumiendo la recomendación que procedía de Vallado-

²⁵ [Pragmática]. *Sobre la impresión y libros. La orden que se ha de tener en imprimir los libros así los impresores, como los que los dan a imprimir. Y así mesmo los libreros en la forma que los han de vender, y las diligencias que los unos y los otros son obligados a hazer, juntamente con la orden que se ha de tener en visitar las librerías así de los libreros como de otra cualesquier personas, así eclesiásticas como seglares. Con privilegio, Tassado a cinco maravedis el pliego*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1558.

lid, pero con la que comulgaban plenamente; por consiguiente, procedía únicamente devolver el manuscrito a Cabrera.

Sin embargo, no se produjo la devolución, y el manuscrito permaneció en la trastienda. No se iba a editar, pero parecía que tampoco se iba a devolver. Nada dijeron a Cristóbal de Cabrera, ni se comprometieron –a favor o en contra– con su traducción. Cristóbal de Cabrera estuvo en Medina de Rioseco hasta principios de 1572, en que marchó de nuevo a Roma, de donde ya no regresaría²⁶. Pero reclamó su manuscrito en 1572, en 1584, y en 1593. Infructuosamente. Por las fechas de 1572, Diego de Espinosa tenía el encargo de la traducción oficial (desde el 25 de mayo de 1567); había encomendado a Pedro de Fuentidueña la traducción de la que él era responsable. Ahora bien, inopinadamente, un año después de recibir el encargo, llegaba a sus manos una traducción completa del catecismo, a finales de 1568. No pasaba nada si se dejaba correr el tiempo, y, tal como rodaran las cosas, existía la posibilidad de echar mano de ella si fuera preciso, para dar por satisfecho el encargo que se había puesto en sus manos. En caso de que Fuentidueña no pudiera ejecutarlo por cualquier motivo, siempre sería una forma airosa de quedar bien. No obstante, prevalecía el criterio de que era preferible hurtar esas cosas a la lectura de la gente sin preparación.

Cristóbal de Cabrera, ya anciano, reclamó inútilmente desde Roma su manuscrito. Pero éste ni le fue devuelto, ni utilizado, ni publicado.

La iniciativa de Pío V, deseoso que el catecismo que había mandado publicar se difundiese por el orbe cristiano, se estrelló una y otra vez en España. En una ocasión porque los teólogos españoles, puntillosos, vieron inexactitudes que hacían desaconsejable la publicación latina del texto oficial. En otra ocasión, porque la posibilidad de edición castellana, impresa en España para atender la demanda de conocimiento, fue torpedeada, ya que la corte española, sustentada por la Inquisición, no vería con buenos ojos la publicación de un libro que había suscitado recelos; la voluntad papal cedía ante el juicio político de la tranquilidad religiosa del reino. Por tercera ocasión, ante una leal aportación de una traducción que espontáneamente se brindaba a ser difundida, pues los mismos criterios

²⁶ Cabrera es autor de: *Scuela de la doctrina y disciplina christiana provechosa a todo fiel christiano*, ms., 1567. Tal manuscrito, junto a otras obras, se encuentran en los fondos vaticanos.

restrictivos veían con desconfianza que fuera buena cosa poner la teología en manos del pueblo. La lección es un tanto desoladora.

Si a ello se añade que, con anterioridad, se había detectado un fallo litúrgico en las enseñanzas del catecismo romano, y que éste no se había subsanado hasta dos siglos después, se puede entender, sin problemas, que el célebre catecismo sea puesto en la picota, expuesto a la pública vergüenza.

A pesar de que siempre existan nostálgicos que añoren que lo de antes fue siempre mejor, no hay más remedio que reconocer que el texto del catecismo acusa los efectos del tiempo pasado. Si lo que ha aparecido hasta ahora son notas sobre su contenido y sobre la historia que gira en torno al texto tridentino, no se completaría el panorama actual si no se contemplara con ojos del presente, para examinar su enseñanza. Hay una sustancia cristiana fundamental, que no ha variado con el tiempo, aunque se hayan modificado los criterios de expresarla. Pero, además, hay una serie de disposiciones disciplinares, o de formas de pensar que se deslizan de forma inevitable, como algo natural, que no están ligadas con la esencia de la fe, que han variado de manera muy notable. Es todo cuanto se refiere a los signos de los tiempos. Y los tiempos de hoy no son los mismos que los del siglo XVI que le vio nacer.

Sería tarea demasiado ardua ir señalando al detalle las múltiples variaciones que habría que introducir, si se quisiera llevar a cabo la actualización de este catecismo. Se tardaría menos si se hiciera otro catecismo distinto. Pero vale la pena proponer un par de ejemplos de la escasa acomodación a nuestro tiempo. Los nostálgicos que aún lo siguen buscando y estudiando deberían ser un poco más cautos, o un poco más estudiosos. Y sobre todo, deberían haber caído en la cuenta que lo esencial de la fe cristiana no se encuentra en el catecismo de Trento, sino en el evangelio.

El primer ejemplo elegido de la falta de sintonía con los criterios actuales se encuentra en la parte II, capítulo II, número 25. Trata de quiénes pueden llevar a cabo el bautismo de urgencia (antes ha señalado que también pueden realizarlo los judíos, los infieles y los herejes). Pero establece un orden jerárquico para que los fieles no crean que se ha concedido esta potestad indiscriminadamente (= «Neque vero hoc munus ita omnibus promiscue permissum esse fideles arbitrantur»). El texto señala un orden de categoría, de mayor a menor, y el último lugar lo ocupa la mujer. Hasta ahí, no resulta demasiado llamativo. Pero señala una excepción, pues

frente a un hombre menos preparado o más dubitativo, es preferible que intervenga la partera. Con mayor experiencia profesional, puede llevarlo a cabo mejor. Lo que resulta increíble al pensamiento actual es la razón que ofrece el texto para sostener que esto es una excepción: «quod alias viri magis proprium officium videretur» (= lo cual además ha de considerarse oficio más propio del varón). ¿Jesús de Nazaret dijo algo al respecto?, ¿no será que hemos introducido nuestros criterios humanos, falibles, haciéndolos pasar por inmutables por alguna misteriosa razón?

El otro ejemplo elegido también forma parte de la práctica sacramental, y se localiza en la parte II, capítulo VIII, número 34. Ahí se enseña como principio general que para obtener bienes de Dios han de acompañarse de santas disposiciones o súplicas (sacris precationibus). Una de estas santas prácticas es la abstención temporal de la unión matrimonial (= «Matrimonii officio interdum abstineant»); por consiguiente, de esta proposición se deduce su contraria: que el uso del matrimonio es una acción no santa (¿pecaminosa?). Como es lógico, la abstención ha de llevarse a cabo por alguna razón de peso, no arbitrariamente; y una razón que lo justifica es «tribus saltem diebus antequam sacram eucharistiam percipiant» (= al menos tres días antes de que comulguen).

No creo que en la actualidad esto pueda enseñarse sin provocar reacciones extremas. No vieron problemas en esto los inquisidores españoles del XVI cuando hilaban tan fino. Ni percibieron problemas al traducirlo, en las traducciones que no debían llegar al pueblo inculto. Todo lo contrario, se afirma en este apartado que conviene enseñarlo así a los fieles.

Hay otros cuantos puntos que resultan difíciles de sostener o de enseñar en la actualidad. Valgan estos ejemplos, pero, por unas u otras razones, el texto pretendidamente perfecto, exquisito, libre de toda clase de defectos, fue de tumbo en tumbo, dando en España más traspiés que en ninguna otra parte del orbe católico.

Los tratados sobre las vidas de santos en el barroco: el caso de santo Tomás de Villanueva (1488-1555)

“The treaties on the lives of saints in the Baroque: the case of saint Tomás de Villanueva (1488-1555)”

JOSÉ SEGUÍ CANTOS

RESUMEN: Los tratados sobre las vidas de santos o en proceso de santidad se multiplicaron en la iglesia católica en el barroco usados como medio de propaganda del nuevo ideario tridentino frente al protestantismo, divulgando vidas de personalidades destacadas por su estudio de la Palabra de Dios, su práctica de sacramentos, oración y obras de caridad. Este fue el caso de santo Tomás de Villanueva que fue arzobispo de Valencia desde 1545 hasta 1555 y que fue beatificado en 1618 y canonizado años más tarde. El presente trabajo presenta las biografías del padre agustino Miguel Salon y de Francisco de Quevedo en torno a la vida del santo de 1620, con informaciones extraídas de las declaraciones de dicho proceso y con la finalidad de difundir a todo el pueblo cristiano las excelencias de la vida de santo Tomás de Villanueva como modelo y ejemplo.

PALABRAS CLAVE: siglo XVII, biografías, Tomas de Villanueva.

ABSTRACT: The treaties on the lives of saints or in the process of holiness have multiplied in the Catholic Church in the Baroque used as means of propaganda of the new ideology of Trent in front of the Protestantism, disseminating lives of eminent personalities know for their study of the word of God, their practice of sacraments, prayer and works of charity. This was the case of Saint Tomas de Villanueva who was archbishop of Valencia from 1545 until 1555, beatified in 1618 and canonized years later. This work present the

biographies of the Augustinian father Miguel Salon and Francisco de Quevedo, in 1620, about the life of the Saint, with information extracted from the statements of this process and aiming to spread to the entire Christian people the excellences of the life of Saint Tomas de Villanueva as a model and example.

KEY WORDS: century XVII, biographies, Tomas de Villanueva.

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años se ha multiplicado el número de trabajos sobre los verdaderos términos de la reforma católica emanados del Concilio de Trento y que en España cristalizaron en una estrecha relación entre la jerarquía eclesiástica, la monarquía y las diversas comunidades de la vida civil y religiosa en aras a corregir conductas de cierta relajación de la etapa bajomedieval y relanzar nuevamente en el pueblo cristiano el amor a la Palabra de Dios, los sacramentos y una vida de piedad plasmada en obras de caridad¹. Concretamente el caso de santo Tomás de Villanueva ha sido bastante llamativo debido a la extensión de su huella en amplias regiones del solar hispánico, particularmente Castilla y, en sus años de madurez, en su ejercicio episcopal en Valencia².

En este mismo sentido, de la importancia de los biógrafos en Valencia a partir del siglo XVII para construir un perfil de santidad, destaca el caso

¹ MARÍA SOLEDAD GÓMEZ NAVARRO, *Reforma y renovación católicas (siglos XVI-XVII)*, Colección síntesis, Madrid 2016; Roberto López Vela, “El arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza y la reforma de la Iglesia”, *Tiempos Modernos* 37 (2018/2) 451-483; Idem, “Fe y espiritualidad en la Europa de Paulo IV”, *Tiempos Modernos* 37 (2018/2) 320-322. El profesor presenta una reseña de un seminario celebrado en la Escuela de Historia y Arqueología de Roma en Octubre de 2016 bajo el título: Fe y espiritualidad en la Europa de Paulo IV (1555-1559) donde uno de los intermedios de la celebración del Concilio de Trento finaliza con una campaña represiva a todo lo sospechoso de herejía que se concreta en España, entre otras cosas, con la edición del índice de libros prohibidos de 1559 y el proceso Carranza.

² F. JAVIER CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, OSA, “Vida y obra de Santo Tomás de Villanueva (1486-1555)”, en *V Centenario 1511-2011 de Santo Tomás de Villanueva como consiliario del Colegio Mayor de San Ildefonso*, Alcalá de Henares 2012; F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA (Coord.), *La Iglesia y el mundo hispánico en tiempos de Santo Tomás de Villanueva (1486-1555)*, Estudios Superiores del Escorial, El Escorial 2018.

de otro arzobispo de Valencia, Juan de Ribera (1568-1611), explicado por el profesor García Cárcel en una comunicación al Congreso internacional celebrado en Valencia con motivo de los 400 años de su fallecimiento³.

La literatura en torno a Tomás de Villanueva que ve la luz a comienzos del siglo XVII está empapada de un vivo recuerdo de su singular perfil personal, marcado no solo por sus orígenes familiares sino por su personalidad tan marcada por la vida cristiana desde la infancia, sus años de estudiante y en su vida de religioso agustino y que le dio a conocer entre las gentes de su tiempo como modelo de vida⁴. El propio Carlos V reconoció su dilatado magisterio y le propuso para el arzobispado de Granada al que rehusó y finalmente para el de Valencia que aceptó, no sin antes mostrar también sus reticencias, debido a una personalidad que huía de dignidades y abrazaba la humildad y la vida recogida en la oración y la caridad. El ejemplar digitalizado utilizado para el presente trabajo del biógrafo Miguel Bartolomé Salon⁵ se divide en dos libros, el primero abarca desde sus

³R. GARCÍA CÁRCCEL, “La construcción de la figura de Juan de Ribera por sus biógrafos”, en E. Callado Estela (Ed.) *El Patriarca Ribera y su tiempo. Religión, cultura y política en la Edad Moderna*, Valencia 2012, 555- 589. Su primer biógrafo el padre jesuita Francisco Escrivá en 1612, le seguirá Francisco Busquets en 1683, Juan Ximenez en 1734, (Beatificación en 1752), González de León 1797, Belda en 1802, Boronat (los moriscos y su expulsión (1901) y El colegio Corpus Christi (1904)), Manuel Cubi en 1912 y tras su canonización en 1960 Ramón Robres (1960).

⁴A. LLIN CHÁFER, “Santo Tomás de Villanueva y su aportación a la reforma de la Iglesia”, *Cuadernos de investigación histórica* 35 (2018) 137-186; idem, “Santo Tomás de Villanueva. La misericordia hecha vida y pensamiento”, *Revista Agustiniiana* 57 (2016) 581-584; Idem, “El amor en la vida y obra de Santo Tomás de Villanueva”, *Revista agustiniana* 57 (2016) 151-180; idem, “El ministerio sacerdotal y su santificación en Santo Tomás de Villanueva”, *Revista Agustiniiana* 51 (2010) 11-145.

⁵ Libro de la santa vida y milagros del ilustrísimo y reverendísimo señor don fray Tomás de Villanueva, arzobispo de Valencia de la orden de San Agustín, beatificado por nuestro santísimo padre Paulo papa V, año 1618, sacado de los procesos que se han hecho con autoridad apostólica para su beatificación y canonización compuesto por el PMF Miguel Salon de la misma orden, calificador del Santo Oficio y catedrático de teología en la Universidad de Valencia dirigido al muy ilustre cabildo y canónigos de la Santa Iglesia Metropolitana de Valencia, año 1620. Impreso en Valencia en casa de Juan Chrysostomo Garriz hallase en el convento de Nuestra Señora del Socorro. Biblioteca de F. Carreres. Biblioteca valenciana digital (GV). El profesor Esponera destaca la relevancia de Salon en la facultad de Teología de Valencia que sigue el camino trazado por Francisco de Vitoria y Melchor Cano que saben aplicar los principios teológicos a cuestiones prácticas. “Controversiae de Iustitia el Iure atque de contractibus et commerciis humanis” que publica en Valencia entre

orígenes familiares hasta su nombramiento como arzobispo de Valencia y el segundo empieza con los preparativos a la entrada del nuevo arzobispo y desarrolla los 10 años de ministerio episcopal. En el presente trabajo voy a tratar de desgranar el primer libro y los inicios del segundo, describiendo luego algunos aspectos de su magisterio episcopal partiendo de los datos de mi tesis doctoral: Poder político, Iglesia y cultura en Valencia, 1545-1611 presentada en la Universidad de Valencia en 1991, añadiendo las numerosas publicaciones relacionadas con la tarea episcopal del santo desarrolladas en los últimos años⁶. Por otra parte, el relato de Francisco de Quevedo⁷ servirá para corroborar los apuntes biográficos de Salon y nace de la profunda admiración del escritor por la vida de fray Tomás según escuchó de muchos amigos y vecinos de Villanueva de los Infantes.

En los primeros días de septiembre de 1618 concluía el largo proceso, iniciado en Valencia en 1601 por el patriarca Juan de Ribera a instancias del provincial de la Provincia de Aragón de la Orden de San Agustín –el P. Miguel Bartolomé Saló⁸–, que condujo, junto a otros testimonios, a fray

1591 y 1598. Esponera Cerdan, A., “La Valencia del siglo XVI”, en *Jalones para una historia del pensamiento cristiano en Valencia desde el siglo XIII al XX*, Facultad de teología San Vicente Ferrer, Valencia 2019, 292.

⁶ F. JAVIER CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, OSA, “Vida y obra de Santo Tomás”; Idem, *La Iglesia y el mundo*. Se puede consultar en especial el repertorio bibliográfico que presenta el mismo F. Javier Campos en este mismo volumen en las páginas 901-996. También merece destacar la extensa bibliografía de Arturo Llin Cháfer, entre otros.

⁷ FRANCISCO DE QUEVEDO, *Vida de Santo Tomás de Villanueva*, Ediciones “religión y cultura”, Madrid 1955.

⁸ VICENTE XIMENO Y SORLI, Escritores del Reyno de Valencia chronologicamente ordenados desde el año MCCXXXVIII de la christiana conquista de la misma Ciudad hasta el de MDCCXLVII por Vicente Ximeno presbítero, doctor en Sagrada Teología, beneficiado en la Santa Iglesia Metropolitana de Valencia y académico valenciano. Al Ilustrísimo y Reverendísimo señor Don Andrés Mayoral, Arzobispo de dicha Santa Iglesia, del Consejo de su Magestad, etc. En Valencia en la oficina de Joseph Estevan Dolz, impresor del Santo Oficio año MDCCXLVII. Tomo 1. Contiene los que florecieron desde la christiana conquista de la Ciudad hasta el año MDCL. Biblioteca digital. Generalitat Valenciana.; Juan Pastor Fuster y Taronger, Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días. Valencia. Imprenta y librería de José Gimeno, 1827 – 1830. Biblioteca valenciana digital. Ximeno llama a Salon el “salomón valenciano” por su sabiduría. Natural de Valencia cursó Artes con el pavorde Pedro Juan Monzón y la Sagrada teología con el pavorde Juan Blas Navarro. Entró después en la orden de San Agustín y vistió el hábito en el convento del Socorro de Valencia y profesó el 20 de junio de 1558. El año 1566 recibe el magisterio

Tomás de Villanueva a los altares⁹. En septiembre de 1618, la Sagrada Congregación de Ritos, una vez estudiada la causa remitida desde Valencia en 1613, solicitó a Su Santidad la declaración de beato para el agustino arzobispo de Valencia. Un mes después, el 7 de octubre, Pablo V publicaba en la basílica de Santa María la Mayor el breve de beatificación. El padre Félix García, OSA, en 1955, en una nota preliminar a la edición de la vida de fray Tomás de Villanueva redactada por Quevedo, cuenta los avatares del escritor en la redacción de la biografía del santo agustino. Cuenta que, el mismo año de 1618, cuando Tomás de Villanueva fue declarado beato, Quevedo recibía el hábito de Santiago de manos del Duque de Uceda. Quevedo había sido perseguido y difamado por su participación en la conjura de Venecia y llegó a España dispuesto a defenderse ante Felipe IV de las calumnias. Osuna había sido el gran valedor de Quevedo y con la caída del Duque de Lerma perdió el de Osuna el favor real lo cual acarrió la desgracia de Quevedo que fue desterrado a la torre de Juan Abad para apartarle de la amistad con el Duque de Osuna. Durante los meses que permaneció confinado en dicha torre, próxima a Villanueva de los Infantes, pudo oír Quevedo de boca de muchos amigos, el relato fresco y fidedigno de los hechos gloriosos y las virtudes insignes y de los prodigios obrados por la intercesión de santo Tomás de Villanueva y se convierte en uno de sus admiradores. A requerimiento del padre Juan de Herrera de la orden agustiniana, anticipó Quevedo un Epitome de la Historia

en Artes y los grados mayores de derecho y teología. Obtuvo en Valencia una cátedra de Artes y después una de teología de Santo Tomás que regentó por espacio de 40 años. El rey Felipe III había formado tan alto concepto de su valía que en la reducción de salarios de las cátedras dictada en 1612 decidió exceptuar a Salon que mantuvo su salario. Murió en el convento del Socorro de Valencia en 1621 a los 82 años de edad. (Ximeno, 290-292; también P. Fuster y Taronger, 222), *Beatas. Mujeres espirituales valencianas en la Edad Moderna*, Publicaciones de la Universidad de Valencia (PUV), 2019, 222).

⁹ En el “prólogo al cristiano lector”, Salon cuenta su estrecha relación con la vida de Tomás de Villanueva, pues piensa que por su intercesión había sobrevivido a una grave enfermedad. Y en agradecimiento se entrega a escribir su biografía cuando ya le apremia la vejez y se acerca el fin de sus días: “Debe haber, cristiano lector, como treinta y cinco años, que por haverme favorecido el beato padre don Tomás con nuestro señor en una gravísima enfermedad que me puso en lo último de mi vida y ofrecido si me alcanzaba la salud, escribir lo que pudiese recoger de su santa vida, haviendomela alcanzado el cumplimiento de mi voto procuré con cuidado informarme de sus visitantes y de otros que le habían servido y tratado y que aún vivían y tenían gran noticia de cómo procedió todo el tiempo que fue arzobispo hasta que murió” (Salon, 6).

grande del Bienaventurado fray Tomás de Villanueva que vio la luz cuando Quevedo salió libre de la torre en 1620, el mismo año de la biografía de Salón. Sin embargo, según puntualiza el padre Félix, este Epítome estuvo diez años en paradero desconocido con motivo de la persecuciones sufridas por Quevedo, en las que fueron secuestrados sus escritos.

En la introducción al V centenario de fray Tomás como colegial de San Ildefonso el profesor F. Javier Campos nos ofrece unas puntualizaciones sobre el trascendental contexto entre el siglo XV y XVI cuando Tomás García nace y transcurre su periodo de formación y apostolado que le llevará a ser nombrado arzobispo de Valencia en los últimos diez años de su vida.

En primer lugar hemos de trasladarnos a los tiempos de la poderosa Corona de Castilla del comienzo de los “tiempos nuevos”; poderosa, por las tierras que aglutina, por los hombres que reúne, por la riqueza que mueven sus actividades económicas y comerciales –fundamentalmente la ganadería–, (era esta una de las ocupaciones esenciales del padre de Tomás). Pocos años antes de nacer Tomás, acababa de celebrarse el matrimonio de la reina de Castilla con el heredero de la Corona de Aragón (1469); unión personal que seguiría manteniendo la diversidad de coronas, administraciones, instituciones y lenguas, etc. No había Estado ni nación española.

En las últimas décadas del siglo XV, todavía perduraban, pero debilitados, los ideales medievales en la guerra de Granada. La presencia de los musulmanes en la península que comenzó con una invasión y conquista militar estaba finalizando también con la fuerza de las armas. El año 1492 seguirá cargado de acontecimientos con hondas repercusiones para los reinos peninsulares hasta marcar su derrotero histórico: la expulsión de los judíos y el descubrimiento de América.

La implantación de la imprenta –tras los primeros intentos de los incunables–, abre un horizonte sin límites a la difusión de los conocimientos, haciendo posible que aparezca el “Homo Universalis”, tan gráficamente simbolizado por Leonardo en el “Hombre de Vitrubio”: El hombre medida de todas las cosas, la belleza ajustada a cánones, equilibrio y proporción, como alternativa no opuesta al teocentrismo medieval.

Cuando Tomás alcanza la edad de iniciar sus primeros estudios universitarios, la universidad renacentista justifica su misión y su destino cen-

trada en dos ámbitos cuyos espacios se sitúan en un lugar privilegiado del edificio: la biblioteca y la capilla. En la primera se adiestra la mente, en la segunda se forja el espíritu; ambos lugares son templos y se requiere la misma unción porque es el alma de la persona a donde se llega por este camino, y ascendiendo hasta Dios, que es el Creador de ella y del mundo donde vive. Por eso y para eso a la sombra del claustro universitario nacen y se desarrollan las imprentas. No es casualidad que aquí en Alcalá en los talleres de Stanislaus Polonus (Lanzalao Polono, Estanislao de Polonia), saliese en 1502 la “Vita Christi”, del Cartujano, texto romanceado por fray Antonio de Montesinos, cuando Cisneros maduraba su proyecto universitario¹⁰.

Al editar Erasmo en 1506 las “Anotazioni su texto latino del Nuevo Testamento”, de L. Valla –no olvidemos su grito de “ad fontes”–, contribuyó a difundir la posibilidad de aplicar a la versión griega del Nuevo Testamento el método de análisis lingüístico reservado a los textos clásicos. Así surge el “Homo Trilinguis”, especializado en las tres lenguas sagradas (latín, griego, hebreo), capaz de aplicar el espíritu crítico y el método científico filológico indistintamente a cualquier texto, sagrado o profano. En Alcalá será en 1528 cuando se funda el Colegio Trilingüe o de San Jerónimo –la advocación es bastante elocuente–, por el teólogo Mateo Pascual, siendo rector del Colegio Mayor de San Ildefonso, como fruto maduro de la gran empresa cisneriana de la Biblia Políglota (Guillen de Brocar, 1514-1517). Fruto de ese proyecto plurilingüe es el magisterio de Cipriano de la Huerga que fomenta en Alcalá la corriente hermenéutica de tratar de aprovechar en bien del cristianismo aquellos aspectos que no estuviesen en contra del dogma como muchos elementos de la cultura pagana, del neoplatonismo de la Academia de Florencia, de los escritos herméticos y de algunos elementos rabínicos. Y todo esto tratando de hacerlo con calidad y elegancia como los Modelos clásicos en los que bebía. Y atraídos por su fama en Alcalá se forman como grandes humanistas bíblicos fray Luis de León, Arias Montano, Martínez Cantalapiedra, etc.

El año 1517 se convertirá en un año significativo para España y también para Tomás: Con la llegada de Carlos I de España y V de Alemania,

¹⁰ JAVIER LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, “Santo Tomás de Villanueva y el ambiente intelectual de su tiempo”, en F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA (Coord.), *La Iglesia y el mundo hispánico*, 169-196.

se empiezan a poner los cimientos políticos de lo que será el Imperio español; pocos días después fray Martín Lutero coloca las 95 tesis en la capilla de la Universidad de Wittenberg, y pocas semanas más tarde fray Tomás García profesa en el convento de San Agustín de Salamanca... asistiendo al desgarrar que se produce en la Orden, a la ruptura de la unidad del imperio y a la división y enfrentamiento de los pueblos de Europa.

En cuanto a los perfiles biográficos de Tomás de Villanueva, tanto de Salon como de Francisco de Quevedo que analizamos en este trabajo, destacamos en este trabajo los siguientes rasgos:

Dejar constancia de cómo una familia de labradores hidalgos con posición desahogada en el Campo de Montiel, tierras de la Mancha, se sacrifica para que su hijo –el primogénito de seis hermanos–, se traslade a realizar estudios en Alcalá. Y en Alcalá se forma como hombre humanista: Artes (Maestro/Doctor, 1512), y Teología (posiblemente Licenciado).

En el verano de 1516, tras haber cumplido con el ciclo académico trienal como Catedrático de Artes y haber cubierto el tiempo máximo de permanencia en este Colegio Mayor de San Ildefonso –que eran 8 años según las constituciones cisnerianas–, abandona Alcalá, pero el espíritu complutense le acompañará para siempre.

La marcha a Salamanca todavía está envuelta en la falta de información segura de saber si estuvo motivada para acceder a una cátedra (Filosofía Moral o Natural); lo que está claro es que su vocación religiosa está decidida –también sin saber los motivos–, porque el 21 de noviembre de 1516 toma el hábito en el convento de San Agustín. Luego aquí en Alcalá, Tomás García escuchó la voz del Señor y respondió.

Profesó al año siguiente (1517), cambiando sus apellidos naturales por el del pueblo de su infancia –según una vieja costumbre entre los mendicantes–, pasando a ser fray Tomás de Villanueva; con los estudios teológicos que había cursado en Alcalá se redujo el tiempo del ciclo curricular, y fue ordenado sacerdote a mediados de diciembre de 1518, pasando inmediatamente a impartir clases en el convento salmantino.

Cualquiera de las biografías recogen el itinerario de puestos por los que fue pasando fray Tomás, sirviendo y renovando a las comunidades, con el nuevo espíritu que corría en la vida religiosa española: Prior de Salamanca (1519 y 1523); Visitador de la Provincia de Castilla (1525), Provincial de la nueva Provincia de Andalucía (1527), prior de Burgos (1531), provincial de Castilla (1534); Visitador de librerías conventuales (1536,

nombrado por la Inquisición); Consejero provincial (1537), prior de Valladolid (1541); Miembro de la Comisión internacional para la revisión de las Constituciones de la Orden de San Agustín (1543)¹¹.

En 1544 Paulo III le nombra arzobispo de Valencia; no se considera digno de asumir esa dignidad que termina aceptando por el voto de obediencia a sus superiores.

La Iglesia de Valencia que esperaba al nuevo prelado llevaba 111 años sin pastor, salvo unas breves estancias de D. Alonso de Borja (luego Calixto III), y D. Jorge de Austria, hermano de Felipe I; esa inmensa laguna se cubrió nombrando “Obispos de Gracia” o “Administradores Apostólicos” a los obispos residenciales de las diócesis del arzobispado; solución válida para una breve interinidad, pero que al no ser así fue agravando la situación general de aquella importante Iglesia¹².

El relato biográfico de Salomón alcanza gran intensidad en la descripción de la entrada de fray Tomás en Valencia en la Navidad de 1544 en días de una fuerte borrasca después de una gran sequía –y que se tomó como augurio de bendición de Dios–, la capital del reino es una ciudad con una destacada clase noble, una abundante y potente clase urbana mercantil y un activo puerto marítimo.

La población del reino giraba en torno a los 450.000 habitantes; civilmente estaba gobernado por un Virrey. En aquellos momentos D. Fernando de Aragón, duque de Calabria, primo del emperador y heredero de la corona de Nápoles, que mantenía una corte renacentista de gran altura como se puede deducir por los libros que salen de los talleres de Fernández de Córdoba y Palmart, Mey y Marzal, Villa, Orta y Roca, etc. y la joya del conocido Cancionero de Upsala que era de la colección del Virrey.

¹¹ M^a EVANGELINA MUÑOZ SANTOS, “De Tomás García Martínez, consiliario y catedrático del Colegio Mayor de San Ildefonso de Alcalá de Henares a Fray Tomás de Villanueva y santo arzobispo de Valencia. Siglo XVI”, en F. JAVIER CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, OSA (Coord.), *La Iglesia y el mundo hispánico*, 289-314.

¹² Un buen resumen de la Valencia de la primera mitad del siglo XVI en A. Esponera Cerdán, OP, “La Valencia del siglo XVI”, 229-349.

2. LOS ORÍGENES FAMILIARES

Salon comienza su relato ofreciendo perfiles biográficos de sus padres y abuelos como progenitores de mucha piedad y virtud que heredó el niño Tomás García¹³.

“Nació este siervo de Dios los años de Nuestro Señor 1488, gobernando la Santa Iglesia el Papa Inocencio VIII, siendo Emperador Federico III rey de romanos, su hijo Maximiliano y reinando en España los católicos y dignos de perpetua memoria el rey don Fernando y la reina doña Isabel. Su padre se llamó Alonso Tomás García, natural y vecino de Villanueva de los Infantes, lugar muy conocido en el campo de Montiel, en el arzobispado de Toledo y su madre doña Lucía Martínez Castellanos, natural de Fuenllana, a media legua de Villanueva de los Infantes... fray Tomás fue el primero y mayor”.

En un tiempo en que es importante distinguirse de otras comunidades, Salon destaca el origen de cristianos viejos para preservar a Tomás de cualquier duda que pudiera levantar sospechas ante el santo oficio:

“Fueron todos sus padres y abuelos gente principal y honrada en sus pueblos y de hacienda cristianos viejos y limpios de todos cuartos porque muchos de sus deudos, así por parte de su padre como de su madre, han sido frailes de las religiones militares de Santiago, Calatrava y San Juan y algunos de ellos priores de cruz grande y los inquisidores de tiempo inmemorial siempre que han ido a visitar a Villanueva han pasado y pasan en las casas de los padres y hermanos y sobrinos del dicho padre fray Tomás como familiares y antiguos del Santo Oficio y a quien han servido y sirven de comisarios en algunas ocasiones”.

Cuenta Salon que sus padres se dedicaban a la agricultura y ganadería, mostrando una gran actitud caritativa ante los necesitados de la población. Repartían de lo que tenían, no solo cuando desde la Iglesia lo requería la caridad, sino que el socorro de los pobres lo tenía la familia de Tomás como actitud permanente:

¹³ Libro primero de la vida y milagros del beato padre fray Tomás de Villanueva, arzobispo de Valencia, en el qual se trata de su niñez hasta que fue arzobispo. Capítulo 1 de la grande cristiandad de los padres y abuelos de este bendito prelado (Salom: 22).

“Tenian entre otras posesiones y haciendas un molino a media legua de Villanueva, ribera de xavalon y toda la arena que les restaba, se traía cada jueves a su casa y el viernes, parte en pan cocido, parte en harina, se distribuía a los pobres. Además de esto, en las fiestas principales enviaban a los padres vergonzantes pan, vino, leño y dinero y había siempre en su casa una canasta aparte con pedazos de pan por manera que ninguno se fuera sin limosna”.

Quevedo cuenta de los orígenes familiares de Tomás que el pueblo atravesaba una epidemia de peste y que el día que nació Tomás cesó la peste en Villanueva de los infantes¹⁴. De la hacienda de sus padres Quevedo la cuantifica “por más de 60000 ducados” y destaca también la actitud caritativa que incluso lastraba la posibilidad de ganancias “haciendo tantas diligencias por empobrecer, enriqueciendo los pobres... no dejaron ni tuvieron pensiones ni muebles que dispensar a su hijo... criaban ganados para dar el fruto a los pobres... el trigo de su cosecha prestaban a los labradores pobres”¹⁵.

Las dos biografías coinciden en resaltar las cualidades cristianas de la madre Lucía Martínez Castellanos que le valieron el apelativo de la santa limosnera. Salon dice:

“Fue mujer devota, recogida y de mucha oración para lo cual tenía en su casa un oratorio a parte donde se recogía cada día a ciertas horas con sus criadas y nietas a tener oración y los días que no podía ir a misa allí le decían misa”¹⁶.

Quevedo también insiste en la buena fama de devota cristiana de doña Lucía:

“Era tan venerada en Villanueva de los infantes la virtud y santidad de Lucía Martínez de Castellanos que cuando venían soldados a alojar en la villa.. enviaban sus hijos, doncellas y niños a que se abrigasen con su santa oración y recogimiento en casa de esta señora”¹⁷.

¹⁴ Quevedo, 6.

¹⁵ Quevedo, 7-8.

¹⁶ Salon, 22.

¹⁷ Quevedo, 9. Este relato nos recuerda el ambiente de religiosidad femenina probado por la historiografía reciente en diversas regiones de España con hitos como la vida de Santa Teresa pero que abarcaba también a mujeres que no necesariamente abrazaron la vida religiosa. Ver Inmaculada Arias de Saavedra Alías, Esther Jiménez Pablo, Miguel Luis

Salon cuenta también sobre doña Lucía Castellanos:

“Fue así mismo, mujer muy devota, recogida y de mucha oración para lo qual tenía en su casa un oratorio aparte donde se recogía cada día a ciertas horas con sus criadas y nietas a tener oración y los días que no podía yr a la iglesia... allí le decían misa... y era tanta la frecuencia de los sacramentos y tan ejercitada en la meditación y oración que amigos muy familiares suyos gozaba ya en esta vida aquella santa mujer de muchos consuelos y regalos del cielo...”

Salon nos refiere en su biografía del relato del Obispo de Segorbe, Fray Juan Muñatones el verdadero alcance de la obra de la madre de Tomás:

“Viuda se puso hábito y escapulario de religiosa y lo llevó toda su vida. Fue también muy penitente en su persona llevando siempre cilicio y ayunando demás de los ayunos que manda la Iglesia todos los viernes y vísperas de santos de su devoción hasta que murió”.

Llega el obispo de Segorbe a comparar la casa de doña Lucía con un convento:

“El recogimiento de su casa era tan grande que cuando venían soldados de Villanueva muchas doncellas honradas, pareciéndoles que no estarían seguras en las casas de sus padres, se recogían a la casa de esta santa mujer... y estaban allí con tanta seguridad como pudieran hallar en el monasterio de monjas más encerrado y recogido”.

3. LOS INICIOS DE SU VIDA: TOMÁS NIÑO Y SUS PRIMEROS ESTUDIOS

Salon en el prólogo al cristiano lector hace un certero balance de la aportación de Tomás de Villanueva a la vida cultural y religiosa del mo-

López- Guadalupe Muñoz (Eds.), *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (S.XVI-XVIII)*, Granada, 2018; Emilio Callado Estela (Ed.), *Viviendo sin vivir en mí. Estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento*, Edit. Sílex, Madrid, 2016; Francisco Pons Fuster, *Beatas, mujeres espirituales valencianas en la Edad Moderna*, Publicaciones de Valencia (PUV), 2019.

mento cuando la Iglesia se hallaba abocada a un proceso de reforma para definir la catolicidad frente a la aparición del protestantismo:

“Lo primero ser los ojos de sus santas palabras y doctrina, assi en sus sermones, como en todas sus conversaciones y platicas con quantos trataba no inutiles y perdidas sino medicinales, llenas de espíritu y salud y con tan grande provecho espiritual de todos los que lo oían o se confesaban con él o le visitaban y trataban¹⁸... La segunda haber sido los frutos de sus obras como para todos los meses, es a saber para todas las edades y para todos los estados y maneras de gentes. Porque muchacho enseña a los muchachos como han de abraçar la virtud desde aquella tierna edad. Estudiante enseña cómo han de aprovechar los que estudian en virtud y letras¹⁹. Colegial con el recogimiento y quietud que tuvo como se ha de vivir en los colegios. Maestro y catedrático el cuydado que deben tener los que leen y enseñan en hacer a sus oyentes más temerosos de Dios que letrados²⁰. Religioso, la humildad y obediencia, mortificación y demás virtudes que pide aquel estado. Sacerdote, la pureza de conciencia con que debe vivir: el sosiego, atención y devoción con que se debe celebrar un misterio tan alto. Predicador y confesor, el zelo de la gloria de Dios y aprovechamiento de los fieles con que se deben hazer aquellos oficios. Superior en la religión, la caridad y prudencia con que han de proceder los superiores con sus religiosos. Hecho Arçobispo podemos decir que ahí echó el resto de los ilustrísimos ejemplos que dejó de si en todas partes y virtudes que se desean en un perfecto prelado²¹, es a saber, del amor y la caridad con que debe gobernar para ganarlos a todos²². Del celo que han de tener de la honra de Dios y salud de sus ovejas. De las ansias y cuydado que le han de roer las entrañas y quitar el sueño por remediar los pecados

¹⁸ FÉLIX CARMONA MORENO, OSA, “Santo Tomás de Villanueva, predicador en tiempo de reforma de la Iglesia”, en F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA (Coord.), *La Iglesia y el mundo hispánico*, 113-130.

¹⁹ MANUEL GALIANO MARÍN, “Influencia de la Universidad de Alcalá en Fernando de Contreras, Tomás de Villanueva y Juan de Ávila”, en F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA (Coord.), *La Iglesia y el mundo hispánico*, 315-330.

²⁰ M^a EVANGELINA MUÑOZ SANTOS, “D. Tomás García Martínez” 289-314.

²¹ J. C. VIZUETE MENDOZA, “Santo Tomás de Villanueva como modelo de obispo”, en F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA (Coord.), *La Iglesia y el mundo hispánico*, 7-28.

²² CLEMENTE LÓPEZ GONZÁLEZ Y JOSÉ IGNACIO RUIZ RODRÍGUEZ, “Caridad, misericordia y transferencia voluntaria de renta en la España del siglo XVI. La predicación y la limosna en Santo Tomás de Villanueva”, en F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA (Coord.), *La Iglesia y el mundo hispánico*, 83-112.

procurando la enmienda de todos aunque sea a costa de su sangre. Del valor y pecho con que ha de mirar por la autoridad de la Iglesia y defender su inmunidad y jurisdicción. De la benignidad y misericordia que ha de tener con sus súbditos consolando con entrañas de padre a los afligidos, enseñando y guiando los simples e ignorantes, remediando con mucha piedad las menguas de los necesitados, socorriendo con mano liberal y franca a todos los pobres, principalmente la soledad y aflicción de las pobres viudas y huérfanos”²³.

Quevedo nos hace un retrato de las precoces inclinaciones de Tomás por una vida basada en la oración, la escucha de la Palabra de Dios, la práctica de los sacramentos, especialmente la Eucaristía y el estudio:

“Tenía por dijes de niño y por juguetes la imitación de los oficios divinos, haciendo altares, ordenando procesiones, haciendo púlpitos de las sillas, predicando con las costumbres la doctrina que aún no cabía en su lenguaje”²⁴.

Quevedo destaca sus inclinaciones a la caridad desde la más tierna infancia:

“y no teniendo más de 7 años, dos veces vino desnudo de vestidos y vestido de Dios por haber dado sus ropas a un pobre”²⁵.

La caridad venía acompañada de una vida espiritual con profundas muestras de disciplina más propias de la vida religiosa adulta:

“se enamoró de la penitencia de suerte que se cerraba a tener oración y disciplina, acompañando su terneza con cilicio”²⁶.

Salon habla de la niñez de Tomás describiéndolo como un niño diferente a lo habitual de su edad²⁷:

“Huhia de los muchachos traviesos y de ordinario andaba solo, sin acompañarse con algún muchacho. Los domingos y fiestas cuando

²³ Salon, 8. Ver también J. Carlos Vizueté Mendoza, “Caridad episcopal. Arzobispos de Toledo y los pobres”, en F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA, (Coord.), *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, 2006, 33-50.

²⁴ Quevedo, 11.

²⁵ Ibid., 12.

²⁶ Ibid., 12.

²⁷ Capítulo segundo de la niñez y mocedad del beato padre don Fray Tomás de Villanueva (Salon, 29).

había sermones en la Iglesia de aquel lugar o en el convento de San Francisco, acudía desde niño a ellos y los oía con mucha atención y después de comer recogía los muchachos que podía de su vecindad y barrio y repetía el sermón que había oydo, con tal espíritu y afecto que acudían también a oírle los grandes y hombres de edad y alababan a Dios”.

Salon nos explica que desde muy niño ejerció la caridad con los pobres:

“De tal suerte que cuando iba a la escuela no quería almorzar en su casa sino que lo tomaba en una cestilla y advirtiendolo su madre quiso saber de los otros muchachos vecinos si lo comía por el camino o en la escuela y halló que no, sino que todos los días en saliendo de su casa, daba aquel piadoso niño su almuerzo al primer pobre que topaba, ni se desayunaba hasta que vuelto de la escuela le llamaban a comer en su casa”.

Su caridad no se limitaba a la comida sino que incluía también las ropas:

“Muchos días volvía a su casa sin zapatos, ya sin calzas, ya son sayo porque en ver algún niño desnudo y con frío decía que no estaba en su mano dejar de darle sus vestidos y cubrirle lo mejor posible”

Una vez cubiertos los estudios primarios en el pueblo, viendo sus padres las cualidades de Tomás, lo mandaron a estudiar a Alcalá de Henares²⁸:

“Siendo ya de quince o dieciseys años de edad, viendo sus padres el buen ingenio y santas inclinaciones.. determinaron enviarle con la orden que convenía a la de Alcalá de Henares... Llegando a ella con los buenos principios de latinidad que traía de su tierra.. salió en breve tiempo señor de la lengua y elocuencia latina y muy aprovechado así en las artes liberales como en la Sagrada Teología. siendo de dieciocho años murió su padre en Villanueva”.

Tuvo que regresar el joven Tomás a hacerse cargo de la herencia que le dejó su padre que consistía en una casa que edificó su progenitor anexa

²⁸ Capítulo tercero, de los estudios del beato padre don fray Tomás de Villanueva y de la grande habilidad de ingenio y sanas costumbres que descubrió en la Universidad de Alcalá de Henares (Salon, 34).

al domicilio conyugal y que Tomás quiso destinar a hospital para pobres. Quevedo lo explica en su biografía sobre Tomás²⁹:

“Dejole su padre unas casas principales en Villanueva y el santo niño luego dijo a su madre que sería bien enviar a su padre al otro mundo las casas que él había dejado.. se podía hacer dándolas para hospital de pobres”.

Salon lo narra más extensamente y relata cómo Tomás delegó en su madre las gestiones para convertir la casa en hospital, dotándola del ajuar de camas, sábanas, mantas y demás complementos propios de un albergue de estas características. Así lo hizo doña Lucía y años después Salon cuenta cómo dicho albergue es conocido como el hospital del arzobispo de Valencia:

“Rogó a su madre proveyese aquella casa de camas y ropa y que sirviese de hospital para pobres y peregrinos... y así se ha sustentado y sustenta hoy día y es llamado el hospital del arzobispo de Valencia...”

4. TOMÁS ESTUDIANTE EN ALCALÁ Y PRIMEROS AÑOS DE MAESTRO Y PREDICADOR

Regresa Tomás a proseguir sus estudios en Alcalá y se fija en él el cardenal Cisneros que lo llamó a ser colegial del recientemente fundado por el primado de Toledo Colegio de San Ildefonso. La idea del Cardenal sobre lo que debiera ser dicha institución es un claro anticipo a lo que en concilio tridentino propondría de estudiante aventajado en virtud y letras. A la necesidad de reforma de la vida de la Iglesia se une el desarrollo de las corrientes humanistas que se concretan en iniciativas como la biblia Políglota, uniendo la vida de fe y sacramentos al interés por los estudios filológicos y escriturísticos:

“Vuelto a Alcalá a proseguir sus estudios, había fundado entonces el cardenal fray Francisco Ximenez, arzobispo de Toledo, el Colegio Mayor de aquella Universidad llamado de San Ildefonso en el cual para

²⁹ Quevedo, 13.

que tuviese buen principio procuró que los primeros colegiales fuesen los estudiantes que entonces tenían allí mejor nombre y más opinión en virtud y letras... fue tal la información que todos (los maestros y personas graves de las escuelas) a una voz le dieron de la habilidad y virtud del padre don Tomás”³⁰.

Acabados sus estudios de maestro en Artes y licenciado en Teología nos lo sitúa Salon el año 1514 con 26 años de edad como catedrático de Artes, leyendo un curso de Lógica y Filosofía donde ya el biógrafo destaca que Tomás se interesaba por el hecho de que sus alumnos no solo fueran aventajados en la materia académica sino también en hábitos de vida cristiana:

“Particularmente procuraba mucho aficionarlos (a sus alumnos) a la frecuencia de los sacramentos y a ser humildes, modestos, honestos y recogidos”.

Sus lecciones y hábitos de vida que proponía Tomás tuvieron tal predicamento que la Universidad de Salamanca, según cuenta Salon, le propuso ocupar una cátedra de Filosofía Natural que Tomás rechazó porque empezó a plantearse dar un giro a su vida que le decantará hacia la vocación religiosa³¹:

“Fue tan famoso este curso de nuestro buen padre don Tomás que vacando al tiempo que le acabó en Salamanca la cátedra de Filosofía Natural, el Rector y maestros de aquella insigne Universidad, sin oposición ni pedirla Él... le enviaron a llamar para que la leyese, ofreciendole con ella muy bien partido y salario aventajado... pero no admitió aquella provisión porque en acabando que acabó el curso en Alcalá, el año de mil quinientos dieciseys y de su edad veintiocho para veintinueve se dio con tantas veras a la oración y ejercicios espirituales”.

³⁰ Salon, 32 y también Quevedo, 15.

³¹ Salon, 33 y Quevedo, 15. Quevedo dice que la cátedra era de Moral y no de Filosofía Natural como dice Salon, lo cual ha generado cierta confusión entre la historiografía sobre el santo. Lo que parece claro es que fuera una u otra no desarrolló el encargo y marchó a buscar lo que Dios quería de su persona: Llegó su fama a Salamanca donde le ofreció la Universidad una cátedra de Moral, leyó tres lecciones y luego se despidió para tomar el hábito de san Agustín. Entró el 24 de noviembre de 1516 y profesó en 1517.

5. DE TOMÁS GARCÍA MARTÍNEZ A FRAY TOMÁS DE VILLANUEVA

Salon cuenta que antes de decidirse por la regla del padre san Agustín estuvo un tiempo informándose de otras órdenes para tomar la regla que más se adaptase a su gusto³²:

“Informose con grande cuydado y muy en particular de las reglas, constituciones, ceremonias y costumbres que en cada una de las religiones se observan. Cerca de un año se ocupó en esto antes de salir de Alcalá... Hechas todas estas diligencias, siendo de edad de veintinueve años para los treynta, pareciendole la orden de Nuestro Padre San Agustín muy conveniente a sus deseos... determinó entrar en ella se fue a Salamanca a pedir el hábito de nuestra orden”.

Tomó su decisión sin contar con opinión y aprobación de su círculo más íntimo que incluyó a su madre que no tuvo otro remedio que aceptar la decisión de su hijo. Tomás sigue al pie de la letra la actitud exigida por Jesús a sus discípulos en el evangelio de dejarlo todo, incluso padre y madre, para seguirle:

“No dio aviso de ello ni cuenta de esta determinación a pariente alguno, ni a su propia madre, con amarla y respetarla muy mucho, porque como él mismo predicó hartas veces, a tarde dan buen voto en las cosas del servicio de Dios los parientes según la carne y la sangre antes los contrapone en la sagrada Escritura a las cosas del espíritu”.

Cuenta Salon de la sorpresa de doña Lucía que aceptó la decisión de su hijo por ser ella muy devota pero le pidió si podía ingresar en el convento de Uclés de la orden de Santiago para estar más cerca y poder visitarle pero Tomás no tomó en cuenta la sugerencia de su madre e ingresó en el convento de Salamanca el día de la fiesta de la Presentación del año 1516:

“Quando supo la mudanza de estado que había hecho su hijo haciendose religioso, mostró disgusto e interés de madre y le envió a decir se holgara mucho pues quería ser religioso lo fuera en el convento de

³² Salon, 38: Capítulo cuarto cómo entró el padre don Tomás en la religión de nuestro Padre San Agustín y de las grandes muestras de santidad que dio así novicio como profeso.

Uclés de la orden de Santiago de la espada porque allí le tuviera ella más cerca y él la visitara algunas veces”.

Salon, haciéndose eco de testimonios de compañeros de comunidad, cuenta las virtudes que fueron modelando al joven Tomás en su recién estrenado estado religioso y que le marcarían en su vida en la orden agustiana y más tarde en su tarea episcopal:

“Las virtudes en que más se ejerció en aquellos primeros años... fueron estas... La primera una oración muy continua. La segunda mucha y muy atenta lición de libros santos y devotos, particularmente de los obras del Bienaventurado San Bernardo.. La tercera un recogimiento y silencio muy grande y de tal suerte que jamás le vieron en todo el año de noviciado hablar, sino interrogado y aún entonces eran muy pocas las palabras que respondía... La quarta fue muy grande resignación de su voluntad en la de sus superiores”.

Sus hábitos de alimento, austeridad de su celda y disciplina corporal estaban en consonancia con el rigor de su vida espiritual:

“Una continua abstinencia y templanza en el comer porque no solamente ayunaba los ayunos de la religión... pero otros muchos que con la bendición y licencia de su prelado tomaba por su devoción... castigaba también su cuerpo y le llevaba muy rendido al Espíritu quebrantándole con poco sueño... durmiendo pocas horas. Su cama ordinaria era un xergon con dos mantas y en el adviento y Cuaresma sólo las tablas”.

Cumplido el año de su noviciado, profesó y recibió el orden sacerdotal en el día de santa Catalina del año 1517. Salon cuenta que aunque no le correspondía, Tomás desarrolló tareas en la enfermería por pura vocación caritativa³³:

“Aunque no tenía a su cargo la enfermería, ni mandato del superior que le obligase a ello, con sólo el movimiento interior del Espíritu Santo y la inclinación de la misericordia que le mandaba y movía su voluntad, visitaba de ordinario a los enfermos, les daba a comer de su mano, les hacía la cama, les limpiaba, regalaba y servía cuanto podía”.

³³ Salon, 43: Capítulo quinto de la grande religión que guardó el padre don Tomás hecho profeso y después siendo ya sacerdote.

Pasado un año a los 32 años de edad se ordenó sacerdote y celebró su primera misa el día de Navidad, fiesta a la cual, según Salon, tenía Tomás mucha devoción desde niño:

“Començo a decir misa en la fiesta del Nacimiento de Nuestro Redemptor Jesuchristo y gloriosísimo parto de la Reina de los Ángeles a quien desde niño fue tan aficionado... y así se aparejaba y disponía siempre para ella con mucha preparación por manera que no sólo cuando estaba en la religión, pero aún siendo ya arzobispo guardaba el adviento, según la costumbre de nuestra orden desde la fiesta de Todos los Santos y le ayunaba con el mismo rigor que suelen los buenos cristianos y temerosos de Dios ayunar el santo y bendito tiempo de Cuaresma”.

6. FRAY TOMÁS DE VILLANUEVA, MAESTRO Y PREDICADOR

Salon termina este capítulo quinto con dos párrafos muy significativos sobre las claves de su pensamiento en lo que se refiere a las exigencias del buen sacerdote:

“El sacerdote que diciendo misa cada día no se haya mejorado y más medrado de cada día, no le va bien, mala señal.... aborrecía (Tomás) al religioso ocioso y que vaya yr vagueando por casa, o perder el tiempo inútilmente y en remediar esto cargaba mucho el juicio y ponía la mano siendo prelado...”

Pronto empezó su tarea en la enseñanza y en la predicación desde el monasterio de agustinos de Salamanca³⁴:

“Y así le mandaron leyese en el mismo convento de nuestro padre San Agustín de Salamanca una lección de Theología Escolástica... siguiendo siempre y abrazando la doctrina del bienaventurado Santo Tomás... y combidarle también a ello su nombre como por verse juntamente hijo de aquella clara y resplandeciente luz de los doctores nuestro padre San Agustín a quien el bienaventurado Santo Tomás en su doctrina, sentencia, razones, fundamentos y discursos sigue e imita”³⁵.

³⁴ Salon, 49. Capítulo sexto cómo leyó el padre don Tomás Theología con grande aprovechamiento de sus discípulos y començo a predicar en Salamanca con grande espíritu y fruto de las almas. Ver M^a Evangelina Muñoz Santos, “D. Tomás García Martínez”, 297.

³⁵ JAVIER LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, “Santo Tomás de Villanueva” 175ss.

Según Salon, comenzó a predicar a la edad de 34 años primero en Salamanca y en otras ciudades en los años venideros extendiéndose pronto su fama con un discurso que primaba la persuasión sobre la erudición. Su actividad le dio a conocer no solo entre los padres agustinos, sino también de otras comunidades como los dominicos con Juan Hurtado de Mendoza, estrechamente relacionado con la corte de Carlos V³⁶:

“... llegó la común voz... a los oídos de aquel grande religioso, insigne theologo y singularísimo predicador... el padre fray Juan Hurtado... a quien por su grande religión y letras y por la relación que de sus buenas partes dio al Emperador Carlos quinto, su maestro el cardenal Adriano que después fue papa y sexto de este nombre, nombró su magestad arzobispo de Toledo y no lo quiso aceptar”.

En los años veinte, durante el episodio comunero de Castilla, lo sitúa Salon predicando a los estudiantes de la Universidad salmantina con gran provecho de los estudiantes produciendo en algunos de ellos conversiones al camino de la religión:

“Hizo particularmente tal impresión y efecto la predicación de este bendito padre en los estudiantes de aquella insigne universidad que muchos de ellos mudando maravillosamente sus pensamientos y pretensiones... que dejando el siglo con el cuerpo y con el alma tomaron el estado de la religión”.

Salon relata los grandes frutos de su predicación en los años siguientes en diversas ciudades de Castilla³⁷.

Quevedo relata, a su juicio, los cinco aspectos que caracterizan la vida de fray Tomás de Villanueva y que le proporcionarán la fama y motivaron su carrera dentro de la orden y su responsabilidad episcopal al final de sus días³⁸:

³⁶ C. LÓPEZ GONZÁLEZ Y JOSÉ IGNACIO RUIZ RODRÍGUEZ, “Caridad, misericordia”, especialmente 85-86. Ver también V. Beltrán de Heredia, *Miscelánea. Colección de artículos sobre historia de la teología española. Tomo III*, Salamanca 1972; idem, “Directrices de la espiritualidad dominicana en Castilla durante las primeras décadas del siglo XVI”, en *Miscelanea* 407-436; Idem, “La teología en nuestras universidades del siglo de Oro”, en *Analecta Sacra Tarraconensia* 14 (1941) 1-29.

³⁷ Capítulo séptimo de las partes y virtudes que acompañaron en el padre don Tomás su predicación y del grande fruto que hizo predicando y confesando. Salon, 36.

³⁸ Quevedo, 21.

“Repartía su vida y los negocios de ella y los de su alma en cinco puestos: en el altar, celebrando; en el coro, donde negociaba con la oración; en la celda donde recogido se tomaba cuenta a sí propio y se ensayaba para la postrera, desembarazando con este examen cotidiano el postrer día; en la libería, donde estudiaba para poder aprovechar a los que tuvieran necesidad de su doctrina y servir a la Iglesia católica y su religión; en la enfermería donde ejercía la caridad”.

De la crónica de Salon destacar las respuestas de Tomás cuando se le preguntaba sobre las lecturas que recomendaba y cuales habían producido en él los efectos para mostrar tantos frutos en la predicación:

“Todos los libros son buenos cuantos la Iglesia aprueba por católicos y en todos ellos hallará de qué aprovecharse el predicador como tenga tres cosas: santidad de vida, humilde oración y un verdadero celo y deseo de la gloria de Dios y salud de las almas. Porque la vida ejemplar y santa le ganará crédito con los oyentes y en la humilde oración será su alma enseñada, alumbrado su entendimiento y encendido su afecto... El estudio sólo sin oración y sin ese vivo celo hincha el entendimiento de grandes vivezas y sentencias pero deja la voluntad seca y el pecho del predicador frío y de pecho frío cómo puede salir palabras ardientes”.

Cuenta Salon que la predicación de Tomás por Burgos, Valladolid y Salamanca llegó a oídos del Emperador Carlos y su mujer que quisieron escucharlo y quedaron tan satisfechos que le pidieron al Padre Provincial permitiese a Tomás residir en Valladolid³⁹:

“Boló en pocos años su fama por Castilla de manera que llegando a los oydos del Emperador Carlos quinto... y de su esclarecida y religiosísima mujer la emperatriz, quisieron oyrle un día... que luego mandaron escribir al Provincial como le querían y nombraban por predicador y como tal querían que residiese en Valladolid”.

Era tal el aprecio que se le tenía en la ciudad castellana que se le echó de menos cuando el rey de Portugal, aprovechando la ausencia de España del Emperador, lo llamó a su corte y la Emperatriz, siguiendo el requerimiento popular, reclamó al rey de Portugal el regreso del padre Tomás a Castilla:

³⁹ Salon, 37.

“Acaeció también que estando el padre fray Tomás en Valladolid y el Emperador fuera de España, el rey don Juan de Portugal, llamado por su grande christiandad y exemplo... pidió al Provincial de Castilla se lo embiasse por algún tiempo... causó esta su yda y ausencia tan grande sentimiento y desconsuelo en todos los de Valladolid... que se juntaron los regidores y de mancomún acudieron a la Emperatriz suplicándole se sirviese dar a su Magestad orden con el rey de Portugal... para que les volviese al padre don Tomás”.

7. FRAY TOMÁS DE VILLANUEVA RECLAMADO EN DIVERSAS RESPONSABILIDADES

Salon da cuenta del gran número de personas de la nobleza y letras que compartieron su predicación⁴⁰. En el capítulo nueve Salon da cuenta de diversos sucesos extraordinarios mientras decía misa o se entregaba a la oración⁴¹:

“En Burgos solía ordinariamente decir misa tarde después de todos los religiosos, en la capilla del Santo Cricifijo, por ser aquella la hora que ya todos los seglares se han ydo a sus casas y podía celebrar con más quietud y soledad. Allí le acaeció muchas veces que diciendo misa, elevarse y quedar arrobado; de suerte que el religioso que le servía allí la misa le había de tirar y con alguna fuerza de la ropa y vestimenta para volverle y que acabase la misa... Diversas veces le acaecía poniéndose en oración antes de comer quedarse en ella hasta tres o quatro de la

⁴⁰ Salon, 40-47. Capítulo octavo del grande fruto que hizo el padre don Tomás en las personas que se confesaron con él o le trataron familiarmente: Clérigo en la Iglesia de San Gil; boticario en Burgos; doña María de Castro y su marido Andrés Gutiérrez de Burgos; Inés García, rica y poderosa; Leonor de Carrión; Juliana del Castillo; Catalina de Espes. Muy conocida fue asimismo la reformación que sus pláticas y exhortaciones hicieron en los monasterios de monjas. En el de San Ildefonso de Burgos; en el de Santa Dorotea de Burgos; religiosas de Santa Clara y de Santa Cruz también de Burgos, etc.

⁴¹ Salon, 48. Ocupa Tomás las siguientes responsabilidades antes de ser propuesto para el arzobispado valentino: Prior de Salamanca (1519 y 1523); Visitador de la Provincia de Castilla (1525), Provincial de la nueva Provincia de Andalucía (1527), prior de Burgos (1531), provincial de Castilla (1534); Visitador de librerías conventuales (1536, nombrado por la Inquisición); Consejero provincial (1537), prior de Valladolid (1541); Miembro de la Comisión internacional para la revisión de las Constituciones de la Orden de San Agustín (1543).

tarde sin haberse desayunado y acudir los religiosos a su celda para llevarle a comer. Lo mismo le acaecía en el coro quedándose acabados los oficios divinos allí solo en la oración. Y refieren que fue visto algunas veces allí elevado y levantado del suelo”.

En el año 1541 el padre Siripando le ofrece ser Provincial de Castilla pero él rechazó el ofrecimiento con el argumento de que asumir responsabilidades temporales le distraía de su auténtica vocación de religioso entregado a la oración, al estudio y a la predicación:

“En el año mil quinientos quarenta y uno habiendo de celebrarse en Castilla Capítulo Provincial de nuestra orden en el que asistió y presidió el reverendo general el maestro fray Gerónimo Siripando, fue llamado y convocado por el dicho padre general, porque deseaba mucho verle y tratarle y con el intento de hacerle Provincial de Castilla y Vicario general suyo en todo España”.

Salon relata el espíritu profético de fray Tomás en relación a la convocatoria del Concilio de Trento para dar lugar a la reforma católica frente al protestantismo que se extendía por diversas regiones de Europa y las iniciativas reformistas en las distintas órdenes religiosas que se dieron en estos años. El relato recoge también algunos sucesos de su etapa ya como arzobispo de Valencia⁴²:

“Acerca pues del don de profecía testifica en el proceso (sobre la causa de beatificación) el padre maestro fray Cristobal de Santoris (que asistió al Concilio de Trento)... maestro no lo dudeis sino que muy presto proveherá nuestro señor remedio para que sean reformados y con muchas veras los estados de su iglesia”.

“Siendo nuestro buen padre fray Tomás prior en Burgos había un triste hombre de quien estaban los demonios tan apoderados que habiéndose hecho muy y grandes diligencias para echarlos nunca habían salido... Leváronle al padre fray Tomás y hizo que todos los religiosos se pusiesen con él en oración para que saliesen y aunque lo hicieron así no salían. Preguntáronle por qué no salían con la oración de tantos religiosos y dijo... porque estos demonios son de aquellos... qu para echarlos es menester mucha oración y ayuno. Y asi ayunaron los religiosos y roga-

⁴² Salon, 58. Capítulo decimo. Del espíritu de profecía que tuvo el padre fray Tomás de Villanueva. Ver también Felix Carmona Moreno, “Santo Tomás de Villanueva”. Salon, 65. Capítulo XI de la virtud y poder que tuvo el padre fray Tomás sobre los demonios.

ron mucho al señor por aquel hombre algunos días por orden del padre fray Tomás y con aquellos ayunos y oraciones quedó el hombre libre, bueno y sano...”

“En la visita general que hizo por toda esta diócesis de Valencia en el primer año de su arzobispado, llegando a la villa de Alcoy, como se refiere en su proceso, halló una doncella de quien el espíritu de maldad se había apoderado de tal suerte que ni con oraciones, ni exorcismos, ni con otros remedios que suele usar la Iglesia había poderle echar. Contaron al padre don Tomás lo que pasaba y ofreció rogar a Nuestro Señor por ella. Acabando de decir misa un sábado dijo al vicario de aquella villa: Decid mañana en el púlpito cuando asistiera todo el pueblo al oficio lo que habéis entendido y rastreado de este demonio y otras cosas particulares que yo os diré y tened por cierto que se yrá”.

Los siguientes capítulos relatan las diversas responsabilidades que fue asumiendo en la orden agustina fray Tomás hasta 1544 cuando fue propuesto para ocupar el arzobispado de Valencia al que accedió por voto de obediencia⁴³.

8. FRAY TOMÁS DE VILLANUEVA ACEPTA EL ARZOBISPADO DE VALENCIA

Finalmente el capítulo XVIII se relata cómo fray Tomás se decide por aceptar el arzobispado de Valencia⁴⁴. Quevedo también relata los detalles del nombramiento episcopal de fray Tomás de Villanueva⁴⁵:

⁴³ Salon, 85. Capítulo XIII en el qual se refiere quan santamente gobernó el padre don Thomás de Villanueva las veces que fue Provincial. Salon, 91. Capítulo XIII de muchos hijos que dio el padre don Tomás y principales en religión y doctrina a la orden de nuestro padre San Agustín. Capitulo XV quan amigo fue el padre fray Tomás de los que conocía ser verdaderos siervos de Dios. Salon, 110. Capítulo XVI Quan amado y reverenciado fue el padre don Tomás de todos los buenos de España.

⁴⁴ Salon, 128. Capítulo XVIII quan enemigo fue el padre fray Tomás de obispados y prelacías y de qué manera aceptó el arzobispado de Valencia. La cédula de su nombramiento se relata rodeado de acción de la Providencia puesto que el nombre propuesto por el Emperador no era Tomás de Villanueva pero su secretario lo reflejó en la cédula, cuando el Emperador la leyó se sorprendió pero aceptó de buen grado y no mandó repetir la cédula sino que le dio curso con la candidatura de nuestro santo agustino.

⁴⁵ Quevedo, 34-35.

“... el año 1544, renunció al arzobispado de Valencia don Jorge de Austria, tío del Emperador, y fue promovido por la santidad de Paulo III a la Iglesia de Legi en Alemania. Diose cuenta al Cesar, que se hallaba en Flandes, de esta renunciación; y luego su memoria... le puso delante a nuestro santo. Despachó correo al príncipe don Felipe su hijo, que estaba en Valladolid, con cédula y nombramiento de este arzobispado de Valencia en persona de nuestro santo”.

La primera reacción de fray Tomás fue rechazar el puesto por considerarse indigno:

“Señor, si yo me hallara capaz de poder hacer el servicio de Dios como conviene, hiciera a costa de toda mi inquietud este servicio al Emperador nuestro señor, aceptando este arzobispado; mas hombre de pocas fuerzas en cargo semejante, no sirve sino de embarazarle. Yo, que conozco mi insuficiencia y de mi puedo saber para lo que soy, certifico a vuestra alteza que no soy para estos puestos”⁴⁶.

Fueron a hablar con él para intentar convencerle Francisco de los Cobos y el Cardenal Távera, arzobispo de Toledo, entre otras personalidades, pero como no cedía, el príncipe Felipe escribió al Provincial de los agustinos fray Francisco Nieva, para que ordenase a Tomás aceptase bajo pena de excomunión mayor trina canonica monitione praemissa. Tomás accedió para no quebrantar el voto de obediencia⁴⁷:

“Al muy reverendo padre fray Tomás de Villanueva, prior del monasterio de nuestro padre San Agustín de Valladolid.
Muy Reverendo Padre, yo he recibido una carta del príncipe nuestro señor por la qual su alteza dize como su magestad proveyó a v.p. de el arzobispado de Valencia y porque también soy avisado en ella que v.p. no quiere aceptar la dicha provisión, por la presente mando a v.r. que vista esta nuestra letra dentro de veynte horas acepte la provisión del arzobispado de Valencia según y cómo su magestad la tiene hecha y porque más en esto merezca se lo mando en virtud de santa obediencia y so pena de excomunicación trina canónica monitione praemissa. Y esto mando porque soy cierto que nuestro señor será muy servido de esto y también su magestad. Nuestro señor su muy reverenda persona

⁴⁶ Quevedo, 36.

⁴⁷ Salon, 161.

consERVE y tenga siempre de su mano para que haga fruto en su santa Iglesia. De Toledo a dos de agosto mil quinientos quarenta y quatro. Fray Francisco de Nieva”.

Tomás respondió aceptando en virtud de obediencia debida a sus superiores como él siempre había predicado a los religiosos y al pueblo de Dios a su cargo desde los años en que comenzó a vestir el hábito agustino. Abandona sus trabajos de reforma de las constituciones planteados tras el capítulo de la orden celebrado en 1543, pues debe ocuparse de sus nuevas responsabilidades⁴⁸:

“Al reverendisimo padre el maestro fray Gerónimo Syripando, Prior General de la orden de nuestro padre San Agustín en Roma. Reverendo padre. Gratia et pax sit tibi a Domino. No he escrito antes a V.R.P. por no ser los mensajeros ciertos y estar en camino de Roma muy ocupado, agora se ha ofrecido cosa en que fue menester hazer propio correo y es que el Emperador nuestro señor me ha elegido por archobispo de Valencia estando su magestad en Alemania con su exercito, sin haber entrevenido persona que por mi hablase sino de propio motivo y acuerdo estando yo muy lejos de tal pensamiento ni deseo. Ha parecido elección hecha por la mano de Dios a juyzio de muchos y puesto que a mi me estava mejor seguir la paz y quietud del monasterio que había profesado, el Padre Provincial me embió a mandar con censuras que luego dentro de veynte horas aceptase la elección como su magestad mandava y asi no puedo hazer otra cosa que aceptarla compellido por el mandamiento de mi mayor. Escrivo esto a V.P.R. para que como a hijo a quien tanta voluntad tiene, me de su bendición y apruebe y confirme lo hecho pues mi intención en todo ha sido no contradecir a la obediencia y a lo que nuestro señor de mi persona ha ordenado, en quien tengo confiança que dará las fuerças y suficiencia que para tan alto oficio y ministerio fueren menester, pues yo no pretendo otra cosa que su santo servicio y confirmando su santidad esta elección yo no podré entender en lo que V.P.R. y el Capítulo General me encomendaron de las Constituciones porque estaré ocupado en otras cosas. Mas en todo lo que tocara al servicio de V.P.R. y honra y provecho de la orden, estaré siempre muy aparejado como hijo obedientísimo. Nuestro Señor la R.P.de V.P. guarde y conserve por muchos años en su ser-

⁴⁸ Salon, 162.

vicio y para bien de esta orden. De Valladolid a doze de agosto de 1544. Hijo obedientísimo de V.R.P. Fray Thomas de Villanueva”.

9. VALENCIA RECIBE AL NUEVO ARZOBISPO

La crónica de Salon se detiene a relatar las muestras de alegría de la iglesia y pueblo de Valencia al enterarse de la inminente llegada del agustino pues su fama de predicador y hombre santo y piadoso se había extendido desde Castilla por todos los territorios hispánicos. Primero tuvieron el corazón encogido ante las noticias de su renuncia y se pusieron muy contentos cuando se enteraron de que finalmente aceptó⁴⁹:

“Aquí en Valencia, como refieren muchos testigos, quando se supo de su elección con la relación de muchos que habían estado en Castilla, particularmente en Burgos o Valladolid, de su grande santidad y doctrina, fue grandísimo la alegría y contento que se tenía y viniendo nueva que no quería aceptar como si les cayera un nublado sobre el cpraçon, pero en saber como ya había aceptado como si se les abriera el cielo con una nueva y extraordinaria serenidad”.

Una vez aceptado, Paulo III envía cartas al príncipe y envía la bula al arzobispado. El príncipe escribe informando al virrey de Valencia el Duque de Calabria, a los jurados y al cabildo de la Seo. El Cardenal arzobispo de Toledo Juan Tavera consagra a fray Tomás en el mismo Valladolid y se dispone el viaje para Valencia⁵⁰.

Fray Tomás hace su entrada de incógnito en el monasterio del Socorro de la ciudad. Salon nos relata su encuentro con el prior el padre Montiel y luego con el resto de religiosos de la comunidad que habitaban el monasterio. El relato nos detalla la ceremonia improvisada de procesión y oraciones de acción de gracias. Finalmente se deja constancia del en-

⁴⁹ Idem, 163.

⁵⁰ Salon, 166. Libro segundo de la grande santidad del beato padre don fray Tomás de Villanueva y de sus singularísimos exemplos en todo género de virtud desde que vino por arzobispo de Valencia hasta que murió. Capítulo primero de la humildad y llaneza con que vino y llegó a esta ciudad de Valencia y se hospedó en el monasterio de Nuestra Señora del Socorro.

cuentro de Tomás de Villanueva con diversas personalidades de la vida civil y religiosa de Valencia que acudieron a saludarle:

“El buen prior (padre Montiel) mirando siempre el venerable y pío rostro del padre don Thomás y quando más le miraba más se iba persuadiendo porque ya tenía constancia de su grande humildad y modestia que sin falta era el arzobispo, deteniase de preguntarlo, viendole venir tan solo, pero al fin se determinó a preguntárselo a él mismo y así le dijo: Padre mío, suplicóle por amor de Dios me saque de duda, es el señor arzobispo?, como no lo podía encubrir con verdad y conoció el buen alma de aquel prior concedióselo y dijo yo soy aunque no lo merezco ni era para ello. Arrojose luego dicho prior a sus pies pidiendole con mucha instancia las manos, hizo llamar luego a todos los religiosos, los cuales acudiendo con gran alegría le besaron las manos. Mandó el prior que sacasen luego la cruz y los candeleros y se vistiesen tres religiosos, uno la capa con el lignum crucis en las manos y los dos con sus dalmáticas y dos ciriales y en procesión del claustro donde estava aún el santo prelado en la parte que llamamos de profundis, donde hay una imagen muy devota de nuestro redentor con la cruz a cuestras y a llevar fueron por la puerta que viene baxo el coro, junto a la qual esá agora su santo sepulcro, a la Iglesia, cantando todo el Te Deum Laudamus. Fue llevado al altar mayor donde estuvo arrodillado hasta que se acabó de cantar y dixo ciertas oraciones de gracias el sacerdote que llevaba la capa. De allí le llevaron cantando el himno Ave Maris Stella etc a la capilla de Nuestra Señora del Socorro donde acabando dicho himno con ciertos versos dixo el mismo sacerdote la oración de Nuestra Señora y el santo prelado dio la bendición a todos los religiosos... Dada la bendición rogó al padre prior se fuesen los religiosos porque él se quería quedar un poco solo delante de aquella santa imagen... publicose luego su venida y acudieron muchos canónigos y otras personas principales a besarle las manos y darle el parabién de la venida y así le fue forçoso salirse de la capilla de Nuestra Señora y subir a la celda del prior”.

Salon relata las vicisitudes de la entrada de fray Tomás de Villanueva hasta la catedral, cómo se hubo de retrasar de los últimos día de diciembre de 1544 a los primeros día del mes de enero de 1545 puesto que las lluvias que había caído amenazaban con dificultar el tránsito por las calles y habrían deslucido el recorrido. Recepción en la casa de la ciudad, junto al actual palacio de la Generalidad y posterior entrada en la Catedral por la

puerta de los apóstoles. El relato cuenta la austeridad del arzobispo en la entrada con mulo y sus vestidos humildes y cómo se arrodilló al bajar del mulo cuando le presentaron el *lignum crucis*⁵¹:

“Su intento era llegar a Valencia quatro días antes de Navidad y reposar en esta casa dos días (en el convento del Socorro), al tercero que sería la víspera de Navidad, entrar en Valencia, sino que Nuestro Señor ordenó que por las muchas aguas se hubo de estar en el monasterio hasta día de año nuevo”⁵².

Salon cuenta los preparativos de la ciudad en el recorrido de Tomás de Villanueva desde el monasterio del Socorro hasta la Catedral⁵³:

“Concertaron los señores del Cabildo con los jurados de esta ciudad mandasen se limpiasen todas las calles por donde había de ir desde el monasterio de Nuestra Señora del Socorro hasta la Iglesia Mayor los grandes lodos y se les echase mucha arena y viniese a mula desde el dicho monasterio hasta la casa de la ciudad y de allí fuese en procesión a su iglesia. Y así el último día del año mil quinientos quarenta y quatro se limpiaron todas las calles desde el monasterio de Nuestra Señora del Socorro hasta la puerta que llaman de Quarte y desde esta puerta hasta la de la Iglesia Mayor llamada de los apóstoles la qual se adereçó riquísimamente como se acostumbra en tal ocasión”.

El primer día del mes de enero de 1545 se produce la tan deseada entrada solemne de Tomás de Villanueva en la ciudad para tomar posesión de la diócesis en la cual el santo agustino decidió residir junto a sus ovejas rompiendo con la tradición absentista de los preladados en esta sede valentina:

⁵¹ Capítulo II. Cómo entró el padre don Tomás en Valencia y del grande contento y aplauso con que fue recibido de todos y cómo descubrió luego su piedad y caridad. Salon, 167. Ver también Santiago Montoya Beleña, “Paisajes sagrados valencianos en tiempo de Santo Tomás de Villanueva (1544-1555)”, en F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA (Coord.), *La Iglesia y el mundo hispánico* 197-230.

⁵² S. MONTAYA, “Paisajes sagrados valencianos” 204, nos cuenta que el monasterio del Socorro estaba en el solar del actual Colegio de Jesús María en la actual Gran Vía de Fernando el Católico, estancia que arzobispos posteriores usaron para descansar la víspera de su entrada solemne a Valencia y que Tomás, por tanto, sentó precedente de la tradición seguida por sus sucesores.

⁵³ Salon, 166. Libro segundo. Capítulo II.

“El día de año nuevo y primero de año del año mil quinientos quarenta y cinco y de su edad cinquenta y seys a las dos después de mediodía vino a mula acompañado de los jurados y de toda la nobleza de esta insigne ciudad a la dicha casa donde se apeó y adoró el lignun crucis que en un sitial cubierto de brocado estaba allí puesto y aparejado para este efecto y toda aquella entrada de aquella casa colgada de los brocados de la Iglesia Mayor y paños de terciopelo de la misma ciudad y cubierto el suelo de muchas alfombras y tapices. De allí fue llevado en procesión general de toda la clerezia a la Iglesia Mayor cantando todos el hymno Te Deum Laudamus.. Acabado de cantar se dixeron los versos y oraciones que están senyaladas en el pontifical en el recibimiento de su prelado y dichas dió a todo el pueblo su bendición y concedió la indulgencia de quarenta días que pueden conceder sus obispos a sus súbditos⁵⁴.

Salon describe el impacto que el testimonio de Tomás de Villanueva produjo en el pueblo valenciano con muestras de alegría con manifestaciones literarias y piadosas y que marcaría las líneas básicas de su tarea de reforma de la Iglesia de Valencia como precursor de la reforma que se consolidará, años más tarde, en el Concilio de Trento y que aplicará con más decisión y tiempo su sucesor San Juan de Ribera. El propio Tomás de Villanueva fue invitado a participar en las primeras sesiones de Trento pero rehusó por motivos de salud argumentando también que no quería abandonar a sus ovejas. El biógrafo agustino hace un balance de todo lo que se declaró en el proceso que desembocó en la beatificación de Tomás de Villanueva en 1618. Su humildad, su interés por los sacerdotes y por el bienestar del pueblo, su inclinación por los pobres:

“Puso grande admiración a todos la humildad y pobreza de sus vestidos porque entró con un hábito y manto de paño negro muy usado y el sombrero tan viejo que ya había perdido su color... Habían puesto allí donde se había de arrodillar unas almohadas de terciopelo carmesí, en

⁵⁴ Para una aproximación a la recreación de la vida religiosa valenciana en el XVI y la parafernalia que rodeaba a sus celebraciones ver Pilar Pedraza, *Barroco efímero en Valencia*, Excmo. Ayuntamiento de Valencia, 1981; Una panorámica del ambiente eclesial y de corrientes de pensamiento en tiempos de Santo Tomás de Villanueva en “La reflexión cristiana valenciana en el siglo XVI”, en A. Esponera Cerdán, O.P., *Jalones para una historia*, 229-349.

verlas se abaxó y la apartó de sus propias manos y arrodillado en el suelo adoró el Lignun Crucis y besó el pie de la Cruz con muchas lágrimas y luego se inclinó y besó el suelo... Dizen que fue recibido con la mayor demostración de alegría y contento de toda la ciudad... eclesiásticos, seglares, gente principal y noble y generalmente todo el pueblo qual jamás se ha visto en ninguna ocasión en Valencia... que con este santo prelado les entraba la reformation de todo lo que en esta ciudad y diócesis estava estragado y disoluto y el remedio y consuelo de los pobres y necesitados. No sólo por la boca publicaban la alegría de su coraçon y la opinión y concepto que tenían de su grande santidad, doctrina, piedad... pero también por escrito con muchos versos, letras, epigramas que se pusieron por las calles, plaças y esquinas por donde había de pasar..Bolviendo de la Iglesia a su casa lo primero que pidió fue que le mostrasen las cárceles de los eclesiásticos por ver de sus ojos qué alojamiento tenían... y como visitandolas hallase unos calabozos que acá llamaban tavegas y los viese muy oscuros, húmedos y tristes... mostró en su semblante grande pena y espanto de tal manera de cárcel... Estos mismos días los señores del Cabildo proveerla de los muebles y alajas necesarias... servirle con una cantidad de dinero... quatro mil escudos”.

10. ALGUNOS RASGOS DE TOMÁS DE VILLANUEVA ARZOBISPO (1545-1555)

El relato de Quevedo ratifica la crónica de Salon ahondando en los rasgos extraordinarios de la persona de Tomás de Villanueva. Ya desde el principio renuncia a la dotación que se le concede en virtud de su rango episcopal y lo cede para la reconstrucción del hospital de la ciudad que se había quemado unos años antes. Tomás de Villanueva hizo de su pontificado en Valencia un tiempo de renovación eclesial adelantándose a Trento, corrigiendo defectos del clero y potenciando la caridad con los pobres, la predicación, el estudio, la oración y la vida de sacramentos, convocó un sínodo diocesano en 1548 y fundó en 1550 el colegio de la Presentación como un anticipo de lo que Trento instituirá como seminarios diocesanos:

“... Los canónigos y todo el Cabildo determinó de servirle con cuatro mil libras para que pusiese su casa y adornase su persona... las mandó

llevar para que reedificasen el Hospital General (de Valencia) que poco antes se había quemado”⁵⁵.

El nuevo prelado tenía muy claras sus prioridades respecto al uso del dinero para su persona y afirmaba, según la biografía de Quevedo:

“¿Cuanto mejor es fabricar la casa a los pobres y en ellos a Cristo, que adornar la mía, cuando no me es lícito ni necesario adorno, que solo sirve de vanidad, ni puedo mudar de traje ni de trato, pues la mitra solo me obliga a nuevo cuidado de otras almas, no a gastos excusados; pues Dios, ni el papa, ni el Emperador no me encargan palacios ni colgaduras, literas ni coches, sino ovejas suyas?”.

Quevedo continúa ofreciéndonos rasgos de su aspecto en vestimenta siendo ya arzobispo, dejando clara una opción preferencial por los pobres. Quevedo deja caer una velada crítica a la jerarquía eclesiástica que hasta el momento había ejercido su ministerio alejada de estas prioridades y que motivó las críticas en la cristiandad con la aparición de las posturas protestantes. El santo prelado se posicionó siempre del lado católico y renegó de las tesis protestantes, en particular procedentes de otro agustino como fue Martín Lutero, pero también de las tesis erasmistas, iluministas, etc.⁵⁶:

“Vivió con tanta pobreza siendo arzobispo, que por muchos años anduvo con el hábito que profesó, roto y remendado; los jubones entretenía mudándoles las mangas; el propio se aderezaba; y tenía hilo y agujas, para ahorrar gastos que pudiese excusar con sus manos a la hacienda de los pobres”.

“Aquellas son manos de obispo católico y verdaderamente padre de los pobres y pastor de sus ovejas, que reparten entre los pobres su hacienda de los frutos de la Iglesia; que trabajando excusan gastos y vanidad, tan culpable en los prelados”.

Tomás de Villanueva ciertamente se ocupó de los temas eclesiales pero diversos historiadores han puesto de manifiesto que se desentendió en cierta medida de los asuntos de política que preocupaban en esos años

⁵⁵ Quevedo, 40.

⁵⁶ Quevedo, 42-43. Félix Carmona Moreno, OSA, “Santo Tomás de Villanueva”; J. Carlos Vizueté Mendoza, “Caridad episcopal”; Idem, “Santo Tomás de Villanueva”; Clemente López González y José Ignacio Ruíz Rodríguez, “Caridad, misericordia”.

al gobierno valenciano como la vigilancia de costas o el problema morisco⁵⁷. Así lo refleja también la crónica de Quevedo en relación del peligro en las costas ante la armada del turco cuando se le pide a Tomás una colaboración económica a la causa:

“Recelándose la cristiandad de la armada con que el turco bajaba a estas costas, y habiendo advertido a su magestad el Emperador, y habiendo por algunos avisos los de Ibiza venía a apoderarse de aquella isla, pidieron a su magestad los ayudase para hacer un fuerte y ponerse en defensa. El Emperador, conociendo el riesgo manifiesto y peligro que se seguía a todas las costas de España, trató de hacerles este socorro; y por estar empeñado con las continuas guerras y gastos, envió a pedir por el virrey a fray Tomás le diese de las rentas del arzobispado veinte mil ducados para socorrer a Ibiza”⁵⁸.

Y el arzobispo contestó al Emperador que más le interesa su vida de religioso que los asuntos de política. Quevedo afirma que Tomás, aunque a regañadientes, le prestó diez mil ducados al Emperador para la causa:

“Pesarame de desabrir a su magestad, pero advierto a v.e. que aún me acompaño de la llave de mi celda, y cada día el arzobispado me crece los deseos de retirarme a ella”.

En relación a su familia, Quevedo nos cuenta que ponía en un segundo plano el contacto con su madre al tomarse al pie de la letra el pasaje evangélico donde Jesús le pide a sus apóstoles que lo dejen todo, incluido familiares, y le sigan. Cuenta Quevedo que algunos parientes visitaban al prelado con intenciones de obtener alguna ventaja económica aprovechando la nueva condición episcopal de Tomás de Villanueva:

“Vino su madre a verle, no quiso que entrase en Valencia, por excusar las visitas forzosas de señoras que vendrían a honrarle. Recibióla en

⁵⁷ RAFAEL BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, “El pontificado de fray Tomás de Villanueva: un decenio fundamental para la definición de la ‘política morisca’ en Valencia”, en F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA (Coord.), *La Iglesia y el mundo hispánico* 145-168; El profesor Benítez también presenta un interesante balance de la historiografía sobre el tratamiento de la cuestión morisca en Estudio preliminar y notas a *Los Moriscos españoles. Su conversión y expulsión* por Henry Charles Lea, Universidad de Alicante, 2007; también del mismo autor, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia 2001.

⁵⁸ Quevedo, 47-48.

una aldea cercana, ibala a ver, acaricióla, y lo más presto que pudo la envió a Villanueva, pareciendole que las visitas le embarazaban y divertían de su oficio. Vinieron llamados de la dignidad y de la mejora del estado, muchos parientes suyos con designio de alcanzar parte de la renta y volver ricos. Recibíalos con gran caridad y amor; regalábalos hospedándolos en su casa y a los dos o tres días les decía que le dijese con qué fin habían venido. Declarábanle su pretensión y luego les daba por respuesta que nunca fue más pobre que ahora, pues no tenía por suyo sino el cuidado de repartir a los pobres la hacienda que Dios le encomendó”⁵⁹.

Tomás ante las demandas económicas de sus familiares respondía en estos términos:

“Esta hacienda es de los pobres de acá, donde se cogen los frutos; vosotros sois pobres del reino de Toledo. Arzobispo tenéis, que os dará vuestra hacienda, que yo no puedo quitarla a los pobres cuya es, por darlo a los que no les toca por el repartimiento de la Iglesia”⁶⁰.

En sus visitas pastorales usaba a los ornamentos y objetos litúrgicos de la localidad, no llevaba suyos propios ni ostentosos⁶¹:

“Nunca quiso dosel ni sitial en la Iglesia, ni se revistió sentado, ni tenía pontifical sino se le prestaba la iglesia, ni cáliz en su capilla propia. Cuando visitaba el arzobispado, celebraba con los ornamentos de las pobres aldeas”.

Tomás entiende su tarea episcopal como de entrega total restringiendo sus salidas a visitas particulares pensando que en el tiempo que estaba ausente podía acudir alguien con alguna necesidad y no tendría tranquila su conciencia pensando que alguien le necesitara y no pudiera atenderlo. Lleva a las últimas consecuencias el mandato tridentino de residencia del pastor junto a su grey⁶²:

⁵⁹ Quevedo, 50.

⁶⁰ Quevedo, 51. Ver también CLEMENTE LÓPEZ GONZÁLEZ Y JOSÉ IGNACIO RUIZ RODRÍGUEZ, “Caridad, misericordia”. También J. Carlos Vizuete Mendoza, “Caridad episcopal”.

⁶¹ Quevedo, 52.

⁶² Quevedo, 53. Ver también J. Carlos Vizuete Mendoza, “Santo Tomás de Villanueva” especialmente 11-18.

“De casa salía pocas veces a recreación y a esparcirse ninguno. Decía que era persona pública y que aventuraba mucho en faltar un punto; pues aquel instante podía ocurrir necesidad, que por su ausencia careciese de remedio o se difiriese”.

Quevedo en el capítulo IV explica cómo Tomás repartía las rentas entre los pobres. No se quedaba nada para él y a veces las gentes le decían que era demasiado caritativo y abusaban de él y había quien no lo necesitaba y pedía, o sea como estafando y Tomás respondía que allá él con su conciencia⁶³:

“Repartió la renta del arzobispado de suerte que a él no le quedase otra cosa que el mérito de repartir a los mendigos. Hacía cada día el gasto, dándoles de comer y un dinero a cada uno; y cada día eran trescientos, cuatrocientos y quinientos muchas veces... Lo que me toca es dar limosna a quien me la pidiere, socorrerle, no examinarle. Si toman muchas raciones, si piden sin necesidad, si nos engañan, no es daño para nosotros. Lo que nos puede estar mal es engañar nosotros a los pobres”.

Cuenta Quevedo que con motivo del saqueo de la villa de Cullera por el pirata Dragut en 1550 mandó a los limosneros que dispusieran de la asignación episcopal para el rescate de cautivos y socorro de viudas y comprasen bueyes y mulas a los labradores⁶⁴.

Ese mismo año el 29 de agosto cayó Tomás de Villanueva en una grave enfermedad de la cual creía se moría y dispuso el reparto de sus bienes pero unos días después mejoró y el 2 de septiembre ordenó al Obispo Cebrián y al canónigo Miguel Vic y a fray Pedro de Salamanca dispusiesen de cinco mil ducados que había en la sacristía de la Seo para repartir a los pobres vergonzantes y considerando las más urgentes necesidades⁶⁵. Cuenta Quevedo que tardaron unos días en repartirlo todo y que cuando se le notificó al señor arzobispo que se había repartido todo, se alegró mucho.

⁶³ Quevedo, 55-59. Capítulo IV. De la disposición de las limosnas, con que previno la cuenta que dio a Dios Nuestro Señor en su glorioso y bienaventurado fin.

⁶⁴ Quevedo, 59.

⁶⁵ Ibid. 63-66.

Entre las disposiciones del sínodo de 1548 en materia sacramental⁶⁶, el prelado había observado que en Valencia con cierta frecuencia eran bautizados los conversos sin previa instrucción en la fe, por lo cual el sínodo establece que se acuda a la iglesia a recibir el bautismo, salvo reyes y príncipes que lo puedan recibir en la corte. Establece también el sínodo que se abran libros de bautismos. En materia de confirmación el sínodo dispone que no se debe administrar fuera de la iglesia y que todos los primeros domingos de mes sea conferido en la Catedral. En cuanto a la penitencia se acuerda que el prelado es el único capacitado para conceder las licencias de predicar y confesar, tanto al clero secular como regular. Para desterrar la simonía, el sínodo prohíbe cobrar estipendio por el sacramento de la penitencia. El estipendio de la misa no se considera ilegítimo ya que no se paga por el sacrificio eucarístico, cuyo valor es infinito, sino con ocasión del mismo sacrificio y contribución a la honesta sustentación del sacerdote celebrante.

Uno de sus legados principales a la Iglesia fue su tratado sobre el ministerio sacerdotal⁶⁷ donde Tomás de Villanueva explica que un buen pastor debía partir de la realidad socio-religiosa de la comunidad a su cargo y procurar la corrección de los vicios, invitando al pueblo a la práctica frecuente de los sacramentos, especialmente la confesión y la comunión. Los sacerdotes debían complementar el recogimiento, la oración y el estudio como pilares básicos en su vida. El sacerdote, a través del ministerio de la predicación, actúa de puente entre los cristianos y la Palabra de Dios, sin perder nunca de vista que su predicación debía de ir en consonancia con una vida interior coherente con los mandatos divinos.

Los canónigos de Valencia, agrupados en el Cabildo de la Seo, también están llamados a participar activamente en la vida de la ciudad y Reino de Valencia, ejerciendo sus derechos de defensa de sus privilegios ante la administración de justicia⁶⁸.

En cuanto a las órdenes religiosas, la presencia de Villanueva iba a dar un importante respaldo a la reforma sugerida desde la

⁶⁶ V. SEBASTIÁN IRANZO, "Las sinodales de Santo Tomás de Villanueva, exponente de la reforma pretridentina en Valencia", en *Anales del centro de cultura valenciana* (1959) 53-62.

⁶⁷ Descrito entre otros por A. Llin Cháfer.

⁶⁸ V. Sebastián Iranzo, "Las sinodales" 73ss.

Santa Sede por Clemente VII⁶⁹ con particular mención de la pobreza religiosa, el regreso a la auténtica vida de convento con renuncia a bienes temporales particulares y la sumisión a la autoridad de los superiores.

En cuanto a las fiestas religiosas en Valencia⁷⁰, el pontificado de Tomás de Villanueva se caracteriza por la instalación en Valencia de la procesión del Corpus, con las Rocas y misterios de a pie a parte de los oficios divinos correspondientes. La nueva dimensión del Corpus era hacer de la manifestación religiosa un evento de alta participación popular junto con el clero dando lugar por ejemplo a concursos para ver quien adornaba mejor su carroza⁷¹. Esta fiesta toma mayor auge en el pontificado de Juan de Ribera. Celebraciones como el Corpus ponían de manifiesto que España iba a asumir la reforma católica que se iba a definir en Trento.

En cuanto a la cultura, Tomás de Villanueva, como buen heredero de Alcalá y Salamanca, no solo quiso favorecer a la Universidad de Valencia fundando un colegio para los que luego ingresaran en la misma, sino que también potenció sus estudios de teología y gramática, paralelamente a una corriente helenizante que dará brillantez a los estudios médicos. Pedro Antonio Beuter, profesor de teología⁷² nos lo atestigua con sus *Annotaciones decem in novum testamentum*. También destaca el venerable agnesio (1480-1553)⁷³ que participa del humanismo de las primeras décadas del XVI junto con otras personalidades como Vives, Ledesma, Núñez, Sempere, Falcó o Ferruz⁷⁴.

⁶⁹ J.M. GARGANTA, OP, "El papa Clemente VII y sus criterios jurídicos en la reforma de las órdenes mendicantes", en *Anuario de Historia del Derecho Español* 23 (1953) 289-327.

⁷⁰ J. SEGUÍ CANTOS, "Noticias religiosas en la ciudad de Valencia (1545-1611)", *Estudis* 39 (2013) 109-128.

⁷¹ Se puede consultar en las actas municipales, custodiadas en el archivo histórico municipal, el interés de la ciudad por la fiesta del Corpus AMV, Querns de Provisions, B-30. Valencia 9 de junio de 1545.

⁷² M. BATLLORI, SJ, "Pere Lluís Beuter, teòleg valencià a Portugal", en *Recerques d'història cultural i religiosa*, Barcelona 1971, 281-293.

⁷³ G. GIRONÉS, "La figura del venerable Agnesio en la espiritualidad valenciana del siglo XVI", en *II Simposio teología histórica*, Valencia 1983, 231-238.

⁷⁴ S. GARCÍA MARTÍNEZ, "Los estudios clásicos en Valencia durante el siglo XVI", en *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Tomo III, Vol. III*, Valencia 1973, 117-128.

11. BALANCE DE SU EPISCOPADO EN VALENCIA

Al final de sus días, Quevedo nos transmite las siguientes palabras del santo Limosnero:

“Estas ovejas que tanto os costaron, me encargasteis; pedido os he con lágrimas, favor para poder y saber gobernarlas. Por ellas no me he excusado de ningún trabajo; ni me ha sido molesto ningún cuidado y persecución de la hacienda suya, de que he sido administrador, ni les soy a cargo nada, ni en mi poder queda cosa alguna, ni se la he hecho desear, ni gastarola por mi albedrío, sino por la necesidad suya. Infinitas gracias os doy, que por vuestra misericordia puedo decir que muero pobre”⁷⁵.

Dos días antes de su muerte, nos cuenta Quevedo que el Cabildo intentó que Tomás dispusiese ser enterrado en la Catedral pero Tomás prefirió el monasterio del Socorro de padres agustinos de la ciudad⁷⁶.

Así nos relata Quevedo cómo acaeció la muerte de Tomás de Villanueva⁷⁷:

“El sábado en la noche, víspera de Nuestra Señora, habiendo estado un rato a solas tratando de su partida con Dios, mandó le trajesen la extremaunción a las diez de la noche... Domingo día del nacimiento de Nuestra Señora llamó al obispo Cebrián y le dijo: A mi me quedan pocas horas de vida; despedámonos en la mesa que Cristo se despidió de los suyos. Pongase un altar aquí y digase luego una misa; llegó a decir el verso último “In manus tuas Domine, commendo spiritum meum”. Y cuando las acabó, que fue cuando el sacerdote acabó de consumir el Santísimo Sacramento, expiró”.

Cerraron las puertas de palacio para preparar el cuerpo, vistieronle de pontifical, abrieron las puertas y entraron por ellas toda la ciudad... concurrieron más de ocho mil pobres... Llevaronle a Nuestra Señora del Socorro, donde se mandó enterrar en la sepultura ordinaria de los religiosos pero el Cabildo ordenó que se pusiera en medio de la Capilla Mayor, enfrente de Nuestra Señora⁷⁸.

⁷⁵ Quevedo, 67-68.

⁷⁶ Ibid. 69.

⁷⁷ Ibid. 69.

⁷⁸ Ibid. 71-72.

Concluye Quevedo su relato contando cuáles fueron los prolegómenos que dieron lugar a su beatificación en 1618 por solicitud, entre otras autoridades, de Juan de Ribera al padre Salon, profesor del Estudio General en Valencia, para que escribiera su biografía⁷⁹:

“Escribieron a Roma las más ciudades, muchos de los grandes señores, casi todas las iglesias; hicieron esfuerzo Salamanca y Alcalá; escribió el rey nuestro señor al virrey de Nápoles y al embajador de Roma... Vió su santidad las informaciones y determinó su beatificación... y el no canonizarle todo junto, creo que lo remitió su santidad con particular providencia, viendo que la devoción no echa menos nada en tan gran santo y también la dificultarían gastos forzosos... Hicieronse velos y estampas por orden de su santidad... Pintaronle vestido de pontifical, con una bolsa en la mano, que es el báculo de verdadero pastor que apacienta ovejas... con pobres alrededor. Título al pie: “El bienaventurado Tomás de Villanueva, por glorioso título llamado el limosnero, de la orden de los ermitaños de San Agustín, arzobispo de Valencia, excelentísimo predicador de la Palabra de Dios”.

12. CONCLUSIÓN

El presente trabajo pone de manifiesto que la beatificación de Tomás de Villanueva se inscribe en el marco de las vidas de santos que se impulsan en el barroco a impulso de los decretos tridentinos. Las dos biografías que se han estudiado destacan en Tomás de Villanueva un prelado adelantado a su tiempo, formado en el humanismo de Alcalá en su juventud y que asume en su vida de religioso y obispo plenamente los postulados de una Iglesia que precisaba reforma para definirse frente al protestantismo que se extendía por diversas partes de Europa y una reforma que se concretará en las directrices que hemos definido claves en la obra de Tomás de Villanueva, a saber, estudio de la Palabra de Dios, oración, sacramentos y caridad. Crea para ello Tomás en la diócesis valentina el colegio de la Presentación adelantándose al decreto de erección de seminarios diocesanos.

⁷⁹ Ibid. 75-80. Capítulo V. De los hijos espirituales que tuvo y de sus virtudes en general y de su beatificación.

Este trabajo ha mostrado también la catolicidad que Salon y Quedo han querido dejar clara en la persona de Tomás de Villanueva alejando cualquier sospecha de pertenencia del prelado a las corrientes espirituales del protestantismo, iluminismo, erasmismo, etc. Su catolicidad se plasma en su participación en la reforma de la orden de san Agustín, su colaboración aunque no directa en la primera sesión del Concilio de Trento y como obispo en su doctrina sobre el ministerio sacerdotal, donde habla sobre la importancia de la predicación, la oración y las obras de misericordia. También se adelanta a Trento en los decretos del sínodo diocesano de 1548.

La historiografía reciente reconoce todas las cualidades que estos biógrafos ensalzan aunque se muestra algo crítica en el compromiso del santo limosnero con los asuntos temporales como la guarda de las costas ante la amenaza del turco y el problema morisco que hereda de décadas anteriores. Ya hemos insistido en este trabajo que Tomás es más amigo de atender las tareas de su condición religiosa que de hacerse cargo de cuestiones de política. Pese a todo, y teniendo en cuenta que solo estuvo diez años al frente de la diócesis, sí que acomete algunas iniciativas para buscar la asimilación del colectivo morisco como la remodelación parroquial para atenderlos, realizada en muchos lugares de la diócesis en torno a 1547 y que será continuada por el Patriarca Ribera y su Nomenclátor diocesano de 1574 recogido por la investigación de José Sanchis Sivera.