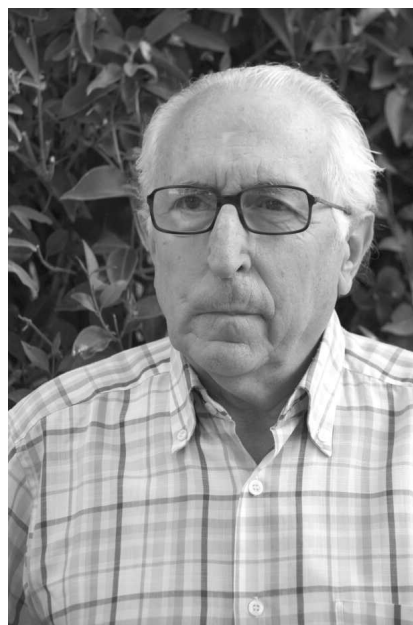


ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 54 Fasc. 1-2 Enero – Agosto 2019



A D. LUIS RESINES LLORENTE,
en su 75 cumpleaños

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniano
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, 2019
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2019

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

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

© Valladolid 2019

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. emérito 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 Agustiniano 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. 1-48

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

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

ARTÍCULOS

EDITORIAL, <i>Homenaje a D. Luis Resines Llorente en su 75 cumpleaños....</i>	7
ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, Jesús, <i>Carta abierta a mi amigo Luis</i>	9
ÁLVAREZ CINEIRA, David, <i>El ayuno en la Didajé.....</i>	27
ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, <i>Marco Aurelio emperador y Justino mártir: entre la tristeza desencantada pagana y la alegría esperanzada cristiana.....</i>	51
LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>La utilización de san Pablo en los In Epistulam Iohannis ad Parthos Tractatus de san Agustín (II).....</i>	109
MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, <i>En las fronteras del cristianismo</i>	141
JOVEN ÁLVAREZ, Fernando, <i>La fe y la ciencia en diálogo.....</i>	167
GINEL, Álvaro, SDB, <i>De la catequesis escolar a la enseñanza religiosa en la escuela y la catequesis de la comunidad cristiana</i>	185
NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>La nueva llamada a la santidad del Papa Francisco</i>	221
PANDIMAKIL, G., Peter, <i>Sabarimala: Religion and Law in Democratic Polities</i>	239
SIERRA DE LA CALLE, Blas, <i>Imágenes chinas de historia sagrada.....</i>	269
GIL LÓPEZ, Miguel Ángel, <i>El Catecismo de la Iglesia Católica al servicio de la vocación evangelizadora y misionera de la Iglesia</i>	429

Editorial

Homenaje a D. Luis Resines Llorente en su 75 cumpleaños

Hace un año por estas fechas, D. Luis Resines Llorente conmemoraba la celebración de sus 75 años, gran parte de ellos dedicados al estudio, a la investigación y a la enseñanza de la catequesis. El Estudio Teológico Agustiniiano, donde ha impartido docencia de las áreas de catequesis y pastoral durante más de 40 años, hasta su jubilación, ha sido testigo de esta brillante carrera académica, y en sus aulas ha transmitido a los alumnos sus conocimientos catequéticos, al tiempo que ha contribuido a la formación de la conciencia crítica del alumnado. Su pasión ha sido el estudio de los muy diferentes tipos de catecismos descubiertos a lo largo y ancho de la geografía hispanoamericana y filipina, con especial dedicación al reconocimiento y descifrado de los pictogramas de muchos catecismos compuestos por los misioneros para transmitir a personas de diversas lenguas hispanoamericanas el mensaje del evangelio durante los siglos XVI-XIX. El elenco de esos estudios viene recogido en el primer artículo, a modo de semblanza y de carta abierta. Varias de estas investigaciones han sido publicadas en esta Revista, *Estudio Agustiniiano*.

Por sus muchos años de dedicación desinteresada a la docencia en las aulas y por su colaboración constante con esta revista y la biblioteca, se ha considerado oportuno dedicar dos números cuatrimestrales del año 2019 para conmemorar su 75 cumpleaños. Este pequeño volumen pretende ser una modesta expresión de nuestra gratitud como muestra de reconocimiento a su infatigable trabajo de investigador, por sus diálogos intensos interesados e interesantes, por su compromiso serio y crítico por la verdad, así como por su cercanía y amistad, a quienes hemos sido sus alumnos y compañeros de docencia.

Desde aquí le invitamos a seguir dedicando gran parte de su tiempo a indagar y profundizar en la investigación de nuevos catecismos que salgan a la luz en alguna biblioteca del planeta. Gracias, Luis, porque nos has enseñado que la función de la educación es enseñar a pensar intensa y críticamente. Formar inteligencia y carácter, esa es la meta de la verdadera educación, tal y como dijo Martin Luther King, Jr.

Carta abierta a mi amigo Luis

JESÚS ÁLVAREZ FERNÁNDEZ

Querido Luis:

Un boceto me manda hacer el director/demandante y, para no desdeñarnos de nuestros bisbiseos en el último congreso de Salamanca, será un currículo más escueto que flamante. A orillas del Tormes aquellas gruesas presentaciones fluían al son del *cursus honorum* para regalar a oídos ajenos. En las páginas de nuestra revista *Estudio Agustiniano* quiero traslucir la obligada gratitud en la que nos has puesto por dedicarnos tantos tiempos y espacios de tu vida y de tu sabiduría. Y, como mi deseo sea más grande para encender que tu celemín para ocultar luz, intentaré conjugar los dos para hacer de esta presentación un breve relato acorde a nuestra amistad, familiaridad y trato.

Precisamente por familiaridad no puedo obviar a tus padres, Rafael y Mercedes, de raíces alavesas, que se plantaron a orillas del Pisuerga y te regalaron otros seis hermanos con los que poder quererse a matar, con domésticas peleas, cuya sangre no hacía riego, y con cariños hodiernos que aún tocan cielo.

Siempre es placentero volver la vista atrás cuando el hogar ha sido estímulo para afrontar los grandes retos de educar-le y formar-se. De dejarse llevar de la mano hasta decidir por uno mismo. Cuando hay tradición familiar por las letras siempre es más fácil silabear el *Catón* para luego escribir con caligrafía propia. Y ese trasiego se dio desde las aulas pucelanas hasta el vitor salmantino, desde la primaria hasta la laureada, desde la enseñanza media de los '60 hasta el doctorado teológico en los '80, intercaldando además magisterio y ministerio, o lo que es lo mismo, docencia con apostolado. Promociones de pupilos vallisoletanos han sabido de tu instrucción regular, que no militar, y también feligresías (San Nicolás, La Fle-

cha, N^{as} S^{as} del Rosario y de la Victoria, San Isidro... capellanía del Río Ortega) han escuchado tus pláticas y tú has velado por sus cuitas.

Y con parte de este bagaje en la mochila y a golpe de pedal, a lomos de tu añeja bicicleta, llegaste a nuestro *Estudio Teológico Agustino*. Para entonces ya sabíamos de tu responsabilidad al frente del Secretariado de Catequesis de la archidiócesis, por lo que en el curso 1979 te aventuraste con la asignatura de Catequética en los claustros de este Real Colegio venturino. Y a partir de ahí un rosario de peticiones y un estribillo de amenes: Didáctica y Pedagogía de la ERE, Pedagogía Religiosa Fundamental y Diferencial, Pastoral General y Catequética... Y también Director del Departamento del Curso de Especialización Didáctica de la Religión y Moral Católica, y Vocal de la Junta de Gobierno.

De tus cargos desempeñados en el Centro puedo dar fe, porque hemos coincidido en esas, digámoslo así, espesas reuniones para las que otros nos eligen. Y sé de tu puntualidad, participación y tolerancia. De tus lecciones solo puedo hablar *ex auditu*, recogiendo ecos de que huyes del teórico aprendizaje que no tiene después repercusión práctica, y que sigues la escuela agustiniana que nos impulsa a liberarnos de las normas externas y viajar hacia dentro para intuir que hay más de una respuesta a cada pregunta y más de una solución a cada problema. Que te gusta calzar espuelas para picar trotes, sin que sean a *magnis itineribus*.

Y, a propósito de trotes y senderos, antes de pasar adelante quiero admirar tu amor ecológico, tu pasión por riscos que acercan a lo Alto y llanuras que igualan horizontes. No siempre consiente el arco que esté tirante la cuerda. De ahí tus escapadas al campo para hacer de la quietud regalo y reflexión, donde te sientes enemigo de la muda vorágine y amigo de la soledad sonora.

Vayamos, pues, a la cuestión mollar e hinquémosle el diente. Porque en esto de las cátedras no basta con ser buena gente, sino también buen contribuyente. Saltémonos, por incontables, las conferencias, congresos, reuniones científicas y cursos de formación permanente. Centrémonos en esa sapiencia personal dilatada que has volcado en escritos llenos de intuiciones y aciertos, apuntando las posibles soluciones que dicta tu experiencia.

La infinidad de libros y artículos que has escrito sobre tu especialidad quiero agruparla en tres bloques. En el *Apéndice* se podrá contrastar toda tu producción bibliográfica.

Y porque donde hay confianza se permite empezar por la proximidad, me dedico a señalar tus aportaciones en el ámbito “agustiniano y filipino”

Primero señalar los ensayos *Agustín de Hipona* o *El catecumenado en 'De Catechizandis rudibus'*, también *Los catecismos de Lutero*, y para balancear el *Catecismo provechoso* de nuestro san Alonso de Orozco o las *Doctrinas cristianas* de Melchor de Vargas, Francisco Coronel, Rafael Lasala o Jerónimo de Colinas, y como colofón para todos ellos el par de artículos *Los agustinos y los catecismos para los indios de América* y *Los catecismos de agustinos en Filipinas*. Y más. Muchas horas de tesón y comezón en nuestra biblioteca de Valladolid avalan tu rigor e investigación.

Encomiable es tu labor de editor crítico de catecismos, desde los más populares de Astete y Ripalda, los de los Santos Juan de Ávila y Antonio Claret, de Hernando de Talavera, Francisco Pareja... hasta el *Análisis del Catecismo de la Iglesia Católica*, sin dejar al margen las cartillas, en las que bien se refleja ese vaivén *De la fe maltratada a la fe bien tratada*. Un mar proceloso que te has atrevido a navegar batiendo con los remos del estudio y la tradición. El primero para no limitarte a repetir o imitar. La segunda entendida como lo que trasciende al tiempo y llega al Pueblo de Dios de siempre. Divulgador y pedagogo catequético explorando lo incierto y asumiendo riesgos, siendo flexible y adaptándose al entorno, bregando a veces contracorriente, pero siempre aproando hacia el septentrión de la fe y la esperanza. Ser centinela a veces es duro si desvelan modorras. Y aquí quiero también resaltar tu labor de historiador de la catequesis, trayendo a colación esas obras monumentales y referenciales sobre la *Historia de la Catequesis en España* (Madrid 1995), *en Valladolid* (Valladolid 1995) y *en Castilla y León* (Salamanca 2002). Y también esa excelente trilogía de dos volúmenes sobre los *Catecismos americanos del siglo XVI* (Salamanca 2002), y el tercero sobre *Las raíces cristianas de América* (Bogotá 1993).

No hay cosa que mejor se lleven los ojos del agrado que la brevedad, y por eso quiero afrontar el tercer bloque, tu penúltima pasión, y cito al pie de la letra a nuestro presidente del *Estudio Teológico Agustiniiano*, Fernando J. Joven, quien destaca “la labor que has emprendido, en los últimos años, de edición y recuperación de numerosos catecismos pictográficos. Algo que era muy poco conocido, catecismos realizados en Hispanoamérica por misioneros exponiendo el contenido de la fe cristiana en dibujos a los nativos, tratando de transmitir el mensaje de un modo gráfico, inculturando en categorías comprensibles a quienes no tenían ningún dominio del español?” Catecismos pictográficos mazahua, tolucano, náhuatl... el F y el C. Un mundo jeroglífico en el que nos fiamos de tu autoridad, afianzada a base de perder vista y quemar pestañas, de relacionar viñetas con plegarias. ¡Qué

alivio cuando nos desentrañas ese monstruo que nos traga, esa liebre que nos salta...! Ánimo, Luis, que en tus rastreos en bibliotecas y por las redes internáuticas todavía algún catecismo caerá en tu barca para seguir instruyéndonos, para continuar catequizándonos.

Bueno, pongo fin a mi perorata, pues quien se sabe lo que se es nada le cansa más y nada le importa menos que le repitan lo que él se sabe. Ya sé que te he puesto, cual reo inquisitorial a vista *ad terrorem*, pero en la *Epístola 266*, 1 de San Agustín, si “el dar es mérito para recibir”, de todos nosotros, por lo que nos has dado, recibe la palabra ¡¡¡Gracias!!!

Publicaciones

Libros

1. *Obra y pensamiento catequético de Daniel Llorente*, Valladolid 1981, 585 pp.
2. *Catecismos de Astete y Ripalda* (=BAC 493), ed. crit. L. Resines, Madrid 1987, xii-451 pp.
3. *Al servicio del catequista*, Secretariado Diocesano de Catequesis, Valladolid 1987.
4. *La fe maltratada*, Valladolid 1988, 429 pp.
5. FRANCISCO PAREJA, *Doctrina christiana muy útil y necesaria* (=Acta Salmanticensia. Estudios en general 2), Universidad Pontificia, Salamanca 1990, 140 pp.
6. *Catequistas en tiempo de evangelización*, Secretariado Catequesis Región del Duero, Palencia 1991, 51 pp.
7. RIPALDA, Jerónimo de, *Doctrina Cristiana*, Diputación Provincial, Salamanca 1991, 209 pp.
8. *Catecismos americanos del siglo XVI*, I, Junta de Castilla y León, Salamanca 1992, 403 pp. + ilustr.
9. *Catecismos americanos del siglo XVI*, II, Junta de Castilla y León, Salamanca 1992, 354 pp. + ilustr.
10. *El mejor catecismo para hoy* (=Folletos PPC 2), Madrid 1992, 48 pp.
11. *Hernando de Talavera, Prior de Monasterio de Prado* (=Villalar 12), Junta de Castilla y León, Salamanca 1993, 125 pp. + ilustr.
12. *La “Breve Doctrina” de Hernando de Talavera*, Arzobispado, Granada 1993, 52 pp. + ilustr.

13. *Las raíces cristianas de América* (=V Centenario 42), CELAM, Santa Fe de Bogotá 1993, 200 pp.
14. *El catecismo del Sínodo de Cartagena del año 1323* (=Fuentes de Nuestra Cultura), Obispado Cartagena-Caja Murcia, Murcia 1994, 65 pp.
15. *Historia de la Catequesis en Valladolid*, Arzobispado, Valladolid 1995, 218 pp.
16. *Historia de la Catequesis en España* (=Estudios Catequéticos 13), CCS, Madrid 1995, 159 pp.
17. *La catequesis en España. Historia y textos* (=BAC Mayor 56), Madrid 1997, li-983 pp.
18. *La alegría del bautismo*, Verbo Divino, Estella 1999, 95 pp.
19. *Confirmados, testigos de Cristo*, Verbo Divino, Estella 1999, 143 pp.
20. *Confirmados, testemunhas de Cristo*, Paulus, Apelacao 2000.
21. *A alegria do baptismo*, Paulus, Apelacao 2000.
22. *Eucaristía, fiesta cristiana*, Verbo Divino, Estella 2000, 141 pp.
23. ALONSO DE OROZCO, *Obras completas: Obras castellanas (1): Catecismo provechoso* (=BAC Mayor Serie Biblioteca Clásica 65), FAE, coord. R. Lazcano, Madrid 2001, 695-843.
24. *Los enfermos son ungidos* (=Encuentros con la Vida 5), Verbo Divino, Estella 2001, 136 pp.
25. *Penitencia. La salvación del pecador*, Verbo Divino, Estella 2001, 152 pp.
26. *Matrimonio. Casados ante Dios*, Verbo Divino, Estella 2001, 130 pp.
27. *La era del bien y del mal*, Fundación Joaquín Díaz, Uruña (Valladolid) 2001.
28. *Penitência. A salvação do pecador*, Paulus, Apelacao 2002.
29. *Sacerdotes para el pueblo de Dios* (=Encuentros con la vida), Verbo Divino, Estella 2002, 136 pp.
30. *Historia de la catequesis en Castilla y León*, Sercad, Salamanca 2002, 601 pp.
31. *Religiosidad popular en el refranero*, Castilla Ediciones, Valladolid 2002, 157 pp.
32. VIVES, Pedro, *Catecismo breve de Fray Pedro Vives*, edición crítica L. Resines, Ajuntament de Valencia, Valencia 2002, 175 pp.

33. *Bierzmowanie*, Wydawnictwo ESPE, Kraków 2002.
34. *Chrzest*, Wydawnictwo ESPE, Kraków 2002.
35. *Namaszczenie*, Wydawnictwo ESPE, Kraków 2002.
36. *Kaplanstwo*, Wydawnictwo ESPE, Kraków 2002.
37. *Pokuta*, Wydawnictwo ESPE, Kraków 2002.
38. *Eucharystia*, Wydawnictwo ESPE, Kraków 2003.
39. *Malzenstwo*, Wydawnictwo ESPE, Kraków 2003.
40. *Catecismo del Sacramento y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios* (=Corpus Hispanorum de Pace, 2ª serie, 10), CSIC, Madrid 2002.
41. *El Catecismo del Concilio de Valladolid de 1322*, Valladolid 2003.
42. *La catequesis en Canarias. Diócesis de Canarias y de Tenerife*, Instituto Superior de Teología Islas Canarias, Las Palmas de Gran Canaria 2005.
43. *Mamá, ¿cómo es Dios?*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006, 174 pp. + ilustr.
44. *Catecismos pictográficos de Pedro de Gante, Incompleto y Mucagua*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2007, 336 pp.
45. *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Diputación, Valladolid 2007, 310 pp.
46. *La catedral de papel. Las cartillas de Valladolid*, Diputación, Valladolid 2007, 216 pp.
47. JUAN DE ÁVILA, *Doctrina christiana que se canta*, edición crítica L. Resines, Valladolid 2008, 137 pp.
48. *De la fe maltratada a la fe bien tratada*, PPC, Madrid 2009, 254 pp.
49. *El Ripalda en viñetas. Un catecismo de la Guerra Civil*, PPC, Madrid 2009, 208 pp.
50. *Eucaristía. La fiesta cristiana*, Verbo Divino, Estella 2009 (1ª ed., 2ª reimpresión).
51. *El catecismo de la Regla de la Candelaria* (=Publicaciones Municipales, 37), Ayuntamiento, Valladolid 2010, 79 pp.
52. *San Juan de Ávila, Doctrina cristiana que se canta*, Valladolid, 2011 (ed. privada).
53. *Sé lo que creo. El credo para pequeños y mayores*, PPC, Madrid 2012, 80 pp. + ilustr.

54. *Catequesis del XVI. Fuentes comunes*, ed. Luis Resines, Valladolid 2014, 105 pp.
55. *Estudio sobre el catecismo pictográfico Y*, ed. Luis Resines, Valladolid 2018.
56. *Estudio sobre el catecismo pictográfico K*, ed. Luis Resines, Valladolid 2018.
57. *Estudio sobre el catecismo pictográfico X*, ed. Luis Resines, Valladolid 2018.
58. *Estudio sobre el catecismo pictográfico O*, ed. Luis Resines, Valladolid 2018.
59. *Estudio sobre el catecismo pictográfico I*, ed. Luis Resines, Valladolid 2018.
60. *Estudio sobre el catecismo pictográfico L*, ed. Luis Resines, Valladolid 2019.
61. *Catecismo de la diócesis de León* (en prensa).

Artículos

1. “Andrés Manjón y Daniel Llorente”, en *Magisterio Avemariano* nn. 574-576 (1978) 24-25.
2. “Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda”, en *Actualidad Catequética* nn. 88-89 (1978) 83-114.
3. “El Astete y el Ripalda, dos ejemplos de mixtificación”, en *Vida Nueva* n. 1195 (1979) 23-29.
4. “La “Catechesi tradendae” y la renovación de la catequesis”, en *Actualidad Catequética* n. 96 (1980) 83-96.
5. “La educación para la justicia”, en *Actualidad Catequética* nn. 102-103 (1981) 33-70.
6. “Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda”, en *Estudio Agustiniiano* 16 (1981) 73-132, 241-298, 405-448.
7. “¿Qué hemos hecho con la fe? (Catecismos en el banquillo)”, en *Vida Nueva* n. 1285 (1981) 23-27.
8. “Radiografía de nuestras catequesis”, en *Actualidad Catequética* nn. 107-108 (1982) 184-188; *Iglesia en Castilla* n. 10 (1981).

9. "Historia Audiovisual (I)", en *AUCA* [Audiovisuales para la Catequesis] n. 25 (1982) 3-9.
10. "Historia Audiovisual (II)", en *AUCA* n. 26 (1982) 24-34.
11. "Historia Audiovisual (III)", en *AUCA* n. 27 (1982) 25-34.
12. "Historia Audiovisual (IV)", en *AUCA* n. 28 (1982) 23-28.
13. "Historia Audiovisual (V)", en *AUCA* nn. 29-30 (1982) 46-48.
14. "Libros para la formación de catequistas", en *Sal Terrae* 70 (1982) 711-716.
15. "La catequesis como proceso permanente en la Región del Duero", en *Teo-logía y Catequesis* n. 1 (1982) 133-140.
16. "Radiografías de nuestras catequesis", en *Educadores de la fe en la fe de la comunidad*, Secretariados de Catequesis, Salamanca 1982, 29-34.
17. "En el centenario de Mons. Daniel Llorente Federico (I)", en *El Adelantado de Segovia* (7.4.1983) 7.
18. "En el centenario de Mons. Daniel Llorente Federico (II)", en *El Adelantado de Segovia* (9.4.1983) 7.
19. "Daniel Llorente. Cien años", en *Vida Nueva* nn. 1372-1373 (1983) 17.
20. "En el centenario de Daniel Llorente", en *Actualidad Catequética* n. 116 (1984) 33-39.
21. "Los catecismos de Lutero", en *Actualidad Catequética* n. 117 (1984) 87-103.
22. "Estudio sobre los catecismos de Filipinas", en *Archivo Agustiniiano* 48 (1984) 3-112.
23. "Astete", en *Dizionario de Catechetica*, LDC, Leumann-Torino 1986, 52-53; CCS, Madrid 1987, 75-76.
24. "Bellarmino", en *DC* 81-82; 100-101.
25. "Catecismo romano", en *DC* 125-126; 139-141.
26. "Daniel Llorente", en *DC* 390; 521-522.
27. "Ripalda", en *DC* 544-545; 729-730.
28. "Agnosticismo", en *Diccionario de Catequética*, CCS, Madrid 1987, 31.
29. "Catecismo único", en *DC* 141-142.
30. "Catecismos españoles modernos", en *DC* 142-145.
31. "Catecismos españoles del s. XVI", en *DC* 164-167.

32. "Compromiso", en *DC* 201-202.
33. "Congresos catequísticos nacionales", en *DC* 220-221.
34. "Cultura religiosa", en *DC* 239.
35. "Marginados", en *DC* 536.
36. "Pobres (Opción por los)", en *DC* 659-660.
37. "Revistas catequísticas", en *DC* 729.
38. "Rural (Catequesis)", en *DC* 731-732.
39. "Sacramentos", en *DC* 737-739.
40. "Sectas", en *DC* 745-746.
41. "Seglares", en *DC* 746-748.
42. "El catecumenado en 'De Catechizandis rudibus'", en *Estudio Agustiniiano* 22 (1987) 373-393.
43. "Los catecismos y las oraciones en verso", en *Folklore* n. 75 (1987) 86-97.
44. "Las cartillas de la doctrina cristiana de Valladolid", en *Folklore* n. 76 (1987) 111-118.
45. "Hernando de Talavera", en *Proyecto Catequista* n. 22 (1987) 22-29.
46. "Juan de Ávila", en *Proyecto Catequista* n. 23 (1987) 22-29.
47. "Pedro de Gante", en *Proyecto Catequista* n. 24 (1987) 22-29.
48. "Valoración catequética de la Doctrina Christiana de Juan Pérez de Betolaza", en *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* 44 (1988) 533-542.
49. "'Esta es nuestra fe', pero... ¿esta es nuestra fe? Anotaciones al Tercer Catecismo de la Comunidad Cristiana", en *Estudio Agustiniiano* 23 (1988) 403-410.
50. "Juan Sánchez", en *Proyecto Catequista* n. 25 (1988) 22-29.
51. "Santiago José García Mazo", en *Proyecto Catequista* n. 26 (1988) 22-29.
52. "Antonio M^a Claret", en *Proyecto Catequista* n. 27 (1988) 22-29.
53. "Andrés Manjón", en *Proyecto Catequista* n. 28 (1988) 22-29.
54. "Daniel Llorente", en *Proyecto Catequista* n. 29 (1988) 22-29.
55. "Evangelización", en *Proyecto Catequista* n. 30 (1988) 2.
56. "Catequesis", en *Proyecto Catequista* n. 31 (1988) 2.

57. "Proceso", en *Proyecto Catequista* n. 32 (1988) 2.
58. "El catecismo limense", en *Inculturación del indio*, Universidad Pontificia, Salamanca 1988, 191-200.
59. LAPPLE, A., *Breve historia de la catequesis*, CSS, col. en notas L. Resines, Madrid 1988.
60. "Jerarquía de verdades", en *Proyecto Catequista* n. 33 (1989) 2.
61. "Cristocentrismo", en *Proyecto Catequista* n. 34 (1989) 2.
62. "Grupo", en *Proyecto Catequista* n. 35 (1989) 2.
63. "Experiencia", en *Proyecto Catequista* n. 36 (1989) 2.
64. "Iniciación", en *Proyecto Catequista* n. 37 (1989) 2.
65. "Fe adulta", en *Proyecto Catequista* n. 38 (1989) 2.
66. "Certeza de la fe", en *Proyecto Catequista* n. 39 (1989) 2.
67. "Misterio de la fe", en *Proyecto Catequista* n. 40 (1989) 2.
68. "Vivencia de la fe", en *Proyecto Catequista* n. 41 (1990) 2.
69. "Compromiso", en *Proyecto Catequista* n. 42 (1990) 2.
70. "Gracia", en *Proyecto Catequista* n. 43 (1990) 2.
71. "Pecado", en *Proyecto Catequista* n. 44 (1990) 2.
72. "Celebración", en *Proyecto Catequista* n. 45 (1990) 2.
73. "Biografía de un catequista anónimo", en *Proyecto Catequista* n. 46 (1990) 2.
74. "Ignacio de Antioquía", en *Proyecto Catequista* n. 46 (1990) 28-30.
75. "Juan Gerson", en *Proyecto Catequista* n. 48 (1990) 28-30.
76. "Catecismos americanos de religiosos agustinos en el siglo XVI", en *Agustinos en América y Filipinas. Congreso Internacional. Valladolid, 16-21 de abril de 1990*, II, Valladolid-Madrid 1990, 503-524.
77. "La 'Doctrina christiana' en lengua guasteca de Juan de la Cruz, OSA", en *Archivo Agustiniiano* 75 (1991) 13-38.
78. "Claude Fleury", en *Proyecto Catequista* n. 50 (1991) 28-30.
79. "José de Acosta", en *Proyecto Catequista* n. 52 (1991) 28-30.
80. "Agustín de Hipona", en *Proyecto Catequista* n. 54 (1991) 28-30.
81. "Ramón Llull", en *Proyecto Catequista* n. 56 (1991) 28-30.
82. "Respuesta catequética a la realidad americana", en *Utopía y realidad indiana*, Universidad Pontificia, Salamanca 1991, 157-199.

83. “La evangelización en América en sus catecismos”, en *Crítica* n. 979 (1992) 24-27; *Horizonte* '92 n. 60 (1992) 5-7.
84. “La Doctrina Christiana de Melchor de Vargas, OSA”, en *Estudio Agustiniano* 27 (1992) 33-51.
85. “Líneas teológicas de los catecismos empleados en América”, en *Medellín* 18 (1992) 699-711.
86. “Un notable elogio de Santo Toribio de Mogrovejo”, en *El Norte de Castilla* (Valladolid, 8.6.1992).
87. “La labor catequizadora llevada a cabo en América”, en *Proyecto* (Argentina) 4 (1992) 95-117.
88. “Juan de Zumárraga”, en *Proyecto Catequista* n. 59 (1992) 28-30.
89. “Damián Bilbao”, en *Proyecto Catequista* n. 61 (1992) 28-30.
90. “Bartolomé Carranza”, en *Proyecto Catequista* n. 62 (1992) 28-30.
91. “Clemente de Alejandría”, en *Proyecto Catequista* n. 64 (1992) 28-30.
92. “El último catecismo medieval”, en *Verdad y Vida* 50 (1992) 311-341.
93. “Así se adoctrinaba a los indios. Los catecismos en la evangelización de América”, en *Vida Nueva* n. 1865 (1992) 23-30.
94. “Estudio sobre el catecismo de Alonso de Orozco”, en *Figura y obra de Alonso de Orozco, OSA. Actas de las Jornadas del IV Centenario de su muerte*, Revista Agustiniiana, Madrid 1992, 131-183.
95. “Francisco Coronel. Catecismo y Doctrina Christiana en lengua pampanga”, en *La Iglesia en América. Evangelización y cultura*, Pabellón Santa Sede, Sevilla 1992, 228.
96. “El largo caminar de la historia”, en *Las etapas de la fe. Catálogo de la Exposición Internacional de Catequesis*, Departamento de Catequesis, Sevilla 1992, 17-52.
97. “BERNARDINO DE SAHAGÚN [?], (Atribuido). Catecismo en imágenes y en cifras, acompañados de una interpretación en lengua española. (Sin título original)”, en *Arte Americanista en Castilla y León. Valladolid. Iglesia de la Magdalena. Noviembre-Diciembre 1992*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1992, 217-218.
98. “JOSÉ DE ACOSTA, Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fe. Con un Confesionario, y otras cosas necessarias para los que doctrinan, que se contienen en la página siguiente. Compuesto

- por auctoridad del Concilio Prouincial, que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Y por la misma traducido en las dos lenguas generales de este Reyno, Quichua y Aymara”, en *Arte Americanista en Castilla y León. Valladolid. Iglesia de la Magdalena. Noviembre-Diciembre 1992*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1992, 229-230.
99. “Prácticas idolátricas en los catecismos americanos durante el siglo XVI”, en *Misiones jesuitas en la Orinoquia*, II, Universidad Católica, Táchira 1992, 763-777.
100. “El catecismo de la Iglesia católica”, en *Catequética* n. 34 (1993) 123-128.
101. “Un catecismo medieval latino-italiano”, en *Estudio Agustiniano* 28 (1993) 57-108.
102. “Análisis del Catecismo de la Iglesia Católica”, en *Estudio Agustiniano* 28 (1993) 193-265.
103. “Cayetano Ramo”, en *Proyecto Catequista* n. 66 (1993) 28-30.
104. “Pedro de Feria”, en *Proyecto Catequista* n. 68 (1993) 28-30.
105. “Actas del Congreso Internacional de Catequesis”, en *Teología y Catequesis* n. 45 (1993) 97-111.
106. “Catecismos americanos de jesuitas”, en *La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII. Actas*, Córdoba 1993, 315-321.
107. “Los catecismos del XVI y su modo de presentar la fe”, en *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994) 197-213.
108. “Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua”, en *Estudio Agustiniano* 29 (1994) 243-306, 455-528.
109. “Tolerancia e intolerancia en los catecismos de ayer y de hoy”, en *Teología y Catequesis* n. 55 (1995) 41-64.
110. “Sobre el catecismo pictográfico atribuido a Bernardino de Sahagún”, en *Estudios de Historia Social y Económica de América* n. 12 (1995) 663-667.
111. “Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano”, en *Estudio Agustiniano* 31 (1996) 245-298, 449-548.
112. “Astete frente a Ripalda: dos autores para una obra”, en *Teología y Catequesis* n. 58 (1996) 89-138.

113. “Cuando la catequesis pierde la cabeza”, en *Teología y Catequesis* n. 60 (1996) 41-87.
114. “Cartillas y catecismos castellano-leoneses en América y Filipinas”, en *Los castellanos y leoneses en la empresa de las Indias*, II, Junta de Castilla y León, Valladolid 1996, 137-172.
115. “Los concilios del Valladolid medieval”, en *Historia de la diócesis de Valladolid*, Arzobispado-Diputación Provincial, Valladolid 1996, 29-51.
116. “Catequesis, catecismos y cartillas. Sínodos y concilios recientes”, en *Historia de la diócesis de Valladolid*, Arzobispado-Diputación Provincial, Valladolid 1996, 479-498.
117. “La formación catequética en la época de Santo Domingo. (Espiritualidad popular. Siglos XII-XIII)”, en *Santo Domingo de Caleruega. Contexto Eclesial Religioso*, San Esteban, Salamanca 1996, 67-86.
118. “El catecismo de Diego de Ledesma”, en *Archivum Historicum Societatis Iesu* 66 (1997) 249-274; *Teología y Catequesis* n. 61 (1997) 67-99.
119. “Un Padrenuestro en dibujos del siglo XVI”, en *Religión y Escuela* 111 (1997) 39-40.
120. “Catequesis y predicación”, en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España* (=BAC Mayor 54), II, ed. B. Bartolomé, Madrid 1997, 224-244.
121. “Cantos y poesías para la catequesis”, en *Teología y Catequesis* nn. 62 (1997) 103-140; 63 (1997) 97-137.
122. “Los catecismos de José de Anchieta”, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 65-105.
123. “David Llorente, puntal de la catequesis del siglo XX”, en *Teología y Catequesis* n. 70 (1999) 107-122.
124. “Los ‘otros’ catecismos”, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 309-374.
125. “Felicidades ¿A ti o a nosotros?”, en *Felicidades, Jesucristo*, BAC, ed. J. L. Ortega, Madrid 1999, 247-248.
126. “¿Escribió realmente Juan de Ávila su Doctrina Cristiana?”, en *Actualidad Catequética* 186 (2000) 49-60.
127. “Un catecismo para esclavos”, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 291-356.
128. “El Catecismo de Alonso de Orozco entre los catecismos del siglo XVI”, en *Revista Agustiniana* 41 (2000) 843-870.

129. “Historia de la catequesis en Aragón”, en *2000 años de cristianismo en Aragón. VI Jornadas de Teología en Aragón*, Centro Regional Estudios Teológicos, Zaragoza 2000, 61-211.
130. “El Catechismo Cesaraugustano”, en *Itinerarium* 9 (2001) 161-176, 189-194.
131. “Revisión de la ‘Doctrina Cristiana’ de Juan de Ávila”, en *El Maestro de Ávila. Actas del Congreso Internacional (Madrid, 27-30 noviembre 2000)*, Edice, Madrid 2002, 227-317.
132. “La Summa de la Doctrina Cristiana de Alonso Martínez de Laguna”, en *Berceo* n. 142 (2002) 93-132.
133. “Y en medio, como un puente, la Iglesia”, en ORTEGA, J., *Y la Iglesia también*, BAC, Madrid 2002, 243-245.
134. “Láminas murales de Vilamala”, en T. F. 6 (2002) cuaderno d, 1-16.
135. “Los ‘peligrosos’ cuentos de Calleja”, en *Vida Nueva* n. 2385 (2003) 23-30.
136. “Introducción al CD Joaquín Díaz, ‘La Santa Misión’”, Urueña (Valladolid) 2003.
137. “La primera edición castellana del Catecismo de Heidelberg (1627)”, en *Estudio Agustiniano* 38 (2003) 291-329.
138. “Catecismos jeroglíficos para explicar la religión a los indios”, en MARTÍN ACOSTA, E. (coord.), *Isabel I de Castilla y América*, Universidad, Valladolid 2003, 159-198.
139. “Los catecismos de Claret”, en *Estudio Agustiniano* 39 (2004) 33-78.
140. “Los mitos y su interpretación”, en PIÑEL, C. (ed.), *Museo Etnográfico. Castilla y León*, Zamora 2004, 14-19.
141. “Pedro de Gante, catecismo de la doctrina cristiana en jeroglíficos”, en *Testigos. Las edades del hombre*, Ávila 2004, 445-446.
142. “Pedro de Córdoba, Doctrina cristiana para instruction et information de los indios por manera de historia”, en *Testigos. Las edades del hombre*, Ávila 2004, 446-447.
143. “La Iglesia de Valladolid”, en EGIDO T., (ed.), *Historia de las diócesis españolas: Palencia, Valladolid, Segovia*, XIX, BAC, Madrid 2004, 235-378.
144. “La censura de los libros de Saturnino Calleja”, en *Estudio Agustiniano* 40 (2005) 65-97.

145. “Los agustinos y los catecismos para los indios de América”, en BUENO, A. (ed.), *Traducción monacal. La labor de los agustinos desde el humanismo hasta la época contemporánea* (=Biblioteca electrónica n. 7), Diputación, Soria, 2005.
146. “Estudio sobre el catecismo pictográfico náhuatl”, en *Estudio Agustiniiano* 40 (2005) 449-529.
147. “Las ediciones fraudulentas del Catecismo de Mazo”, en *Estudio Agustiniiano* 40 (2005) 567-575.
148. “Cuatro tableros de contenidos religiosos”, en DÍAZ, J. (ed.), *Juego de la Oca*, Fundación Joaquín Díaz, Urueña 2006, 87-99.
149. “..Y piedras y pinturas continúan gritando”, en *Itinerarium* 14 (2006) 215-226, 241-254.
150. “La presentación de María en los catecismos postconciliares”, en *Ephemerides Mariologicae* 66 (2006) 315-333.
151. “Los catecismos pictográficos en América”, en BUENO, A., (ed.), *Actas del Simposio Intersemiótica y Traducción* (=Biblioteca electrónica n. 10), Diputación, Soria 2006.
152. “Las ‘Misiones’ o la Santa Misión”, en DÍAZ, J. (ed.), *La voz y la noticia. Simposio sobre patrimonio inmaterial*, Fundación Joaquín Díaz, Urueña 2007, 26-52.
153. “Luis Belluga y su Catecismo”, en *Santo Entierro* [Motril] 1 (2007) 21-22.
154. “La aventura de leer en los catecismos pictográficos”, en *Leer es crear* 4 (abril 2008) 22-23.
155. “La figura de San José en los catecismos”, en *Estudios Josefinos* 62 (2008) 3-40.
156. “El catecismo fraudulento de Gaspar de Olmedo”, en *Estudio Agustiniiano* 43 (2008) 393-424.
157. “Liturgia popular y liturgia oficial”, en *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, Ayuntamiento, Valladolid 2008, 47-58.
158. “El catecismo Jesús es el Señor”, en *Estudio Agustiniiano* 44 (2009) 35-60.
159. “El gesto en la comunicación religiosa”, en DÍAZ, J. (ed.), *La voz y el ingenio*, Fundación Joaquín Díaz, Urueña 2009, 100-121.

160. “Aprender en Valladolid. Las cartillas de la Catedral”, en *Conocer Valladolid. II Curso de Patrimonio Cultural 2008-2009*, Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción, Valladolid 2009, 157-164.
161. “Una reflexión medieval sobre la Semana Santa”, en *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, II, Ayuntamiento, Valladolid 2010, 39-42.
162. “Estudio sobre el catecismo pictográfico de Alemania”, en *Estudio Agustiniano* 45 (2010) 449-489.
163. “Los catecismos de Rafael Lasala”, en *Archivo Agustiniano* 96 (2012) 217-266.
164. “El agustino Centeno y el jesuita Ripalda”, en *Religión y Cultura* 58 (2012) 171-222.
165. “Los catecismos de Trento editados en Medina del Campo (1577-1604)”, en *Estudio Agustiniano* 47 (2012) 273-300.
166. “El azaroso recorrido de la Doctrina de Juan de Ávila”, en *Teología y Catequesis* n. 123 (2012) 133-142.
167. “Algunos aspectos teológicos de mis escritos”, en *Estudio Agustiniano* 47 (2012) 583-593.
168. “José Faustino Cliquet”, en *Archivo Agustiniano* 97 (2013) 263-270.
169. “La Doutrina autógrafa de José de Anchieta”, en *Anchiétea* 1 (2013) 103-110.
170. “El Credo en la catequesis”, en *Diáspora* n. 34 (2012-2013) 20-23.
171. “Los catecismos que pudo usar santa Teresa de Jesús”, en *Monte Carmelo* 122 (2014) 239-271.
172. “La ‘Fuente Q’ en la catequesis”, en *Teología y Catequesis* n. 130 (2014) 213-248.
173. “El creyente Saturnino Calleja”, en *Revista de Folklore* n. 397 (2014).
174. “El Catecismo Testigos del Señor”, en *Estudio Agustiniano* 50 (2015) 285-323.
175. “Los catecismos de agustinos en Filipinas”, en *Archivo Agustiniano* 99 (2014) 247-266.
176. “Cinco trasvases de la Doctrina de Juan de Ávila a otros catecismos”, en *Estudio Agustiniano* 50 (2015) 521-534.
177. “El inédito As doctrinas da prudencia de Diego Ortiz”, en *Boletín de la Real Academia de Extremadura* 23 (2015) 434-480.

178. “El desconocido Catecismo de Diego Ortiz”, en *Boletín de la Real Academia de Extremadura* 23 (2015) 481-579.
179. “Amados hermanos”, en *Estudio Agustiniano* 51 (2016) 201-209.
180. “Historia del viacrucis”, en *Revista de Folklore* n. 412 (2016) 41-52.
181. “Estudio sobre el catecismo pictográfico F”, en *Estudio Agustiniano* 51 (2016) 341-411.
182. “El agustino y la condesa”, en *Archivo Agustiniano* 100 (2016) 297-311.
183. “El Catecismo de Jerónimo Colinas”, en *Archivo Agustiniano* 100 (2016) 311-322.
184. “Dos agustinos vinculados a los catecismos”, en *Archivo Agustiniano* 100 (2016) 322-330.
185. “El Catecismo breve que Bartolomé Castaño nunca escribió”, en *Estudio Agustiniano* 51 (2016) 631-655.
186. “La misa y la pasión”, en *Estudio Agustiniano* 52 (2017) 489-530.
187. “Los catecismos pictográficos en la iniciación cristiana”, en *Actualidad Catequética* n. 253 (2017) 169-177.
188. “Un raro encuentro con san José”, en *Estudios Josefinos* 72 (2018) 97-101.
189. “Estudio sobre el catecismo pictográfico C”, en *Estudio Agustiniano* 53 (2018) 243-381.

El ayuno en la *Didajé*¹

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA

RESUMEN: La praxis del ayuno, ampliamente conocida en el mundo judío y asumida por algunas comunidades cristianas, se empleó en el cristianismo naciente con diferentes funciones, tal y como testimonia la *Didajé*: como signo de identidad grupal (8,1), expresión de amor (1,3) y elemento preparatorio al rito iniciático del bautismo (7,4). Este constituye el testimonio más antiguo del ayuno prebautismal, transmitiendo una praxis existente en su comunidad, sin necesidad de justificarla. Probablemente se entendía como un elemento liminal del rito bautismal y, como acto colectivo, denotaba la solidaridad espiritual de la comunidad con el candidato.

Palabras clave: Ayuno, *Didajé*, rito prebautismal, ritos de pasaje.

Abstract: The praxis of fasting, widespread in the Jewish world and adopted by some Christian communities, was used in the nascent Christianity with different functions, as the *Didache* testifies: as group identity sign (8,1), as expression of love (1,3) and as preparatory element for the baptism (7,4). This is the oldest testimony of the prebaptismal fasting, transmitting an existing praxis in its community, without needing to justify it. Probably it was understood as a liminal element of ritual of the baptism and, as a collective act, denoted the spiritual solidarity of the community with the candidate.

Keywords: Fasting, *Didache*, prebaptismal rite, rites of passage.

¹ Este pequeño artículo pretende ser expresión de mi gratitud hacia D. Luis Resines por su constante colaboración con la Revista y por su labor docente en el centro durante muchos años: en un primer momento, como mi profesor y, posteriormente, como compañero en el claustro de profesores.

La abstención voluntaria, parcial o total, de alimentos y, a veces, de bebida durante un período de tiempo, como observancia religiosa o como expresión de dolor comunitario es un hecho constatado en diversas culturas a lo largo de la historia. En las religiones greco-romanas, sin embargo, los dioses esperaban la adoración y el sacrificio, pero mostraron poco interés por regular la vida cotidiana de las personas y, menos, la alimentación. Médicos y filósofos propusieron pautas para salvaguardar la salud del cuerpo, pero estas reglas de conducta eran productos del pensamiento y la consideración humana, no mandato divino². Sin embargo, la comida y el ayuno desempeñaron un papel importante en la configuración de la identidad del judaísmo, tal y como se expresa en fuentes judías y greco-romanas. “Ayunar como un judío” llegó a ser proverbial en el mundo romano (Suetón, *Aug.* 76) y constituyó una praxis extendida durante la época del Segundo Templo y en los períodos rabínicos. En realidad, solo existía un ayuno exigido por la ley mosaica, el día de la expiación (Lv 16,1-34; Núm 29,7-11)³, no obstante diferentes grupos judíos instituyeron otros días de privación.

Probablemente Jesús también ayunó de forma ocasional, en concreto el día de la expiación, pues un comportamiento antinómico habría dejado rastro en nuestras fuentes y no hubiera sido fácil recordarlo ayunando⁴ y ofreciendo instrucciones al respecto (Mt 6,16-18)⁵. Mc 2,18-22 (= Mt 9,9-13; Lc 5,27-32) conserva una tradición en la que preguntan a Jesús por qué sus discípulos, a diferencia de los fariseos y los discípulos de Juan el Bautista, no ayunan. El interpelado responde con la parábola de los invitados a la boda, según la cual mientras el novio esté presente, no cabe la posibilidad

² R. Arbesmann, “Fasten”, en: Theodor Klauser (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Band VII, Anton Hiersemann, Stuttgart 1969, 447-500, esp. 447-451; Peter Gerlitz, „Fasten/Fasttage I“, *Theologische Realenzyklopädie*, Band 11, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1983, 42-45; John Muddiman, “Fast, Fasting”, *ABD* II (1992) 773-776; Behm, „νηστεία“, *ThWNT* IV 925-935.

³ Daniel Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT 163), Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

⁴ Los relatos de la tentación de Jesús en los sinópticos tienen carácter legendario, el material en Mt 6,6-18 se encuentra solo en Mateo.

⁵ Jesús ofrece instrucciones detalladas (y sin paralelo) acerca del ayuno como parte de una pequeña enseñanza cúllica sobre la limosna, la oración y el ayuno. Presumiblemente, el tema no es el ayuno público, sino el ayuno voluntario privado (como en Neh 1,4; Dan 9,3; Lc 2,37; 18,12).

de ayunar⁶. Esta secuencia de preguntas y respuestas sugiere que el comportamiento de Jesús fue visiblemente diferente al de otros judíos. El pasaje se podría explicar adecuadamente si Jesús, en contraste con los seguidores del Bautista y algunos fariseos, no participaba en los ayunos voluntarios que algunos judíos piadosos observaban semanalmente (cf. Lc 18,12). Además, en Q 7,33-34, los oponentes critican a Jesús de comilón y borracho, acusación que difícilmente concuerda con una vida ascética.

Al margen de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles (13,2-3; 14,23; 27,9), el ayuno juega un papel irrelevante en el resto de los escritos neotestamentarios. Los textos que se refieren a él, no justifican ni explican su propósito. Parece ser un acto de adoración, pero no afirman que colabore a que la oración sea más efectiva (cf. Jer 14,11-12; Neh 1,4), fomenta experiencias visionarias (cf. 1Sam 28,20; Dan 10,3; 4 Esd 5,20; 2 Bar 20,5-6), facilite la expulsión de los demonios (Mc 9,29) o transforme a las personas como ángeles. No sorprende, pues, que grupos cristianos posteriores abandonaran el ayuno⁷.

No obstante, otros cristianos ayunaron y crearon la historia de Jesús ayunando en el desierto, el material de Mt 6,16-18 y la afirmación del ayuno en Mc 2,20. Es llamativo que solo tres o cuatro décadas tras la muerte de Jesús, algunos grupos cristianos judíos representados en la *Didajé*, muy vinculados al judaísmo y a una zona geográfica muy concreta, prescriban expresamente el ayuno con unos objetivos novedosos y otorgándole un significado desconocido hasta ese momento en el resto de las comunidades cristianas. Ello denota la creatividad de las comunidades desde muy antiguo y la capacidad de adaptación de elementos rituales existentes para nuevos fines. El presente artículo estará dedicado a determinar las funciones del ayuno en las comunidades de la *Didajé*, para lo cual comenzaremos abordando su datación, lo que nos permitirá constatar la antigüedad de las nuevas funciones otorgadas a este ritual.

⁶ Mc 2,20 afirma que “vendrán días cuando el novio sea arrebatado” y entonces sus amigos ayunarán. Generalmente, se considera un apéndice pospascual para justificar el ayuno cristiano.

⁷ EvT 14 es la antítesis de Mt 6,1-18: “Jesús les dijo: Si ayunáis os engendraréis pecados y si rezáis seréis condenados y si dais limosna haréis mal a vuestros espíritus”. cf. *Apocalipsis de Elías* (copto) 1,13-22; “El ayuno no tiene validez, ni Dios lo instituyó” (3,3-4), según el texto de Albert Pietersma – Susan Turner Comstock – Harold W. Attridge, *The Apocalypse of Elijah based on P. Chester Beatty 2018*, Society of Biblical Literature, Scholar Press, Chico Ca. 1981, 25.

1. Datación, localización y composición de la *Didajé*

La fecha y procedencia de la *Didajé* han sido temas controvertidos desde la primera edición de su texto realizada por Filoteos Bryennios en 1883. Tal y como he recopilado en otra ocasión⁸, el arco de fechas sugeridas para su composición final abarca desde los años 50 d.C. hasta la primera mitad del siglo II. La dificultad radica en que no existen pruebas claras y el problema se complica por el carácter compilatorio de sus fuentes o tradiciones. Kurt Niederwimmer resumió sus investigaciones al sugerir la fecha de finales del siglo I d.C. para las fuentes, mientras que la redacción final, obra del *didajista*, vendría situada entre los años 110 y 120 d.C.⁹ Esta propuesta constituyó el consenso de la investigación hasta los años 1990. Estudios posteriores, sin embargo, basados en las evidencias internas y en el contenido del documento, han sugerido una datación anterior. Thomas O’Loughlin habla de un amplio consenso actual a favor de una datación en el s. I d.C. Él mismo señala una fecha temprana, hacia el año 50 d.C.: “Con toda probabilidad, una versión de la *Didajé* fue confiada a la memoria de grupos de seguidores de Jesús a mediados del siglo primero – y lo que ahora tenemos refleja una etapa muy primitiva de la vida e influencia de ese texto”¹⁰. Las hipótesis de una dependencia literaria de la *Didajé* respecto al

⁸ „Die Didache im Formationsprozess des frühen Christentums“, en: Giancarlo Collet - Dorothea Sattler (Hrsgs.), *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, 107-147, aquí 113-117. Para una visión general de la investigación sobre la *Didajé* en las últimas década cf. Shawn J. Wilhite, “Thirty-Five Years Later: A Summary of Didache Scholarship Since 1983”, *CBR* 17 (2019) 266-305.

⁹ Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (KAV 1), 2. ergänzte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 79: „Die Ansetzung um 110 oder 120 n. Chr. bleibt hypothetisch, doch gibt es bisher keine zwingenden Gründe, diese Hypothese fallen zu lassen“.

¹⁰ Thomas O’Loughlin, *The Didache: A Window on the Earliest Christians*, SPCK, London 2010, 26, considera el texto como “a window on the first and second generation of Christians, who were close to the patterns of Jewish faith, seeking to understand the new way of Jesus” (p. 27). Véase el resumen de su libro: “This book has been an exploration of one short text from the first generations of Christians” (p. 160). Aaron Milavec, *The Didache. Faith, Hope & Life of the Earliest Christian Communities, 50–70 C.E.*, Newman Press, New York 2003, ha hecho de la datación temprana parte del título de su voluminoso libro y considera la *Didajé* una catequesis oral. Otros autores que postulan una datación temprana del escrito: Jonathan A. Draper, “The *Didache* in Modern Research: An Overview”, en: Jonathan A. Draper (ed.), *The Didache in Mother Research* (AGAJU 37), E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1996, 1-

evangelio de Mt no se han impuesto, pues los elementos comunes pudieran remontar a tradiciones compartidas¹¹. Además, varios estudiosos han defendido una relación más compleja entre Mateo y la *Didajé*: un “texto de crecimiento o literatura progresiva”, es decir, un texto que ha tenido una larga historia de redacción¹² dentro de una comunidad viva y en desarrollo, a lo que se añade la influencia continua de la oralidad en la producción y transmisión del texto¹³. Según las nuevas tendencias en la investigación de este documento, nos encontramos ante el escrito cristiano no canónico más antiguo, anterior incluso a muchos libros del NT, probablemente de los años 70 d.C.

Controvertida, igualmente, ha sido la localización de su composición o la ubicación de las comunidades destinatarias del documento. El texto no ofrece ninguna indicación topográfica. Los únicos datos que aporta el opús-

42; Michelle Slee, *The Church in Antioch in the First Century CE: Communion and Conflict* (JSNTSup 244), Sheffield Academic Press, London 2003, 54-76: antes del ev. Mt “possibly as early as the mid-first century CE” (p. 76); Alan J. Ph. Garrow, *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache* (JSNTSup 254), T&T Clark, London 2004; Jonathan Schwiebert, *Knowledge and the Coming Kingdom: The Didache's Meal Ritual and its Place in Early Christianity* (LNTS 373), T&T Clark, London 2008; Owen F. Cummings, “The Didache and the Eucharist,” *Immanuel* 118 (2012) 120–31. Defensores de una datación más tardía, alrededor de los años 110–20 d.C. incluyen, aunque dudoso, Kurt Niederwimmer, *Didache* 79; Huub van de Sandt - David Flusser, *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity* (CRINT 3.5), Van Gorcum – Fortress, Assen - Minneapolis 2002, 48, “turn of the first century”; Clayton N. Jefford, “Didache,” *EDB*, 345a–46a, sugiere un arco más amplio de fechas (70–150 d.C.), pero prefiere una datación a principios del siglo II d.C.

¹¹ E. Bruce Brooks, “Before and after Matthew”, en: Clayton N. Jefford (eds.), *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, SBL Press, Atlanta 2015, 247-286, defiende que la *Didajé* es un *texto de crecimiento*, que tuvo contacto con Mateo solo al final de su período de formación, mientras que su núcleo se entiende mejor si se relaciona con el período anterior a Mateo y Lucas: el tiempo de Marcos, al que denominará “cristianismo alfa”.

¹² Cf. D.A. Cinera, “Die Didache“ 111-113. Recientemente, Pardee y Jefford han intentado reconstruir el desarrollo histórico de la comunidad de la *Didajé* a partir de sus estratos redaccionales. Proponen varias etapas de composición del documento, con nuevos materiales incluidos en cada etapa para responder a los desafíos de la comunidad. Estos desafíos incluyen la tensión entre creyentes judíos y gentiles y la necesidad de regular los rituales, así como el sistema organizativo de las comunidades cristianas. Nancy Pardee, *The Genre and Development of the Didache: A Text-linguistic Analysis* (WUNT II 339), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 141-187; Clayton N. Jefford, *Teaching of the Twelve Apostles: Didache*, Polebridge, Santa Rosa, CA 2013.

¹³ Cf. Jonathan A. Draper, “Missing Pieces in the Puzzle or Wild Goose Chase? A Retrospect and Prospect”, en: Clayton N. Jefford (eds.), *The Didache. A Missing Piece*, 529-543.

culo son su lenguaje griego y el hecho de que parte de la obra vaya dirigida a cristianos provenientes del mundo gentil. Por otro lado, el contenido del documento, así como el empleo de la sección judía de los *Dos Caminos* (Did 1-6) nos indican que se trataba de una comunidad orientada al judaísmo, a saber, algún tipo de comunidad judeocristiana. Considerando estos dos componentes, judeocristianismo y destinatarios gentiles, se han propuesto dos lugares como contexto originario de la *Didajé*: Egipto o Siria-Palestina. La capital de la provincia de Siria, Antioquía, es para muchos eruditos una sugerencia plausible, porque contaba con numerosa población judía y, evidentemente, dicha ciudad jugó un papel relevante en la iglesia desde los primeros tiempos apostólicos. Sin duda, la hipótesis de Antioquía ha ganado cada vez más adeptos¹⁴, en parte también por la relación de la *Didajé* con los textos de Mt y Santiago¹⁵.

Esta incertidumbre referente a la fecha y procedencia de sus fuentes o redacción final del opúsculo es relevante para investigar la identidad de la comunidad de la *Didajé* y comprender el desarrollo de la relación de los primeros creyentes de Jesús con su propio origen judío y con el creciente número de conversos gentiles. En cuanto al mapa ideológico y social del escrito, la mayoría de los eruditos considera que varias secciones de la *Didajé* provienen de un contexto judío y muestran un elevado grado de continuidad con el judaísmo.

David Flusser y Huub van de Sandt han realizado hasta el momento el estudio más extenso sobre las raíces judías de la *Didajé*. Tras rastrear las

¹⁴ Nancy Pardee, "Visualizing the Christian Community at Antioch. The Window of the *Didache*", *Forum third series* 3,1 (2014) 69-90. Clayton N. Jefford, "Locating the *Didache*", *Forum third series* 3,1 (2014) 39-68, hace un buen resumen del *status questionis* referente a la localización (p. 62s.) y datación de la *Didajé* hasta la obra de Nancy Pardee (pp. 39-59). Jefford argumenta además que Ignacio de Antioquía conoció alguna forma anterior de la *Didajé*, aunque no la citó. Cf. Clayton N. Jefford, "Did Ignatius of Antioch Know the *Didache*?", en: Clayton N. Jefford (ed.), *The Didache in Context: Essays on Its Text, History and Transmission* (NovTSup 77), Brill, Leiden 1995, 330-51 y Clayton N. Jefford, "The Milieu of Matthew, the *Didache*, and Ignatius of Antioch: Agreements and Differences", en: Huub van de Sandt (ed.), *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, Royal Van Gorcum - Fortress, Assen - Minneapolis 2005, 35-47.

¹⁵ Véanse los artículos recogidos en Huub van de Sandt - Jürgen K. Zangenberg (eds.), *Matthew, James, and Didache. Three related documents in their Jewish and Christian Setting*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008; Gunnar Garleff, *Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 9), Lit, Münster 2004.

afinidades de la sección de los *Dos Caminos* en Did 1–6 con varias tradiciones judías, afirman que la *Didajé* es una adaptación de las tradiciones judías a las necesidades de la comunidad cristiana¹⁶. Este documento se compuso en un momento en que la iglesia local comenzaba a definirse como distinta de sus raíces judías. En tal período de transición, se formaron varios grupos dentro de los seguidores de Jesús, por lo que una de las principales preocupaciones del *didajista* fue superar la tensión entre estos grupos, así como salvaguardar la unidad e identidad de su comunidad frente a las amenazas internas y del mundo exterior, con el fin de evitar una división aparentemente irreversible dentro de la comunidad. Sin embargo, ven dos estrategias opuestas en la *Didajé* para lograr dicho objetivo. La posición dominante de la sección los *Dos Caminos* revela una comunidad que se define frente al mundo gentil apelando a sus raíces judías¹⁷. Por otro lado, la *Didajé* (7-10) trata de reemplazar la liturgia y las prácticas rituales judías con un culto transformado que refleja un mayor interés en los conversos gentiles y una separación de la comunidad de la *Didajé* frente a los judíos¹⁸. El texto muestra incluso una actitud de animosidad hacia ciertas orientaciones del judaísmo, al denominarlos “hipócritas”, siendo conscientes de la amplia gama y la diversidad de la cultura judía del siglo primero. No existía una expresión religiosa monolítica judía en los primeros dos siglos d.C., sino más bien un espacio público disputado. Así, el judaísmo rabínico representa una orientación, entre otras muchas, dentro de una tradición en evolución que lucha por la hegemonía después del colapso del templo de Judea. Por su parte, la *Didajé* constituye otra corriente del judaísmo, que

¹⁶ Huub van de Sandt - David Flusser, *The Didache*. Cf. Marcello del Verme, *Didache* 4.

¹⁷ Huub van de Sandt - David Flusser, *Didache* 58. Van de Sandt señala que tanto en la *Didajé* como en Mateo, las obligaciones éticas para los miembros de sus respectivas comunidades se definen en términos notablemente judíos de la observancia de la Torá. Cf. Huub van de Sandt, “Essentials of Ethics in Matthew and the Didache: A Comparison at a Conceptual and Practical Level”, en: Jan Willem van Henten - Joseph Verheyden (eds.), *Early Christian Ethics in Interaction with Jewish and Greco-Roman Contexts* (STAR 17) Brill, Leiden - Boston 2013, 244.

¹⁸ Huub van de Sandt analiza la función de los rituales como reguladores a la hora de redefinir la identidad social de la comunidad como distinta de la identidad judía, cf. Huub van de Sandt, “The Didache Redefining Its Jewish Identity in View of Gentiles Joining the Community”, en: Alberdina Houtman - Albert de Jong - Magda Misset-van de Weg (eds.), *Empsychoi Logoi-Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, Brill, Leiden 2008, 245–65.

basa sus afirmaciones en la aceptación de Jesús como descendiente de David y Mesías. Sus rituales y cristología difieren de otros grupos de seguidores de Jesús, pero existe cierta sintonía con los patrones encontrados en Mateo, Santiago y el Apocalipsis.

Se discute el grado de separación o inserción dentro del judaísmo, existiendo *grosso modo* dos posturas: a) quienes postulan una separación más o menos nítida entre el judaísmo y el cristianismo representado por la comunidad portadora de la *Didajé*, y b) quienes consideran que la obra expresa una discusión *ad intra* dentro del judaísmo, donde la comunidad(es) de la *Didajé* constituía un grupo más del mundo judío. No se habría llegado a una ruptura con el judaísmo, pues nos encontraríamos en una época muy temprana. Personalmente, considero que la ruptura con el judaísmo no se había consumado¹⁹. Pero centrémonos en el ayuno.

2. El ayuno

Did 7–10 contiene instrucciones sobre los rituales del bautismo (Did 7) y la eucaristía (Did 9-10), el ayuno y las oraciones (Did 8), sin proporcionar una enseñanza integral. Más bien, son selectivas y, en ocasiones, solo se refieren a cuestiones secundarias. Dicha naturaleza selectiva sugiere que estas directrices intentaban responder a problemas reales de la comunidad. Los textos, especialmente los que dan instrucciones para las actividades grupales, surgen dentro de comunidades existentes previas a sus productos literarios. Además, las normativas rituales no solo regulan las prácticas en sí mismas, sino que pueden afectar a la visión del mundo, a la identidad y a las actitudes de una comunidad. En particular, se observa que los elementos cristológicos son más prominentes en *Did* 7–10 que en la sección anterior de los *Dos Caminos*. Esto sugiere que la sección ritual podría revelarnos rasgos de la identidad y autocomprensión de las comunidades destinatarias de este documento frente a otros grupos. Aquí nos limitaremos al ritual del ayuno, que aparece en tres ocasiones en este opúsculo. En Did 8,1 se emplea como signo de identidad grupal frente a los hipócritas. Como este tema ya lo he abordado en otro estudio²⁰, me centraré aquí en los otros

¹⁹ D.A. Cineira, “Die Didache” 143-147.

²⁰ “El ayuno, signo de identidad”.

dos pasajes, el ayuno como forma de amor y el ayuno en el rito iniciático del bautismo.

2.1. El ayuno como expresión de amor

La primera mención del ayuno en la *Didajé* se encuentra al inicio del documento donde aparece un dicho que forma parte de la enseñanza conocida como los *Dos Caminos* y, en concreto, pertenece a la sección denominada comúnmente *sectio evangelica* (1,3b-2,1), en la que subyacen *logia* de la tradición de Jesús (vv. 1,3.4b-5a.5d), sin que podamos afirmar con certeza su procedencia. El *didajista* habría añadido esta unidad con el objeto de cristianizar el tratado, ya existente, de los *Dos Caminos*. Para ello emplea y cita las palabras del Señor, según las cuales el cristiano debe orar por su enemigo y exigen la condescendencia con el adversario. De esta manera, el candidato al bautismo recuerda los rasgos característicos de la vida y la doctrina cristiana. El *logion* adjunto a las limosnas²¹ rememora otra característica de la nueva comunidad a la que accede el neófito: es distintivo de los primeros cristianos incrementar, en la medida de lo posible, el deber judío de cuidar de los pobres. No obstante, el *didajista* es consciente y tiene la experiencia de que gente sin escrúpulos puede aprovecharse y abusar del sistema de la caridad cristiana, y para evitarlo introduce el dicho: “Que tu limosna sude en tus manos, hasta que sepas a quién das” (v.6)²². El texto referido al ayuno dice así:

“Mas la doctrina de estas palabras es como sigue: bendecid a los que os maldicen y rogad por vuestros enemigos y aun ayunad por los que os persiguen. ¿Pues qué gracia tiene que améis a los que os aman? ¿No hacen también eso mismo los gentiles? Mas vosotros amad a los que os aborrecen y no tendréis enemigo” (*Did* 1,3).

La sección inicia con el mandamiento del amor a los enemigos, aunque no se mencione expresamente que sean palabras del Señor, y su contenido

²¹ Did 1,5: “A todo el que te pida, dale y no se lo reclames, pues el Padre quiere que a todos se dé de sus propios dones. Bienaventurado el que, conforme al mandamiento, diere, pues es inocente”.

²² Thomas O’Loughlin, “The *Didache* as a Source for Picturing the Earliest Christian Communities: The Case of the Practice of Fasting”, en: Kieran J. O’Mahony (ed.), *Christian Origins. Worship, Belief and Society. The Milltown Institute and the Irish Biblical Association Millennium Conference* (JSNT 241), Sheffield Academic Press, London – New York 2003, 83-112.

recuerda a la tradición sinóptica (en concreto al *logion* de la fuente Q²³, Mt 5,44/Lc 6,27s.²⁴).

<i>Did</i> 1,3	Mt 5,44.46-47	Lc 6,27-28
<p>εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς. ποία γὰρ χάρις ἐὰν ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς οὐχὶ καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν ὑμεῖς δὲ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρὸν</p>	<p>ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἰτελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; ⁴⁷ καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τι περισσὸν ποιεῖτέ; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;</p>	<p>ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, ²⁸ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηραξόντων ὑμᾶς. ³² καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν. ³³ καὶ [γὰρ] ἐὰν ἀγαθοποιήτε τοὺς ἀγαθοποιῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν.</p>

²³ Referente al texto de la fuente Q cf. H.T. Fleddermann, *Q. A Reconstruction and Commentary*, Peeters, Leuven 2005, 283-294.

²⁴ Para algunos autores, este paralelismo denotaría una dependencia literaria, por lo que la sección constituiría una interpolación posterior, obra del *didajista*, cf. las diferentes hipótesis en Kurt Niederwimmer, *Die Didache* 93-100; Georg Schöllgen, *Didache. Zwölf-Apostol-Lehre* (Fontes Christiani 1), Herder, Freiburg 2000³, 31: „Umstritten ist jedoch, wann 1,3b-2,1 in die Zwei-Wege-Lehre der Didache interpoliert wurden.“ Huub van de Sant – David Flusser, *The Didache* 40-48, deriva de fuentes más recientes: “the section was inserted into Did 1-6 at the time when the earlier Two Ways form was incorporated in the Didache as a whole” (p. 40); Nancy Pardee, *The Genre* 170-183, atribuye este añadido a la primera etapa

Una comparación sinóptica de los textos en el recuadro previo nos permite constatar ciertas relaciones, aunque es difícil determinar la precisa naturaleza de las mismas²⁵: diversos rasgos del vocabulario, contenido y orden hacen del testimonio de la *Didajé* un caso único. Did 1,3b, εὐλογεῖτε τοὺς κἀ ταραωμένους, concuerda con Lc 6,28; καὶ προσεύχεσθε aparece tanto en Did como en Mt 5,44b frente a Lc 6,28 (προσεύχεσθε). La admonición “orad por vuestros enemigos” concuerda con Justino, *1 Apol* 15,9. La conclusión ὑτέρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς se encuentra en Mt (5,44), pero en Mt se refiere a la expresión προσεύχεσθε, mientras que en la *Didajé* se emplea con “ayunad” (νηστεύετε), que falta en la tradición sinóptica. La frase νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶς no se encuentra en Mt/Lc, por lo que podría ser un añadido más tardío²⁶, procedente bien de la tradición oral paralela (sin ninguna conexión literaria) o (quizás mejor) dependiente de una colección de *logia* apócrifos o material propio de la *Didajé*²⁷.

de las cuatro que postula de la cristianización del documento (p. 184). Bentley Layton, “The Sources, Date and Transmission of *Didache* 1.3b-2.1”, *HTR* 61 (1968) 343-383 y K. Niederwimmer tienen razón al afirmar que hasta el día de hoy no se ha encontrado una solución convincente para esta cuestión. Por su parte, Perttu Nikander, “The Sectio Evangelica (*Didache* 1.3b-2.1) and Performance”, en: Clayton N. Jefford (eds.), *The Didache. A Missing Piece*, 287-310, argumenta que la *sectio evangélica* debe su origen a las interpretaciones orales de la tradición de los *Dos Caminos* y a la interacción constante de los modos de comunicación orales y escritos.

²⁵ Cf. Huub van de Sandt – David Flusser, *The Didache* 42s. “The evangelical section, though showing a manifest likeness to certain parts of the Sermon on the Mount, is sufficiently different so as to demonstrate that the composer depended on traditions similar to those used by Matthew and Luke (and Justin), rather than on Matthew, Luke, or Justin themselves. These sources, though their exact form may have varied from place to place, are likely to have circulated in the first century CE in both oral and written forms” (p. 43). “The unit in Did 1:3b-4, [...], probably goes back to a block of saying close to Synoptic tradition but circulating separately” (p. 48). Cf. Willy Rordorf, “Le problème” 146: la enseñanza de Did 1,3-4 es muy próxima a la tradición sinóptica.

²⁶ Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM Press, London 1990, 315: “This small collection of sayings of Jesus, composed from various sources, is most likely an interpolation which was made after the middle of the 2d century”. Bentley Layton, “Sources”, 353: “an extra-Synoptic addition by the compositor of the *Didache* passage”. Así también Willy Rordorf, “Le problème de la transmission textuelle de *Didachè* 1,3b-2,1”, en: Willy Rordorf, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques*, Nouvelle édition revue et corrigée, Beauchesne, Paris 1986, 141s (redactor). No se puede descartar que el pasaje sea redaccional.

²⁷ El ayuno por los perseguidores es una adición a la tradición sinóptica existente. El ayuno y la oración a menudo aparecen conjuntamente en los primeros textos cristianos. El

Al margen del origen de la prescripción del ayuno por los enemigos, la disposición de la frase de la *Didajé* se encuentra *in crescendo* respecto a la fuente Q, donde se prescribe el amor y de ahí surgirán los otros mandatos. En nuestro texto, sin embargo, se inicia en primer lugar hablando bien de quienes les maldicen, prosigue con la oración por los enemigos; la siguiente etapa sería ayunar por los enemigos y culmina con el amor a quienes les odian. Se trata pues de actitudes progresivas que tienen que desembocar en el acto supremo de perdón, que es el amor. En este proceso, el ayuno parece reforzar la oración²⁸. Probablemente se refiera a un ayuno privado especial, que tiene un carácter intercesor similar a la oración²⁹.

Estamos acostumbrados a la *troika* de la limosna, la oración y el ayuno (cf. Mt 6,2.5.16), pero aquí tenemos bendiciones, oraciones y ayunos. Estas son las tres acciones rituales con las que los cristianos responden a los adversarios. “Ama a tus enemigos y reza por aquellos que te persiguen” (Mt 5,44), posiblemente es menos exigente que ayunar por ellos. Aunque es tradicional que uno pueda orar “por” alguien, sin embargo la *Didajé* va más allá, al defender la concepción de que los beneficios del ayuno puedan ser transferidos a otra persona. Parece que la aceptación de un régimen penitencial puede convertirse en un acto de amor en respuesta a una ofensa. Ello supone un universo espiritual de solidaridad humana ante Dios más parecido a lo que la teología latina más tardía llamaría la transferencia del mérito, y no tan en consonancia con el rechazo a la violencia mediante el acto de poner la otra mejilla (cf. Mt 5,39; Lc 6,29).

ayuno por los perseguidores es raro en las fuentes; cf. J. Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis. Mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians* (LQF 27), Münster 1933, 222s.; Willy Rordorf, “Transmission” 142: “Did 1,3b hace alusión al ayuno hebdomadario de los miércoles y los viernes (prescrito en Did 8,1), que es realizado por los judíos y no por los gentiles”.

²⁸ Policarpo, *A los Filipenses* 7,2: “Volvámonos a la palabra que nos fue transmitida desde el principio, viviendo sobriamente para entregarnos a nuestras oraciones, siendo constantes en los ayunos”; *Hechos de Tomas* 20: “Creemos que es un mago. Pero sus obras de caridad y las curaciones que realiza gratis, su sencillez y amabilidad y la caridad de su fe lo señalan como un hombre justo, o como apóstol del nuevo dios al que predica. Pues ayuna y reza continuamente, come tan solo pan con sal, y su bebida es agua. Lleva un único vestido tanto en buen tiempo como cuando hace frío”; 145: “¡No sean vanos mis esfuerzos! ¡No se pierdan mis plegarias y mis continuos ayunos, ni queden disminuidas mis obras por ti!”.

²⁹ Cf. 2 Sam 12,15-23; Ester 4,16.

3. Ayuno y los ritos de pasaje³⁰

Una segunda mención del ayuno se encuentra al final de las instrucciones sobre el bautismo. Al autor o redactor no le preocupa la organización integral del rito del bautismo, sino simplemente la regulación autoritativa de algunos temas controvertidos, como es el tipo de agua bautismal, el ayuno previo o la fórmula ritual empleada. Tras abordar la cuestión de la forma y la materia bautismal, señala la preparación inmediata para el mismo: “Antes del bautismo, ayunen el bautizante y el bautizando y algunos otros que puedan. Al bautizando, empero, le mandarás ayunar uno o dos días antes” (Did 7,4). Este versículo representa el testimonio más antiguo del ayuno prebautismal, pues en ningún lugar del NT se encuentra dicho mandato, aunque Hechos insinúa la existencia de algún tipo de ayuno semejante³¹. Tal y como sugirió J. Schümmer, la costumbre del ayuno prebautismal es posiblemente incluso más antigua que el ayuno general de Pascua³² y pudo contribuir a convertir el ayuno de Pascua en una praxis general³³.

Estas exigencias se encuentran recogidas de forma semejante en otras fuentes antiguas cristianas³⁴, tanto para el bautizando³⁵, como para el agente

³⁰ Para una argumentación elaborada referente a los días de ayuno y el bautismo en base a *Did* 7,4 y 8,1, cfr., F.R. Prostmeier, “Unterschiedenes Handeln. Fasten und Taufen gemäss *Did* 7,4 und 8,1”, en: Johannes Baptism Bauer (ed.), *Philophronesis: für Norbert Brox* (GTS 19), Institution für Ökumen. Theologie und Patrologie, Graz 1995, 55–75.

³¹ No se duda de que un ayuno prebautismal constituyó una praxis antigua dentro de algunas comunidades, tal y como lo confirma indirectamente Lucas en Hch 9 cuando presenta el ayuno que tiene lugar antes del bautismo de Pablo. Cf. F.R. Prostmeier, “Unterschiedenes Handeln” 58.

³² La *Didascalia* habla del ayuno pascual en el capítulo XXII dedicado a la Pascua y resurrección de Cristo: XIV 15-17: “¿Por qué ayunáis estos días por mi causa?... Lo habéis hecho por vuestros hermanos; y lo haréis en estos días en que habéis ayunado: el miércoles y el viernes, siempre, como está escrito en Zacarías (Za 8,19) acerca del ayuno del día cuarto y del ayuno del día quinto, que es el viernes. Pero no os está permitido ayunar en domingo, porque es el día de mi resurrección. Por eso, el domingo no cuenta en el número de los días de ayuno de la pasión, sino que empiezan a contar a partir del lunes y hay cinco días. Por tanto, *el ayuno del día cuarto, así como el del día quinto, el del séptimo y el del décimo serán para la casa de Israel. Vosotros ayunaréis, pues, a partir del lunes, seis días completamente, hasta la noche que sigue al sábado, y (esto) os será contado (por) una semana*”. Cf. XIV 23 (ayuno de los días de Pascua); XX 9.

³³ *Die altchristliche Fastenpraxis*, 169.

³⁴ Niederwimmer, *Die Didache* 164; Wengst, *Didache (Apostellehre)* 97, n 62; Rordorf-Tuilier, *La Doctrine des douze Apôtres* 172, n. 3.

³⁵ Hipólito, *Trad. Apost* 20 (sahid.) (SC 11,78): “Quienes reciben el bautismo, ayunen el viernes y se reúnan en el mismo lugar según determine el obispo”; Tertuliano, *de bapt* 20,1.

ritual³⁶. Ya en el año 150 d.C., Justino menciona un ayuno preparatorio para el bautismo:

“Cuando se convencen y tienen fe de que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos y decimos y prometen poder vivir conforme a ellas, se les instruye ante todo para que oren y pidan, con ayunos, perdón a Dios de sus pecados anteriormente cometidos, y nosotros oramos y ayunamos juntamente con ellos. Luego los conducimos a un sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos también regenerados, son regenerados ellos” (1 *Apología* 61,2-3a).

A la hora de examinar este breve capítulo dedicado al bautismo en la *Didajé*, los comentarios consideran que 7,1b es un elemento redaccional para referirse a la sección previa de los *Dos Caminos*. Igualmente, los versículos 7,2-3 y 4b serían un añadido posterior, dirigido expresamente a quien administra el bautismo, como pudiera reflejar el cambio de persona (2ª singular³⁷). El texto originario se reduciría a 7,1c + 4a, es decir, a la indicación de bautizar con la fórmula trinitaria en agua corriente y hacer preceder el bautismo de un ayuno, al que el redactor habría añadido la casuística relativa al tipo de agua (2-3) y la indicación sobre el periodo temporal del ayuno del bautizando³⁸. Otros autores, por el contrario, consideran el carácter unitario de la sección, aunque haya sido compuesta gracias a materiales tradicionales³⁹, para lo cual aducen que si la indicación temporal del ayuno del bautizando fuera una codificación más tardía, entonces se esperaría que fuera más precisa, mientras que aquí refleja cierta indeterminación (“uno o dos días”) y se correlaciona con la discrecionalidad del ayuno de los miembros de la comunidad (“si pueden”). Según K. Niederwimmer, el *di-*

Constituciones Apostólicas VII 22,4-5: “Que ayune quien va a ser bautizado antes del bautismo, pues también el Señor fue bautizado antes por Juan... Fue bautizado y ayunó, no porque necesitara una ablución o un ayuno... sino para que diera testimonio de la verdad a Juan y nos proporcionara un ejemplo”.

³⁶ El ayuno del agente ritual y de otras personas antes del bautismo se encuentra (implícito) en Ps. Clem, *hom* XIII 12,1; (explícito) *recogn.* VII 37,1 (GCS 51, 214).

³⁷ En contra se muestra Aaron Milavec, *Didache* 244-246.

³⁸ Sobre el aspecto de la unidad literaria de *Didajé* 7, cf. ampliamente, Willy Rordorf, “Baptism according to the Didache”, en: Jonathan A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research*, 213-215. Sobre el bautismo en la *Didajé* cf. A. Vööbus, *Liturgical Traditions in the Didache*, Stonian Theological Society in Exile, Stockholm 1968, 17-39.

³⁹ Giuseppe Visonà, *Didachè. Insegnamento degli apostoli*, Paoline, Milano 2000, 135s.

dajista recogió en el cap. 7 un documento previo (*Vorlage*) judeocristiano rigorista, lo liberalizó mediante añadidos y lo adaptó a sus circunstancias⁴⁰.

3.1. Los sujetos del ayuno

El primer hemistiquio del versículo 7,4 determina que tanto el agente ritual como el candidato al bautismo *deben* ayunar antes del bautismo. Sorprende que el primer interpelado en ayunar sea el agente ritual en lugar del candidato. Para A. Milavec sería una forma de enseñar con el ejemplo lo que significa ayunar y el impacto que el ayuno tenía en la vida del seguidor de Jesús⁴¹. Asimismo, se invita a ayunar también a “otros” que estén en disposición de hacerlo (εἴ τινες ἄλλοι δύνανται κελεύεις)⁴², lo que prepararía sus corazones y mentes para recibir a nuevos miembros dentro del grupo y concluiría en la fiesta de acogida (eucaristía). El segundo hemistiquio del versículo establece para el bautizando el período de *uno o dos días* de ayuno antes del bautismo⁴³, sin embargo no se señala ninguna indicación temporal de la duración del ayuno para el agente ritual, ni para otros miembros de la comunidad que deseen participar en él, ni tampoco la rigurosidad del mismo. El enfático κελεύεις deja claro que el ayuno prebautismal tiene un mayor grado de compromiso para el bautizando que para el resto de los participantes.

La indeterminación de invitar a “otras” personas de la comunidad a unirse en el ayuno, hizo que Michel Dujarier⁴⁴ pensara en una etapa preli-

⁴⁰ Según Kurt Niederwimmer, *Die Didache*, 159.164, Did 7,4a constituiría una antigua tradición, mientras que la segunda frase (7,4b) sería redaccional.

⁴¹ Aaron Milavec, *Didache* 243.258. Además durante este tiempo de ayuno, el mentor podía orientar a los novicios sobre el ayuno bisemanal.

⁴² Aaron Milavec, *Didache* 258, da a entender que la *Didajé* exige en esta expresión ampliar su ayuno un día más, aunque dos días continuos constituye un ayuno de rigor inusual.

⁴³ Uno o dos días es probablemente también el tiempo de ayuno prebautismal en Hipólito, *Trad. Apost.* 20. Un ayuno bautismal viene prescrito en Ps. Clem, *hom* XIII 11,4; sobre la cuestión del ayuno un día antes del bautismo véase *hom* XIII 9,3; *recogn* VII 34,3; *hom.* XIII 10,7; *recogn* VII 35,7; *hom* XIII 12,1. Sin embargo, las Pseudoclementinas conocen el ayuno prebautismal de varios días (*hom* III 73,1); un ayuno de tres meses antes del bautismo (*hom* XI 35,1; *recogn* III 67,1ss). Estas diferencias de la duración del ayuno se explican por las diversas formas más rigoristas de ayunar.

⁴⁴ *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église* (Parole et Mission 4), Ed. du Cerf, Paris 1962, 292-297.

minar de la institución posterior del padrinaje o en el inicio de la práctica del patrocinio por parte de los padrinos. Se trataría, por consiguiente, de personas especialmente allegadas al candidato durante el período de preparación bautismal y que, tal vez, incluso lo avalaran ante la comunidad. Willy Rordorf considera esta propuesta hipotética. No obstante, “creo que tiene razón al decir que uno debe considerar la participación de varias personas en el ayuno como una realidad y no como una posibilidad”⁴⁵. Es cierto que son miembros de la comunidad; sin embargo, el texto no señala ningún tipo de vinculación particular a la persona bautizada, sino que enfatiza la disposición personal. El ayuno de algunos miembros de la comunidad viene asimismo testimoniado por Justino, aunque según algún estudioso pudiera haber desaparecido pronto: Llama la atención que el v. 4b haga referencia solo a los días de ayuno del bautizando, por lo que podría ser un añadido del redactor y que en su tiempo solo ayunara el bautizando⁴⁶.

3.2. El día o días del ayuno prebautismal

¿Existía algún día estipulado de la semana para el ayuno prebautismal? Lógicamente, si supiéramos que el bautismo se celebraba en una fecha precisa de la semana, entonces se podría establecer el día del ayuno. Sin embargo, la *Didajé* no especifica el momento preciso del día, ni el día de la semana, ni el tiempo litúrgico para realizar el bautismo, ni hace ningún intento por coordinar el ayuno prebautismal con el ayuno comunitario que propondrá en el capítulo siguiente, los miércoles y viernes (Did 8,1)⁴⁷. Ante dicho silencio, se ha conjeturado que tal vez el bautismo fuera administrado en domingo, pues Did 14 conoce el domingo como día de culto cristiano⁴⁸.

⁴⁵ Willy Rordorf, “Baptism” 216s.

⁴⁶ Niederwimmer, *Die Didache* 164, piensa que “en tiempo de la redacción, ayuna solo el bautizando”; William Varner, *The Way of the Didache. The First Christian Handbook*, University Press of America, Lanham 2007, 74 expresa una idea semejante: “The fasting of the baptizer probably soon went out of use”; Huub van de Sandt – David Flusser, *The Didache* 279, n. 22.

⁴⁷ Ampliamente al respecto F.R. Prostmeier, “Unterschiedenes Handeln” 66ss., quien concluye: “Für das *zweitägige* Katechumenatsfasten bleiben also nur Dienstag und Mittwoch oder Freitag (Rüsttag) und Samstag (Sabbat)” (p. 67).

⁴⁸ Willy Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (Tradition Christiana 2), Theologischer Verlag, Zürich 1972, 139, n. 5: „Kap. 65 steht in so enger Parallele zu Kap. 67, dass man mit Recht vermuten darf, auch die Taufe sei am Sonntag gespendet worden, wenn Taufbewerber vorhanden waren”.

Además, según Justino, la iglesia romana de mediados del siglo II celebraba el bautismo de los candidatos solo los domingos por la mañana, antes de la eucaristía semanal⁴⁹. Plinio también habla de la reunión litúrgica de los cristianos en ese mismo día de la semana.

De esta opinión es van de Sandt⁵⁰, quien defiende que el bautismo se realizaba el domingo y los días de ayuno prebautismales coincidirían probablemente con los días de ayuno oficial comunitario impuestos en Did 8,1. Cuando un candidato al bautismo realizaba un ayuno privado por un período de dos días, solo los martes/miércoles o los viernes/sábados eran elegibles. En este último caso, las fechas en cuestión eran el día de preparación para el sábado y el mismo sábado. Relevante para nuestra discusión referente al día más propicio para el bautismo en la comunidad de la *Didajé* es la indicación temporal *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου* (el domingo del Señor) en Did 14,1, por lo que el domingo constituía el día de la celebración de la eucaristía, precedida, en caso de que hubiera candidatos a adherirse a la comunidad cristiana, del bautismo. El ayuno de uno o dos días antes de la ceremonia del bautismo implicaría en cierto sentido una cierta violación del sábado⁵¹, pues las sectas judías más estrictas se negaban a ayunar durante ese día festivo de la semana⁵². El séptimo día era el día de descanso

⁴⁹ Justino informa que el bautismo estaba precedido por un ayuno comunitario “para la remisión de los pecados” (1 *Apol* 41 (¿61?), sin que se mencione la duración del mismo.

⁵⁰ Huub van de Sandt, “The Didache Redefining”, 263. F.R. Prostmeier, “Unterschiedenes Handeln” 69: “Aus organisatorischen sowie pastoralen Gründen, und weniger aus theologischen Erwägungen, wird dann die Wahl auf den Herrentag, und nicht auf einen anderen terminlich möglichen Wochen- oder Jahrestag gefallen sein”

⁵¹ Era un deber disfrutar el sábado con una buena comida (Neh 8,10; Tob 2,1). No se permitía el ayuno en sábado porque era un día festivo (Jub 50,10.12) y, según Jud 8,6 esta prohibición también se aplica al día que lo precede. En *b. Taan* 17b (= *b. RH* 19a), la regla prohibitoria se expresa de la siguiente manera: “En sábados y días santos, está prohibido [ayunar]; en [los días] anteriores y posteriores a ellos, está permitido”

⁵² Por el contrario, Margaret Williams, “Being a Jew in Rome: Sabbath Fasting as an Expression of Romano-Jewish Identity”, en: John M.G. Barclay (ed.), *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire* (LSTS 45), T & T Clark, London – New York 2004, 8-18, aduce cómo diversos autores romanos de finales del siglo I hasta mediados del s. II d.C. conocen la tradición de que judíos romanos ayunan en sábado como una praxis local y rasgo distintivo de identidad, constatando que estos autores se sorprenden de que los judíos celebren un día tal especial para ellos mediante el ayuno. Según la opinión de Heather A. McKay, *Sabbath and Sinagogue. The Question if Sabbath Worship in Ancient Judaism*, E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1994, 91-131, esta confusión acerca del sábado y el ayuno en autores

judío, en el que estaba prohibido pasar sin comer hasta el mediodía⁵³. La única jornada fija de ayuno que se celebraba en sábado era el día de Yom Kippur. El resto de los días de ayuno, si coincidían con el sábado, eran pospuestos o adelantados un día. Por lo tanto, van de Sandt concluye que la comunidad de la *Didajé* había abandonado, al menos parcialmente, la observancia del sábado judío. Si ese es el caso, la instrucción en Did 7,4 pudiera reflejar una cierta ruptura de la comunidad de la *Didajé* de sus raíces judías.

Sin embargo, Aaron Milavec⁵⁴ considera que en circunstancias normales, la comunidad habría preferido que la comida que rompía el ayuno, fuera el ágape eucarístico. Si la eucaristía semanal se celebraba en el día del Señor (14,1), siguiendo el cálculo judío del final del sábado (8,1), entonces se podría esperar que el bautismo se realizara preferentemente el sábado por la noche, justo antes de la eucaristía semanal. Dicha disposición también tendría la ventaja de garantizar que la mayoría de los miembros de la comunidad pudiera participar en el rito bautismal tras la jornada laboral. Según este autor, las comunidades de la *Didajé* celebraban su eucaristía semanal en la noche del sábado. Es más plausible que la vinculación de bautismo – eucaristía tuviera lugar al final del día laboral, pues los bautismos al final de la tarde en un río o una piscina podían tener un aspecto refrescante tras el calor sofocante del día, además de que la asamblea, reunida para acoger al nuevo bautizado en su nueva “familia”, tenía el deseo de romper su ayuno y celebrar juntos la fiesta eucarística.

Si esas mismas prácticas aparecen en la iglesia de Roma a mediados del siglo II celebrándose al alba dominical⁵⁵, se debió según Aaron Milavec por

latinos pudo haber surgido a causa de los escritos de Josefo, especialmente del pasaje *Apión* 2,282-83. “This passage, whether by chance or on purpose, definitely links Sabbath, rest, fasting, the lighting of lamps and food rules-though, as far as we know, there was no requirement to fast on the Sabbath” (p. 96).

⁵³ ‘Está prohibido ayunar hasta la hora sexta del sábado’ en *p. Taan* 3,67a (= *p. Ned* 8, 40d). La misma ley es mencionada por Josefo en su *Vida* 54: “[Y un disturbio habría ocurrido inevitablemente], no hubiera llegado la sexta hora, en la cual es nuestra costumbre el sábado tomar nuestra comida del mediodía [interrumpida la reunión]”.

⁵⁴ Aaron Milavec, *The Didache* 238. “The first day of fasting would have been the semi-weekly fast on ‘the Sabbath preparation day’ (8:1) and the second day of fasting would have fallen on the Sabbath day itself” (p. 258).

⁵⁵ D.E. Aune, “Worship, Early Christian”, *ABD* VI 973-989, refiriéndose a los días de culto, considera que el momento de la reunión es ciertamente el domingo por la noche en lugar del sábado por la noche, aunque esta cuestión depende de si uno utiliza el modo judío

otros motivos externos, como pudo ser la imposición del toque de queda prohibiendo a todos los grupos reunirse después de la puesta del sol⁵⁶. Es difícil imaginar que el domingo por la mañana se convirtiera en la elección preferida y voluntaria de la comunidad para celebrar el bautismo en la hora más fría y oscura del día y que el aspecto festivo de las cenas comunitarias relajadas y ociosas tuviera que rendirse a favor de las eucaristías de “desayuno”. Durante el resto de las horas diurnas del domingo, los cristianos, como el resto de los habitantes del Imperio Romano, tenían que trabajar.

3.3. Motivación del ayuno

La gran dificultad de este texto (*Did* 7,4) acerca del ayuno prebautismal radica en que, si bien establece una regla sobre quién debe ayunar y durante cuánto tiempo, sin embargo no aduce ningún motivo para el mismo, ni ofrece indicios de cómo se percibió el propósito de esta praxis, ni teorías sobre el origen o sus beneficios⁵⁷. Esto hace pensar que la praxis del ayuno antes del bautismo no fue una creación de la *Didajé*, sino que simplemente está dando voz a una tradición ya practicada. Es posible que el período de ayuno de uno o dos días sirviera para producir en un converso gentil un sentido de separación del mundo pagano, ya que el ayuno implicaba el arrepentimiento y la remisión de los pecados, así como la ruptura de compartir los alimentos sacrificados a los ídolos (6,2), constituyendo el bautismo un rito de pasaje y el ayuno el elemento liminal de este rito⁵⁸. Esta praxis del ayuno pudo servir para intensificar el sentimiento de dolor por la ruptura con el mundo pasado.

Según algunos comentaristas, este ayuno dispondría al receptor para recibir una iluminación divina; sin embargo, eso no explicaría la necesidad

de computar el tiempo (de la puesta del sol a la puesta del sol) o el romano (del amanecer al amanecer). El momento de la reunión parece haber sido el domingo por la noche hasta principios del siglo II, cuando por varias razones el servicio principal de culto se trasladó desde el domingo por la noche al domingo por la mañana, antes del amanecer (p. 979).

⁵⁶ Aaron Milavec, *The Didache* 240.

⁵⁷ Cf. Schümmer, *Lent Practice* 174-178. De entre los diversos motivos se pueden mencionar el apoyo a la oración, expiación por los pecados, la expulsión de los demonios del cuerpo del candidato bautismal.

⁵⁸ Aaron Milavec, *Didache* 244. Para los tres estadios de un ritual de transformación de *estatus* en la *Didajé* (separación – liminalidad – agregación) cf. Richard S. Ascough, “An Analysis of the Baptismal Ritual of the Didache”, *Studia Liturgica* 24 (1994) 201-213.

de que el ministro ayune, ni sabemos si entendieron el bautismo en términos de iluminación. Más bien, si el bautismo era un momento decisivo tanto para el individuo como para la comunidad, el ayuno se consideró parte de la preparación para un evento religioso importante, de manera que todos los involucrados tenían que estar espiritualmente preparados. Como modelo e inspiración se podía aducir el ayuno de Moisés durante 40 días antes de recibir la Ley (Éx 34,28) o Daniel esperando una revelación (Dan 10,3). Es probable que, en el contexto de su propio ayuno prebautismal, entendieran de esta forma las tradiciones sobre el ayuno de Jesús antes de su ministerio público (Mc 1,13; Mt 4,2 y Lc 4,2)⁵⁹. También es posible que el ayuno previo al bautismo fuera penitencial, para el que existía un precedente en 1 Sam 7,6, por lo cual constituiría una purificación del candidato antes de entrar a formar parte de los elegidos de Cristo. Si se acepta la idea de que imaginaron un universo donde los beneficios espirituales podían transferirse de una persona a otra, entonces el ayuno de diversos miembros de la iglesia produciría un beneficio transferible al nuevo miembro para que el iniciado se alejara de sus pecados y accediera a Cristo.

Una explicación más elaborada, siguiendo el escenario que se acaba de proponer, relacionaría este ayuno con una conexión que hace la comunidad entre el bautismo y el exorcismo, que luego se convertiría en parte integrante de los ritos bautismales. Vööbus abordó esta posibilidad: Se creía, en base a evidencias posteriores, que el ayuno tenía un poder purificador y expiatorio. También se sostuvo que el ayuno podía aniquilar el poder de los demonios y fortalecer la eficacia de la oración del candidato. De esta forma se prepararía el candidato para la recepción del Espíritu Santo⁶⁰.

Si el ayuno fuera solo del candidato, entonces el ayuno como preparación espiritual pudiera proporcionar una explicación, pero la participación del ministro y de otros miembros de la comunidad indica que el ayuno es un acto colectivo de intercesión por el candidato. Todos los involucrados deben trabajar conjuntamente para lograr la expulsión de los espíritus del individuo. Si se sigue esta línea de argumentación, entonces nuevamente tenemos la noción de que el efecto del ayuno debe entenderse en términos de solida-

⁵⁹ Dado que el ayuno antes y después del bautismo implicaba arrepentimiento y remisión de los pecados previos, estas características podrían haber derivado de alguna forma del bautismo de Juan, y la *Didajé* mostraría un estadio en el desarrollo de este ritual, cf. Huub van de Sandt – David Flusser, *The Didache* 280.

⁶⁰ A. Vööbus, *Liturgical Traditions in the Didache*, Stonian Theological Society in Exile, Stockholm 1968, 20.

ridad espiritual de toda la comunidad: participar juntos en este acto colabora en la santidad de la iglesia. No solo el candidato debe enfrentarse al demonio, sino también el ministro que lleva a cabo el exorcismo y que, por tanto, necesita ser fortificado para la confrontación, y con ellos colaboran todos los demás miembros de la comunidad que han optado por ayunar.

En apoyo de la posibilidad de que entendieran el ayuno como parte de un ritual de exorcismo, solo tenemos una evidencia tentadora: Según Mc 9,29 existen demonios que “solo pueden ser expulsados mediante la oración y el ayuno”. Al igual que en la *Didajé*, existe la suposición de que para la salud espiritual del individuo se requiere la acción generosa y físicamente exigente de toda la comunidad.

Cuando Lucas relata la elección de Bernabé y Saulo por parte de la iglesia en Antioquía (Hch 13,2-3), el nombramiento de Pablo de *presbyteroi* en las iglesias donde él había predicado (Hch 14,23) tiene lugar después de un ritual preparatorio de oración y ayuno. Lc asume que los momentos significativos de la vida de cada comunidad se acompañan de un período especial de ayuno y oración, y que esta práctica se remonta a las comunidades más antiguas. Hch 9 apunta a un ayuno antes del bautismo por parte del que espera el bautismo, mientras que Hch 13 y 14 asumen un ayuno más general de la comunidad para prepararse para un evento eclesial central; juntos indican que el ayuno era una práctica importante en las comunidades de Lc, incluso si algunos de los detalles de su regulación eran diferentes a los encontrados en la comunidad de la *Didajé*. Además, dado que la *Didajé* es anterior, muestra que Lc tenía razón al suponer que la práctica era primitiva. En los tres casos, la acción del ayuno se presenta como parte integral de una liturgia compleja. Hch 9 ofrece una abstinencia de alimentos, que inicia con una visión y concluye con un ritual. Hch 13 asume que una vez que la elección de quienes debían enviarse se había hecho bajo la inspiración del Espíritu Santo, ahora era necesario proceder con el ritual apropiado que implicaba la secuencia de: (1) oración y ayuno; (2) imposición de manos; y (3) envío. En Hch 14, ‘oración y ayuno’ es una parte específica del ritual para designar *presbyteroi*. En la *Didajé* existe el período de oración y ayuno, seguido del bautismo. Sin embargo, estos documentos no ofrecen una justificación de por qué el ayuno formaba parte de estos ritos de paso.

El significado que las comunidades originarias otorgaron a este ayuno bautismal sigue siendo una cuestión de conjeturas⁶¹ y las explicaciones que

⁶¹ Aaron Milavec, *Didache* 253-255, propone seis posibles significados: a) ayuno como intensificación de la oración, b) como intensificación de la conversión: el ayuno y la oración

se proponen, constituyen una justificación *post factum* en lugar de una explicación del hecho: fue su práctica la que sobrevivió en las comunidades, no su significado. De tal forma que el ayuno pre-bautismal se convirtió en un elemento fijo en los últimos días del catecumenado. Se menciona en Justino (*Apol* 1.61); Tertuliano (*De bapt.* 20) e Hipólito (*Trad apost.* 20) comentan ese ayuno; y, más tarde aún, Agustín en varias ocasiones (por ejemplo, *De fide* 6,8 y *Epist* 54,10) analiza su importancia.

Las diferencias en la práctica del bautismo, un rito que era de gran importancia para la iglesia primitiva, podrían causar tensión entre las comunidades cristianas. A través de la regulación de estas prácticas, la *Didajé* pretende unificar la praxis de sus comunidades y, así, mejorar su cohesión. Además, varios elementos de la instrucción, como la fórmula trinitaria y el ayuno pre-bautismal, reflejan una cierta separación de la comunidad cristiana frente a otros grupos judíos. Esto hace que sea más importante remodelar la identidad cristiana del grupo.

4. Conclusión

La pluralidad de grupos cristianos en las primeras décadas muestra diversas actitudes hacia algunos rituales del judaísmo. Esto mismo se constata en la praxis del ayuno. Aunque no jugó un papel relevante en la predicación del Jesús histórico, ni en Pablo, ni en otros grupos de seguidores posteriores de Jesús, sin embargo otros círculos cristianos vinculados a sus raíces judías, asumieron y adaptaron la praxis del ayuno, e incluso la imponen como obligatoria. La *Didajé* es un caso llamativo pues otorga a este ritual un significado novedoso, lo que denota que esas comunidades fueron creativas a la hora de adoptar la herencia judía desde muy antiguo.

Si aceptamos la datación temprana de este opúsculo (década de los 70 d.C.), los textos analizados corroboran que los ritos constituyeron la primera expresión y la más compartida del grupo sin necesidad de un componente doctrinal. Este aparecerá con el tiempo para intentar justificar esos

pueden ayudar a enfrentarse a todos los retos que exige la conversión a una nueva forma de vida, c) como respuesta natural a un evento transcendental, d) ayuda ante la pérdida traumática de identidad debido a la situación liminal del converso en este rito iniciático, e) como sistema de purificación ante los alimentos sacrificados a los ídolos y f) como preparación para el ayuno bisemanal.

gestos, tal y como se constata en el mandato del ayuno bisemanal de la comunidad de la *Didajé* (8,1): prescribe los días de ayuno, pero no lo justifica desde el punto de vista teológico. Habrá que esperar décadas para que autores cristianos aduzcan una explicación o fundamenten teológicamente una praxis que ya se realizaba en esas comunidades.

Las acciones rituales contienen exigencias vitales. En el catecumenado que precedía al bautismo se enseñaba, siguiendo la tradición judía, los comportamientos del discípulo de Jesús. De entre los ritos más generalizados y fundamentales que encontramos en los grupos cristianos de los orígenes se halla el rito de iniciación o incorporación a la comunidad, que es el bautismo. La *Didajé* señala la preparación inmediata para este rito, mencionando expresamente el ayuno prebautismal del bautizando y del agente ritual, constituyendo así el testimonio más antiguo de esta exigencia. Aunque el opúsculo determina quién debe ayunar y la duración del mismo, sin embargo no explica el motivo del mismo, ni lo intenta justificar. Simplemente transmite una tradición ya practicada, aunque no unánimemente observada por los miembros de su grupo. Este ayuno pretendía ser un elemento liminal por el que el candidato rompía con su mundo gentil, al tiempo que considera esta praxis como un acto colectivo de intercesión por el candidato, por lo que el efecto del ayuno debe entenderse en términos de solidaridad espiritual de toda la comunidad. Esa misma solidaridad se manifiesta cuando se prescribe ayunar por los enemigos, pues los beneficios del ayuno pueden ser transferidos a otra persona.

Marco Aurelio Emperador y Justino Mártir: Entre la tristeza desencantada pagana y la alegría esperanzada cristiana

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ

Resumen: San Justino y Marco Aurelio son dos figuras de la cultura grecorromana, viven y desarrollan su actividad filosófica durante el siglo II y entienden la filosofía como una forma de vida. El cristianismo en esta época se entendió como una forma de vida, es decir, participaba de la misma concepción filosófica de las escuelas de la antigüedad ya que proponía una manera de vivir. San Justino es martirizado en el año 165 durante el reinado de Marco Aurelio, filósofo que se distinguió por un mensaje de paz y fraternidad universal. En nuestro estudio buscamos un diálogo entre el cristianismo y el estoicismo, pues esta escuela es la que más ha influido en el cristianismo primitivo. Tampoco podemos soslayar los desencuentros entre ambos, pues ninguna filosofía entiende lo específico del cristianismo, lo relacionado con la libertad, la gracia y la resurrección.

Palabras claves: San Justino, Marco Aurelio, estoicismo, cristianismo, filosofía como forma de vida, helenismo.

Abstract: Justin Martyr and Marcus Aurelius are two figures of Greco-Roman culture, live and develop their philosophical activity during the second century and understand philosophy as a way of life. Christianity at this time was understood also as a way of life, that is, it participated in the same philosophical conception of the schools of antiquity since it proposed a way of life. Saint Justin is martyred in the year 165 during the reign of Marco Aurelius, a philosopher who distinguished himself by a message of peace and universal brotherhood. In our study we seek a dialogue between

Christianity and Stoicism, as this school is the one that has most influenced early Christianity. Nor can we ignore the disagreements between the two, since no philosophy understands the specificity of Christianity, what is related to freedom, grace and resurrection

Keywords: Justin Martyr, Marcus Aurelius, Stoicism, Christianity, philosophy as way of life, Hellenism.

I. INTRODUCCIÓN

Marco Aurelio y Justino son dos grandes figuras de la civilización grecorromana del siglo II¹, los dos son filósofos, pero no pertenecen a la misma escuela, así Marco Aurelio es el último gran representante de la escuela estoica, y san Justino que recorrió varias escuelas, entre ellas la estoica, al final descubrió en el cristianismo la verdadera filosofía. Justino nos cuenta en *Diálogo con Trifón* su peregrinaje por las escuelas más importantes de la filosofía antigua, el paso por el estoicismo, por los peripatéticos, los pitagóricos y por la academia, escuela en la que se encuentra, y al final de su recorrido nos relata que, paseando junto al mar, se encontró con un anciano que le introdujo en la filosofía segura y provechosa, en el cristianismo.

Como veremos más adelante, el cristianismo se entendió como una forma de vida, es decir, participaba de la misma concepción filosófica de las escuelas de la antigüedad ya que en vez de centrarse en el discurso filosófico, ofertaba una manera de vivir y de comportarse.

El estudiar al alimón estos dos personajes, uno filósofo y emperador romano que se distinguió por su mensaje de paz y fraternidad universal y, el otro, un filósofo pagano que se convirtió al cristianismo, mártir en Roma hacia el año 165, ajusticiado por Junio Rústico² prefecto de Roma, amigo y confidente del emperador Marco Aurelio y lector de Epícteto, por el sim-

¹ CRÉPEY, Cyrille, “Marc Aurèle et Justin Martyr: Deux discours sur la raison,” en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 89 (2009), 53-56.

² HADOT, Pierre, *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, Alpha Decay, Barcelona 2013, 46-50. Junio Rústico no solamente es considerado maestro, sino amigo y director de conciencia. Prueba de esta admiración y reconocimiento es que le premiara con dos consulados. En las *Meditaciones* I, 7 describe todo lo que le debe a Rústico, entre otras cosas y seguramente la más importante, el conocimiento de las lecciones de Epícteto.

ple delito de confesar su fe cristiana, pensábamos que podríamos encontrar una cierta relación en sus planteamientos filosóficos.

Los dos filósofos escriben en griego y aunque su cultura sea grecolatina ambos están más influidos por la cultura latina. Así, Justino nació en la ciudad Flavia Neápolis que pertenecía a una provincia del Imperio Romano de Judea. Aunque Justino es de habla griega, su propio nombre y el de su padre son latinos. Justino estuvo un tiempo en Éfeso pero pasará la mayor parte de su vida en Roma donde el latín era la lengua vehicular y hemos de suponer que era el lenguaje que utilizaba en su escuela. Marco Aurelio también tiene origen latino y va a vivir y ser educado en Roma por maestros del latín, como Cornelio Frontón y Junio Rústico. Sabemos que dentro de la educación romana estaba el estudio de la literatura y gramática griega. Conservamos la correspondencia de varias cartas en latín con Cornelio Frontón. Además, muchos de los filósofos que escriben en Roma lo hacen en latín, como podemos ver en Séneca, Lucrecio, Cicerón, etc. No obstante, Marco Aurelio que escribe *Las Meditaciones*, en principio no para ser publicadas, sino que son reflexiones o diálogo consigo mismo, las escribirá en griego, de este modo el emperador-filósofo quiere hacernos ver que a pesar de su educación romana es fiel a la tradición de la filosofía griega utilizando el griego para su escrito filosófico, pues como emperador, en su correspondencia utilizaba el latín, al igual que en sus discursos ante el senado.

Marco Aurelio llegó al trono imperial en el año 161 y, seguramente Justino, que había hablado con nobles palabras al emperador Antonino Pío, contra la iniquidad de condenar a muerte a hombres que no habían cometido otro crimen que llevar el nombre de cristianos, es posible que concibiera las más halagüeñas esperanzas en el filósofo Marco Aurelio. Pues, tanto el emperador-filósofo como el apologista cristiano, sabían de memoria la famosa sentencia platónica de que la felicidad de los estados no se lograría hasta que gobernaran los filósofos o filosofaran los gobernantes, y los gobernados añade Justino. Por eso Justino vio la oportunidad de ampliar la 1ª Apología, queriendo hacer ver al emperador estoico que su doctrina preferida coincidía en ciertos aspectos con la cristiana. Pero todo fue en vano, no sabemos ni creemos que el emperador leyera la 2ª Apología, ni que influyera en el prefecto de Roma, Junio Rústico³.

³ RUIZ BUENO, Daniel, *Padres apostólicos y padres apologistas (S. II)*, BAC, Madrid 2009, 994-995.

Si bien es cierto que el emperador no dirigió el proceso contra Justino, siendo los dos filósofos enamorados de la moralidad, de la religión y hombres de paz, no es fácil entender que Justino acabara de esa manera. El talante compasivo⁴ que a veces presenta el emperador parece que no lo ejerció con los cristianos, pues durante su tiempo aumentaron las persecuciones, sobre todo al final de su reinado.

En el fondo, en nuestro estudio queremos buscar y ofrecer un diálogo entre el cristianismo y el estoicismo, pues esta última es la escuela helenística de filosofía que más influencia tuvo y que más pujanza tenía en tiempo de los orígenes del cristianismo y, por lo tanto, en el siglo II. Podemos decir que hay ciertos elementos comunes, o que a nivel moral hay aspectos de la filosofía estoica que tienen relación con el cristianismo o que el cristianismo pudiera haber estado influido por la filosofía griega, en concreto, por la estoica. Pues sabemos que el cristianismo aunque era originario de Palestina se extendió por el mundo helenístico y tuvo que utilizar el mismo lenguaje para comunicarse y buscar adeptos. El ambiente cultural en el que se transmitió el cristianismo estaba impregnado de la filosofía helenística, en concreto, la estoica, y, en ese sentido, hemos de reconocer que el estoicismo es la escuela que presenta una moral más cercana al cristianismo,

Pero, por otra parte, tampoco podemos soslayar los desencuentros y rivalidad entre estoicismo y cristianismo, pues ninguna escuela filosófica entiende lo específico del cristianismo, lo relacionado con la libertad, la gracia, la resurrección y el amor gratuito y desinteresado.

II. LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA

1. Las dos concepciones de filosofía

Hay dos concepciones diferentes de la filosofía, y esto se puede ver tanto en la antigua como en la moderna. Filósofos como Aristóteles y Hegel conciben la filosofía como un asunto del logos, una actividad que está interesada primeramente por dar cuenta racional del mundo y que no tiene

⁴ HADOT, Pierre, *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Alpha Decay, Barcelona 2009, 14 y 252. Marco Aurelio ponía un cuidado escrupuloso en hacer justicia, temía condenar a alguno por error. Defendiendo las fronteras romanas en alguna parte de los Balcanes se preguntó por la legitimidad de aquella guerra.

un impacto directo en las acciones del individuo. En cambio, Sócrates, los estoicos, Nietzsche y Foucault conciben la filosofía como un arte, una *techne*, en particular, relacionada con la transformación de la propia vida. Al respecto, Sellars⁵ no intenta devaluar la filosofía concebida como una empresa puramente teórica, sino que argumenta que la filosofía tiene y puede ser concebida como algo más amplio que lo puramente teórico⁶. En esta segunda concepción, las ideas se expresan primeramente como comportamiento, la comprensión no se desarrolla por su propia causa sino para transformar la propia vida, que haría de la biografía no algo secundario sino de una importancia central para la filosofía.

En esta segunda concepción filosófica, la comprensión racional es un componente necesario pero no es el elemento central o constitutivo. La filosofía se concibe como un arte o un modo de vida. La filosofía antigua se expresaba en acciones antes que en palabras o en discurso, de ahí que tuvieran una significación importante las anécdotas referidas a la vida del filósofo, es decir, las doctrinas filosóficas serán expresadas en su vida, en su comportamiento. Antes de estudiar las ideas del filósofo era necesario conocer su vida. Si la filosofía concebida como arte estaba relacionada con la transformación de la propia vida, no debe sorprender que la expresión más clara de la filosofía individual pueda muy bien ser un relato escrito de la vida del filósofo.

A partir de Sócrates la filosofía antigua se nos presenta como modo de vida, un arte de vivir y una manera de ser, y esta va a ser la tesis de la filosofía a lo largo de la época antigua. Esta concepción como arte de vivir, como forma de vida, no obedece a ninguna circunstancia política, a ninguna necesidad de evasión, como si se tratara de un espacio de libertad interior que vendría a compensar la falta de libertad política. Sócrates y sus discípulos entendían la filosofía como una forma de vida, de técnica propia de la vida interior⁷.

⁵ SELLARS, John, *The Art of Living. The Stoics on Nature and Function of Philosophy*, Bristol Classical Press, London & New York², 2009, 3-7 y 167-175.

⁶ SELLARS, *The Art of Living*, 108. A pesar del papel central del ejercicio práctico en la filosofía, concebida como un arte, esto no implica un rechazo o devaluación del discurso filosófico o teórico. Al contrario, el ejercicio filosófico debe comprenderse como un suplemento de esa teoría. La filosofía entendida como un arte comporta tanto la teoría como la práctica.

⁷ HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua* (=Biblioteca de ensayo 50), Siruela, Madrid 2006, 241. SELLARS, *The Art of Living*, 54. La concepción filosófica de Sócrates

Pierre Hadot reconoció que la filosofía antigua y las escuelas filosóficas de la antigüedad no polarizaban su reflexión en pensamientos teóricos, sino que tenían un sentido práctico, pues proponían a los que participaban en esas escuelas un modo de vida. En cierto sentido, podríamos decir que hubo siempre dos concepciones opuestas, una que ponía el acento en el discurso, y otra que lo ponía en la elección de vida. Los filósofos de las diferentes escuelas exponen una teoría, por lo que exponen de una determinada manera, algo que apunta más a formar que a informar. Lo más propio de la filosofía, no solamente de la antigua, es que nos presenta un modo de vida, una manera de actuar y de existir.

No se trata de oponer y de separar, por una parte, la filosofía como modo de vida, y por la otra, un discurso filosófico que sería en cierto modo ajeno a la filosofía. Muy al contrario, se trata de mostrar que el discurso filosófico forma parte del modo de vida. Pero, en cambio, hay que reconocer que la elección de vida del filósofo determina su discurso. Esto equivale a decir que no se pueden considerar los discursos filosóficos como realidades que existan en sí y por sí mismas, ni estudiar su estructura independientemente del filósofo que las desarrolló⁸. En aquel período histórico, un filósofo no era un personaje que escribía obras de filosofía, sino, sobre todo, alguien que llevaba una vida de filósofo⁹.

Para entender mejor la manera en que la filosofía antigua podía constituir una forma de vida será necesario apelar a esa distinción que proponían los estoicos entre el discurso acerca de la filosofía y la filosofía en sí misma. Al dividir el discurso filosófico en tres partes, la lógica, la física y la ética, querían decir que, cuando se enseña filosofía, se les explica a los alumnos la

tes como un arte en vez de un asunto simplemente de logos significa que las acciones de la persona y su modo de vida pueden ser una indicación de una filosofía más que cualquier escrito o discurso sobre el logos.

⁸ HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?* (=Obras de Filosofía), FCE, México 1998, 15. HADOT, *Ejercicios espirituales*, 302. El discurso filosófico no constituye un fin en sí mismo, sino que está al servicio de la vida filosófica. El aspecto fundamental de la filosofía no es este discurso, sino la vida, la acción. HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 175. Platónicos, estoicos, epicúreos atacaron a los filósofos que se satisfacen con bellos discursos y sutiles razonamientos silogísticos. De hecho, todos los filósofos, incluso los que orientan su discurso en función de la vida filosófica, corren el riesgo de imaginarse, por haber dicho una cosa y haberla dicho bien, que todo está resuelto. Sin embargo, queda todo por hacer.

⁹ HADOT, *La ciudadela interior*, 128. Epicteto, al igual que Sócrates, no escribió nada, pero se nos presenta como un modelo de vida, un filósofo en acción.

teoría de la lógica, la teoría de la física y la teoría de la moral. Pero, al mismo tiempo, decían que aquel discurso filosófico no era filosofía. La filosofía era el ejercicio efectivo, concreto, vivido, la práctica de la lógica, de la ética y de la física. La verdadera lógica no es la teoría pura de la lógica, sino la lógica vivida, el acto de pensar de una manera correcta. De ejercer el pensamiento de una manera correcta en la vida de cada día. Lo mismo es evidente para la ética. La verdadera ética no es la teoría de la ética, sino la ética vivida en la vida con los otros hombres. Y así ocurre con la física. La verdadera física no es la teoría de la física, sino la física vivida, es decir, una determinada actitud con respecto al cosmos. Esta física vivida consiste, en primer lugar, en ver las cosas tal y como son, no desde un punto de vista antropomórfico y egoísta, sino desde la perspectiva del cosmos y de la naturaleza¹⁰.

Este fenómeno resulta más sencillo de observar en las escuelas helenísticas y romanas de filosofía, pues parece claramente una forma de vivir, lo que no quiere decir que implique una actitud moral, sino que supone una manera de estar en el mundo, una manera que debe practicarse de continuo y que ha de transformar el conjunto de la existencia¹¹. Los estoicos, por ejemplo, lo proclaman de forma explícita: según ellos, la filosofía es “ejercicio”. La filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas, sino en un arte de vivir, en una actitud concreta, en un determinado estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia. La filosofía consiste en un método de progresión espiritual que exigía una conversión completa, una transformación radical de la forma de ser y de vivir. La filosofía constituía, pues, una forma de vida, y su tarea y práctica iba encaminada a alcanzar la sabiduría, aunque ya lo era en su objetivo, sabiduría en sí misma. Esta¹² no proporciona solo conocimiento, sino que nos hace ser mejores¹³.

¹⁰ HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 146-147. HADOT, *Ejercicios espirituales*, 238.

¹¹ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 236.

¹² HADOT, *Ejercicios espirituales*, 237. La sabiduría era una forma de vida que traía aparejada la serenidad de espíritu (*ataraxia*), la libertad interior (*autarkeia*) y la consciencia cósmica. En primer lugar, la filosofía se presentaba como una terapéutica destinada a curar la angustia.

¹³ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 25. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 170. Se aprende filosofía para volverse mejores y ser más mesurados. Aprender filosofía, aun leyendo y comentando los textos, es al mismo tiempo asimilar un modo de vida y practicarlo. HADOT, *Ejercicios espirituales*, 260. Para la Antigüedad la filosofía consistía, pues, en un modo de vida que exige del filósofo una transformación absoluta de consciencia y su constante compromiso personal. La religión oficial no tenía estas exigencias, y los cultos místéricos, por más que pudieran implicar la conversión, eran del todo ajenos a la disciplina racional y espiritual propia de la filosofía.

Cada escuela tiene su propio método terapéutico, pero todas entienden la terapia unida a una transformación profunda de la manera de ver y de ser del individuo¹⁴.

2. El concepto de ejercicios espirituales

Paul Rabbow en su libro titulado *Seelenführung* mostró que los famosos “ejercicios espirituales” de san Ignacio habían sido heredados del pensamiento antiguo por mediación de los monjes, que habían empleado la expresión “ejercicios espirituales” a propósito de su práctica. El método de meditación tal como se expone y se practica en el tratado ignaciano, hunde sus raíces en los ejercicios espirituales de la filosofía antigua. Además enlazaba la espiritualidad antigua y la espiritualidad cristiana, aunque se limita exclusivamente a los aspectos retóricos. Según Pierre Hadot, el sentido del libro de Rabbow fue señalar que el concepto “ejercicios espirituales” no era religioso, sino que tenía un origen filosófico¹⁵. Los antiguos consideraban que la misma práctica de la filosofía es un ejercicio espiritual.

De la misma manera que el cuerpo necesita un entrenamiento físico para su salud, el alma o el espíritu necesitan también unos ejercicios mentales para la salud del alma. Se puede definir el ejercicio espiritual como una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación en el individuo, para que la persona mejore interiormente, alcance la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, la paz y la libertad interior. Un ejemplo de ejercicio espiritual es la concentración en uno mismo, otro, la técnica para recordar las vidas anteriores, como practicaba Empédocles.

¹⁴ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 26. HADOT, *Ejercicios espirituales*, 254. Todas las escuelas se ocupan del objetivo fundamental de la filosofía, alcanzar la paz de espíritu. HADOT, *Ejercicios espirituales*, 50. Cualquier ejercicio espiritual supone pues, fundamentalmente, el regreso a sí mismo, con lo cual el yo se despoja de la alienación en el que lo habían sumido las preocupaciones, las pasiones y los deseos. HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 67. Todas las prácticas estaban destinadas a operar una transformación en el sujeto que las practicaba. De hecho, también el discurso del maestro de filosofía podía adoptar la forma de un ejercicio espiritual, en la medida en que el discípulo, escuchándolo, o participando en un diálogo, podía progresar espiritualmente, transformarse interiormente.

¹⁵ HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 145. HADOT, *Ejercicios espirituales*, 59. SELLARS, *The Art of Living*, 111-112. Hadot nos dice que para entender los ejercicios espirituales ignacianos hay que ir a la filosofía antigua, donde se habla de ejercicios del alma. Aunque reconoce también que no hay más que tres textos donde se utiliza esa expresión: Clemente de Alejandria, Musonio Rufo y Diógenes el Cínico.

Otro ejemplo, también muy antiguo, sería el de la preparación para afrontar las dificultades de la vida que será muy estimado entre los estoicos. Para poder soportar los golpes de la fortuna, la enfermedad, la pobreza y el exilio hay que prepararse por medio del pensamiento para su eventualidad. Soportamos mejor aquello que nos esperamos. Los epicúreos también evocan ejercicios espirituales: examen de conciencia, por ejemplo, o la confesión de las faltas, la meditación o la limitación de los deseos¹⁶.

Los ejercicios espirituales que se refieren a la actividad interior del pensamiento y de la voluntad eran frecuentes en la época helenística y romana. Tales ejercicios intelectuales de la filosofía eran harto conocidos y bastaba simplemente con hacer alguna referencia puesto que formaban parte de las enseñanzas orales tradicionales. Entre estos ejercicios están el estudio, el examen en profundidad, la lectura, la escritura, la meditación, la contemplación, la rememoración, la escucha, el diálogo con uno mismo o con los otros, la terapia de las pasiones, el cumplimiento de los deberes, la atención, el dominio de uno mismo y la indiferencia de las cosas indiferentes¹⁷, etc.

Paul Rabbow se centra especialmente en el aspecto ético, por eso define los “ejercicios espirituales” como “ejercicios morales”. Es cierto que hay una relación entre los ejercicios morales y los ejercicios espirituales cristianos. Pero no podemos hablar solamente de “ejercicio moral” para los ejercicios filosóficos de la Antigüedad, pues sería menospreciar la importancia y significado del fenómeno. Tales ejercicios aspiran a realizar la transformación de la visión del mundo y la metamorfosis del ser. Cuentan, por lo tanto, con un valor no solo moral, sino también existencial. No se trata en absoluto de un código de buena conducta, sino de una manera de ser en el sentido dinámico de la expresión. Según Hadot, la denominación ejercicios espirituales es la más adecuada, porque subraya que se trata de ejercicios que comprometen la totalidad del espíritu¹⁸.

¹⁶ HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 137-138. HADOT, *Ejercicios espirituales*, 31. Se comprende que una filosofía como la estoica, que exige vigilancia, energía y tensión, estuviera compuesta por ejercicios espirituales. Resulta más sorprendente constatar que el epicureísmo, considerado una filosofía tendente al placer, concede la misma importancia que el estoicismo a ciertas prácticas concretas que no son otra cosa sino ejercicios espirituales. Ello es así porque tanto para Epicuro como para los estoicos la filosofía consiste en una terapia.

¹⁷ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 27 y 29.

¹⁸ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 59-60.

La filosofía para los estoicos no es más que la práctica de los ejercicios espirituales que ayudan a entrenar al filósofo en el arte de vivir, y a traducir sus doctrinas en acciones que le conducen a transformar su vida en la de un sabio. Sin embargo los ejercicios no son suficientes, por eso el primar los ejercicios en la filosofía antigua, como ha dicho Hadot, parece que haya ido en detrimento del papel del *logos*. Martha Nussbaum ha criticado tanto a Hadot como a Foucault por exagerar los ejercicios o técnicas del yo en menoscabo de la razón, es decir, han oscurecido el papel esencial del argumento racional. Según ella, si no se da importancia al papel de la razón en la filosofía antigua, el modo filosófico de vida no se distinguirá de los modos de vida de la religión antigua. Es precisamente el argumento racional lo que distingue el modo de vida filosófico de la religión popular y la astrología. Hay que reconocer que las *techniques de soi* de Foucault no se pueden identificar con el ejercicio espiritual de Hadot¹⁹, pero para Foucault la filosofía antigua es una *techne* que comporta una *ascesis*.

Entiendo que este es un tema discutido por los especialistas y aquí simplemente quiero constatar el debate, pero creo que no se puede identificar totalmente la práctica de los ejercicios espirituales con la filosofía. Hemos de reconocer que los ejercicios son un segundo estadio, una parte esencial, pero que viene después de un primer estadio inicial dedicado a los principios filosóficos. Nussbaum nos presenta con claridad la relación entre los argumentos racionales y los ejercicios o técnicas filosóficas que también reconoce como vitales. La filosofía estoica debe comprenderse como un arte enraizado en los principios racionales que se expresan en el propio comportamiento después de un periodo de entrenamiento práctico. Tanto el *logos* como la *ascesis* son componentes necesarios de este arte relacionado con la transformación de la propia vida²⁰.

Un ejercicio de la filosofía antigua es la concentración en cada instante de la existencia, en tomar consciencia del infinito valor del momento presente siempre que uno se sitúe en una perspectiva cósmica. Mientras el hombre corriente ha perdido contacto con el mundo, dejando de percibirlo, considerándolo más bien como medio de satisfacer sus deseos, el sabio no cesa de tener el Todo siempre presente en su espíritu. Piensa y actúa según

¹⁹ SELLARS, *The Art of Living*, 116-117. NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994, 5 y 353-354.

²⁰ SELLARS, *The Art of Living*, 118.

una perspectiva universal. Conoce así un sentimiento de pertenencia a un Todo que desborda los límites de su individualidad. En la época antigua la consciencia cósmica se entendía de modo distinto al del conocimiento científico del Universo, como podía buscarlo, por ejemplo, la ciencia de los fenómenos astronómicos. El carácter del conocimiento científico era objetivo y matemático, mientras que la consciencia cósmica era resultado de un ejercicio espiritual, comprender la existencia individual integrada en la gran corriente del cosmos, en la perspectiva del Todo²¹.

Estoicos y epicúreos recomiendan, en efecto, vivir en el presente, sin dejarse perturbar por el pasado y sin inquietarse por un futuro incierto. Según ellos, el presente basta para ser feliz, puesto que es la única realidad que habitamos, la única realidad que depende de nosotros²². Estoicos y epicúreos están de acuerdo en reconocerle a cada instante un valor infinito: para ellos la sabiduría se muestra de modo tan completo y perfecto en cualquier instante como durante toda la eternidad, equivaliendo este mismo instante a una eternidad, en especial en lo que se refiere al sabio estoico, para quien cada momento contiene e implica la totalidad del cosmos. Por otro lado, no solo se puede sino que se debe ser feliz en todo momento. Se trata de una obligación imperiosa, pues el futuro es incierto y nos amenaza la muerte “mientras esperamos vivir, la vida va pasando” (Séneca, *Cartas a Lucilio*, I, 1)²³.

Platón dice que la filosofía es un ejercicio de la muerte. Con esta expresión quería desligar el alma del cuerpo, es decir, la práctica de la filoso-

²¹ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 246-247.

²² HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 240. Esta concentración en el presente es lo que realmente podemos hacer: ya no podemos cambiar nada del pasado, tampoco podemos actuar sobre lo que todavía no es. El presente es el único momento en que podemos actuar. La concentración en el presente es, así, una exigencia de la acción. HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 242. Cada momento presente nos ofrece la posibilidad de la felicidad: si nos situamos en la perspectiva estoica, nos da la ocasión de hacer nuestro deber, de vivir según la razón: en la perspectiva epicúrea, nos procura a cada instante el placer de existir. HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 244. Vivir en el único momento en que vivimos, es decir, en el presente; no vivir en el futuro, sino al contrario, como si no hubiera futuro, como si no viviéramos más que este día, este momento para vivir, y vivirlo así lo mejor posible, como si fuera el último día, el último momento de nuestra vida, en nuestra relación con nosotros mismos y con aquellos que nos rodean. HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 254. Vivir en el momento presente es vivir como si viéramos el mundo por primera vez. Esforzarse en ver el mundo como si lo viéramos por primera vez es desembarazarse de la visión convencional y rutinaria que tenemos de las cosas, es volver a encontrar una visión bruta, ingenua, de la realidad, es apercebirse entonces del esplendor del mundo, que habitualmente se nos escapa.

²³ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 240.

fía es un ejercicio espiritual que se centra en el alma, la vida del pensamiento, y por medio de este conocimiento filosófico nos vamos liberando del conocimiento sensible²⁴. De hecho, también los estoicos hablaron mucho del ejercicio de la muerte: la preparación para las dificultades de la vida, la *praemeditatio malorum*; los estoicos decían siempre: hay que pensar que la muerte es inminente; pero no era tanto prepararse para la muerte como descubrir la seriedad de la vida. Los epicúreos también hablaban de la muerte. Según Séneca, Epicuro decía “piensa en la muerte”; pero tampoco era como preparación para la muerte sino, por el contrario, exactamente como entre los estoicos, para tomar conciencia del valor del instante presente²⁵. Es el famoso *carpe diem* de Horacio: toma el hoy, sin pensar en mañana²⁶.

Otro ejercicio que tuvo lugar en la filosofía antigua consistía en la escritura como arte que ayudaba a la asimilación de los pensamientos y a la transformación de la propia vida. Podemos considerar dos tipos de textos o escritos. El primer tipo, aparece ejemplificado en el *Manual* de Epícteto, es un texto institucional que sirve de guía para adiestrar al estudiante de filosofía quien ha completado ya la educación preliminar en la teoría filosófica. El segundo ejemplo son las *Meditaciones* de Marco Aurelio, un texto de notas, producido por un estudiante, que consta de ejercicios escritos que reflexionan sobre diversos temas filosóficos. El mismo arte de escribir puede verse como una parte vital del proceso de la asimilación filosófica de los principios y la habituación del propio carácter a las doctrinas filosóficas²⁷.

Todo ejercicio espiritual tiene un carácter dialógico. El diálogo consiste en un recorrido por el pensamiento cuyo camino se traza en virtud del acuerdo, constantemente mantenido, entre alguien que interroga y alguien que responde. La dimensión del interlocutor es capital, pues impide que el

²⁴ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 40. Para comprender bien este ejercicio espiritual platónico de la separación del alma del cuerpo, es necesario no separarlo de la muerte de Sócrates. Este ejercicio espiritual se entiende como esfuerzo para liberarse del punto de vista parcial y pasional, ligado al cuerpo y a los sentidos, y para elevarse hasta el punto de vista universal y normativo del pensamiento, para someterse a las exigencias del Logos.

²⁵ HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 162. Los epicúreos tienen también la idea, común a los estoicos, de que hay que vivir cada día como si se nos hubiera acabado la vida; es decir, con la satisfacción de decirse por la noche: “he vivido”. Se trata siempre de una toma de conciencia del valor de la existencia.

²⁶ HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 161.

²⁷ SELLARS, *The Art of Living*, 127 y 165.

diálogo se convierta en una exposición teórica y dogmática. En la Antigüedad, la filosofía es, pues, esencialmente diálogo²⁸, se trata más de una relación viva entre personas que de una relación abstracta con ideas. La intención de la filosofía de Platón no consiste en construir un sistema teórico de la realidad y en “informar” luego a sus lectores, escribiendo una serie de diálogos, sino que estriba en “formar”, es decir, en transformar a los individuos, por medio de los ejemplos del diálogo. Esto sucede en cualquier ejercicio espiritual, es necesario obligarse a cambiar de punto de vista, de actitud y, por lo tanto, dialogar con uno mismo supone, al mismo tiempo, luchar consigo mismo. Esto queda reflejado también en las *Meditaciones* de Marco Aurelio que se pueden considerar como un diálogo con uno mismo, que son diálogos que buscan precisamente cambiar, transformar o modificar el propio punto de vista, la actitud, el discurso interior²⁹.

La verdadera filosofía es, en la Antigüedad, práctica de ejercicios espirituales. Las teorías filosóficas están puestas al servicio de la ejercitación espiritual, como sería el caso del estoicismo y del epicureísmo. No es posible entender las teorías filosóficas de la Antigüedad sin tener en cuenta esta perspectiva concreta que nos señala su verdadero significado. En el fondo, por más que cualquier escrito no sea sino mero monólogo, la obra filosófica presupone siempre implícitamente un diálogo en la que la dimensión del eventual interlocutor está siempre presente. Tal cosa explicaría esas incoherencias y contradicciones³⁰ que los historiadores modernos descubren, con sorpresa, en las obras de los filósofos antiguos³¹.

Frente a la idea de que la filosofía antigua es una evasión y un repliegue sobre uno mismo, ya sea hablando de los platónicos y el mundo de la ideas, o de los epicúreos y el desprecio de la política, o de los estoicos y su sumisión al destino; hemos de reconocer que la filosofía antigua tiene siempre una tendencia a la apertura y la relación con los demás, ya sea en las co-

²⁸ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 35. El diálogo socrático aparece, pues, como un ejercicio espiritual practicado en común y que invita al ejercicio espiritual interior, es decir, al examen de conciencia, a dirigir la atención sobre uno mismo, en pocas palabras, a ese célebre “conócete a ti mismo”.

²⁹ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 36-37.

³⁰ HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 99 y 141. Hadot pensaba que aquellas aparentes incoherencias se explicaban por el hecho de que los filósofos antiguos no buscaban ante todo presentar una teoría sistemática de la realidad, sino enseñar a sus discípulos un método para orientarse tanto en el pensamiento como en la vida.

³¹ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 52-53.

comunidades pitagóricas, el amor platónico, la amistad epicúrea o la guía espiritual estoica. La filosofía antigua implica un esfuerzo conjunto y supone un apoyo, una ayuda espiritual, una búsqueda de la comunidad. Y todos los filósofos, ni siquiera los epicúreos renunciaron a ejercer su influencia sobre la ciudad; a transformar la sociedad y a servir a los ciudadanos. Dicho de otro modo, la vida filosófica comporta un compromiso con la sociedad³².

III. EL CRISTIANISMO COMO FORMA DE VIDA

El cristianismo, en los orígenes, tal como se presenta a través de la palabra de Jesús, anuncia el advenimiento del reino de Dios, un mensaje ajeno a la mentalidad griega y a la filosofía, que se inscribe dentro del pensamiento del judaísmo. Por eso, al comienzo, el cristianismo no fue reconocido como un movimiento independiente del judaísmo del que surgió. Si bien la influencia de la cultura griega en esta época alcanzaba al mismo judaísmo, como se puede ver en la obra de Filón de Alejandría (25 a. C. – 50 d. C.), los cristianos helenistas y Pablo transformaron esta comunidad en un cuerpo de extensión universal. Es una llamada a todos los hombres y mujeres, de todas razas y condiciones a la salvación.

El prólogo del *Evangelio de Juan* (90 d. C.) presentaba a Jesús como el Logos eterno y el Hijo de Dios, y permitía entender el cristianismo como filosofía. Poco después, en el siglo II d. C., los Padres apologistas se esforzaron en mostrar el cristianismo como una religión nueva –no simplemente una secta judía– y de una forma comprensible para el mundo grecorromano; por ello utilizaron la noción de Logos para definir el cristianismo como filosofía.

Al igual que el discurso de la filosofía antigua, con respecto al modo de vida filosófico, el discurso filosófico cristiano es un medio para llevar a cabo el modo de vida cristiano. El cristianismo se presentará, pues, al mismo tiempo, como discurso y modo de vida. En la época del origen del cristianismo, en los siglos I y II, el discurso filosófico, de manera preponderante, había adquirido en cada escuela la forma de una exégesis de los textos de sus fundadores. El discurso de la filosofía cristiana será, a su vez, muy exegético, y las escuelas de exégesis sobre el Antiguo y Nuevo Testamento, como las que se abrieron en Alejandría por el maestro de Clemente de Alejandría o el propio Orígenes, ofrecerán un tipo de enseñanza análogo al de

³² HADOT, *Ejercicios espirituales*, 248.

las escuelas filosóficas de aquel tiempo. Lo mismo que los platónicos proponían la lectura de los diálogos de Platón, los cristianos propondrán la lectura y meditación de textos de la Biblia. Mas si algunos cristianos pueden presentar el cristianismo como una filosofía, no se debe tanto a que proponga una exégesis y una teología análogas a la exégesis y a la teología paganas, sino porque es un estilo de vida, y la filosofía antigua era, en sí misma, un estilo de vida y un modo de ser³³.

Desde el siglo II d. C., los escritores cristianos, a quienes se llama apologetas porque se esforzaron en presentar el cristianismo de una forma comprensible para el mundo grecorromano, utilizaron la noción de Logos para definir el cristianismo como la filosofía. No consideran el cristianismo como una filosofía entre otras, sino como la única filosofía. Hasta ahora, dicen, los filósofos griegos no dispusieron más que de parcelas del Logos, es decir, de los elementos del Discurso verdadero, sin embargo los cristianos están en posesión del Logos, a saber, del Discurso verdadero y de la Razón perfecta encarnada en Jesucristo. Si filosofar es vivir conforme a la Razón, los cristianos son filósofos, pues viven conforme al Logos divino³⁴. Esta transformación del cristianismo en filosofía se acentuará más en Alejandría, en el siglo III, con Clemente de Alejandría, para quien el cristianismo es la revelación completa del Logos, la verdadera filosofía³⁵.

Con la aparición del cristianismo el antiguo concepto de *philosophia* entra en crisis. Hacia finales de la Antigüedad, el cristianismo comienza a presentarse como una *philosophia*³⁶, es decir, como una forma de vivir con-

³³ HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 259-260. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 268. El cristianismo es indiscutiblemente un modo de vida. No plantea, pues, ningún problema el que haya sido presentado en calidad de filosofía. Pero, al hacerlo, adoptó ciertos valores y ciertas prácticas propios de la filosofía antigua.

³⁴ JUSTINO, *IApol.* 46, 2-4. Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el Logos del que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Logos son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y sus semejantes, etc., mas los que han vivido y siguen viviendo conforme al logos son cristianos.

³⁵ HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 258-259. HADOT, *Ejercicios espirituales*, 61-62. El cristianismo fue presentado, por una parte de la tradición cristiana, como una filosofía. Esta asimilación comenzó con los escritores cristianos del siglo II a los que se conoce como apologetas y, en especial, Justino.

³⁶ HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 260. Tanto en la Antigüedad como en la Edad Media monástica, *philosophia* significa no una teoría o una manera de conocer, sino una sabiduría vivida, una manera de vivir conforme a la razón, es decir, según el Logos. La filosofía cristiana consiste, precisamente, en vivir conforme al Logos, es decir de acuerdo con la razón.

forme a la razón y que por otra parte integrará, sobre todo en la vida monacal, numerosos ejercicios espirituales propios de la filosofía antigua. Durante la Edad Media asistiremos a la absoluta separación de tales ejercicios espirituales (que en adelante pasarán a formar parte de la espiritualidad cristiana) de la filosofía, que se convierte en simple herramienta teórica al servicio de la teología (*ancilla theologiae*). En la Edad Media, si dejamos aparte el uso monacal del término *philosophia*, la filosofía se convertirá, pues, en una actividad de carácter puramente teórico y abstracto, dejando de considerarse una forma de vida. De la filosofía antigua solo se conservarán sus procedimientos pedagógicos y sus técnicas de enseñanza. Ya no se trata, como en la Antigüedad, de educar a hombres, sino a profesores que a su vez educarán a alumnos para que lleguen a ser maestros de filosofía. Semejante orden de cosas solo podía favorecer una tendencia, denunciada ya por los antiguos, la de refugiarse en el confortable universo de los conceptos y discursos, del tecnicismo, lo que supone una degradación del espíritu filosófico³⁷.

Entre los Padres de la Iglesia del siglo IV, los que se sitúan en la tradición de Clemente de Alejandría y de Orígenes, por ejemplo Basilio de Cesárea, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niceno, Evagrio Póntico, en cierto sentido Atanasio de Alejandría, y monjes más tardíos como Doroteo de Gaza, quien escribe el siglo VI, no dejaron de interpretar como “filosofía cristiana” el fenómeno del monaquismo que se desarrolla a partir de principios del siglo IV en Egipto y en Siria. Es entonces cuando algunos cristianos empiezan a desear alcanzar la perfección cristiana por medio de una práctica heroica de los consejos evangélicos y de la imitación de la vida de Cristo, retirándose a los desiertos y llevando una vida dedicada por completo a una ascesis rigurosa y a la meditación³⁸. Más adelante, la “filosofía”

³⁷ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 311. HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 173. En la Edad Media se heredaron, por una parte, los ejercicios espirituales cristianizados, que entraron en la práctica monástica e incluso, en parte, en la práctica de los laicos, es decir, el examen de conciencia, la meditación sobre la muerte, los ejercicios de imaginación para pensar en el infierno, etc. Y, por otra parte, se heredó aquella filosofía que se había vuelto sierva de la teología. En la escolástica de las universidades de la Edad Media, la ciencia suprema era la teología, una teología cristiana, que utilizaba conceptos filosóficos como instrumentos.

³⁸ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 68. Al igual que la meditación filosófica, la cristiana podrá por su parte desarrollarse plenamente recurriendo a los recursos de la retórica, la oratoria y de la imaginación. Esta meditación debe realizarse constantemente, pues, conservando en nuestra memoria los dichos de los ancianos y meditándolos sin cesar, nos ayudará cuando tengamos la ocasión a ponerlos en práctica.

señalará el modo de vida monástico como perfección de la vida cristiana, pero esta “filosofía” seguirá muy vinculada con categorías profanas, tales como la paz del alma, la ausencia de pasiones y la “vida conforme a la naturaleza y a la razón.” Al igual que la filosofía profana, la vida monástica se presentará entonces como la práctica de ejercicios espirituales³⁹, de los cuales algunos serán específicamente cristianos, pero muchos habrán sido heredados de la filosofía profana⁴⁰. El monacato, que aparece como la realización de la perfección cristiana, será presentado como una filosofía.

Entre estos ejercicios encontramos la atención y concentración en uno mismo, es decir, despertar en nosotros los principios racionales de pensamiento y de acción que Dios depositó en nuestra alma para velar por nuestro espíritu y por nuestra alma. Se habla también del examen de nuestra conciencia, el conocernos a nosotros mismos. Se aconseja además que el valor terapéutico del examen de conciencia se exteriorice por medio de la escritura. La atención a nosotros mismos y la vigilancia implican ejercicios del pensamiento: meditar, recordar, tener “a mano” los principios de acción, resumidos tanto como sea posible, en cortas sentencias. Y al igual que en la filosofía profana, la meditación de los ejemplos y de las sentencias habrá de ser constante. Algunos recomiendan meditar sin cesar. La atención a uno mismo se traduce por un dominio, un control de sí mismo que no puede obtenerse sin la perseverancia en las prácticas ascéticas, destinadas a lograr el triunfo de la razón sobre las pasiones⁴¹.

Al hablar de la asimilación entre cristianismo y filosofía no queremos negar la originalidad del cristianismo, sino reconocer que una corriente cristiana, relacionada con la tradición apologética y con Orígenes, asumió en el cristianismo la práctica de los ejercicios espirituales de la filosofía antigua. Junto a estos ejercicios se introdujo al mismo tiempo en el cristianismo, cierto estilo de vida, cierta actitud espiritual, cierta tonalidad espiritual de la que carecía originalmente. El hecho resulta de lo más significativo: de-

³⁹ HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 68. Los ejercicios espirituales cristianos aparecieron en el cristianismo a causa de la voluntad de este (a partir del siglo II) de presentarse como una filosofía a partir del modelo de la filosofía griega, es decir, como un modo de vida que comporta ejercicios espirituales tomados de la filosofía griega. Las religiones griegas y romanas, que eran sobre todo fenómenos sociales, ignoraban totalmente la noción de ejercicios espirituales.

⁴⁰ HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 262-263.

⁴¹ HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 263-265. HADOT, *Ejercicios espirituales*, 70. La *prosoche* supone el dominio de uno mismo, es decir, el triunfo de la razón sobre las pasiones.

muestra que si bien el cristianismo podía considerarse una filosofía era, precisamente, porque la filosofía era ya antes que nada y, por sí misma, una manera de ser, y un estilo de vida⁴².

Se puede constatar la continuidad de ciertos ejercicios espirituales filosóficos en el cristianismo y en el monacato, aunque podemos comprobar el tono particular introducido por el cristianismo. Pero no cabe exagerar el alcance de tal fenómeno. Primeramente, como hemos señalado, porque solo se manifiesta en un entorno bastante reducido, el de los escritores cristianos que han recibido una educación filosófica. Incluso en ellos, la síntesis final es en esencia cristiana. En primer lugar, y, lo menos importante, hay que considerar que tales escritores intentan en mayor medida cristianizar estas aportaciones. El examen de conciencia es a menudo justificado por la 1ª Corintios (13,5): “Examinaos a vosotros mismos”; la meditación sobre la muerte es aconsejada apelando a 1ª Corintios 15, 31: “Cada día estoy en trance de muerte”. Con todo, sería un error pensar que estas referencias bastan para cristianizar tales ejercicios. En realidad, si los escritores cristianos prestaron atención a esos textos bíblicos es precisamente porque conocían a la perfección los ejercicios espirituales de la meditación sobre la muerte⁴³ y el examen de conciencia⁴⁴. Por sí solos, los textos escriturarios no habrían podido procurarles algún método para practicar estos ejercicios. Y, a menudo, tales textos de las sagradas escrituras no estaban sino muy lejanamente relacionados con el ejercicio espiritual en cuestión⁴⁵.

Si la espiritualidad cristiana tomó de la filosofía antigua algunos ejercicios espirituales, estos encuentran su lugar en un conjunto más amplio de prácticas específicamente cristianas. Toda la vida monástica siempre supone el socorro de la gracia de Dios, y también una disposición fundamental de

⁴² Hadot, *Ejercicios espirituales*, 63.

⁴³ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 73-74. El ejercicio filosófico por excelencia, en la tradición de la filosofía, es ejercitación para la muerte, es decir, el conocimiento perfecto supone hasta cierto punto una muerte que separa al alma del cuerpo, dedicándose a la contemplación de las realidades eternas. El concepto platónico de separación del alma del cuerpo será utilizado por escritores cristianos.

⁴⁴ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 69. La tradición filosófica del examen de conciencia es recomendado por los pitagóricos, epicúreos y estoicos, y otros muchos. En la tradición cristiana surge esta práctica con Orígenes, y es recomendada por Juan Crisóstomo, y, sobre todo, por Doroteo de Gaza: “Además de nuestro examen cotidiano debemos examinarnos cada año, cada mes, cada semana, y preguntarnos: ¿Adónde me ha conducido esa pasión que me ha atormentado toda la semana?”

⁴⁵ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 74-75.

humildad, que se manifiesta a menudo en actitudes corporales que marcan la sumisión y la culpabilidad, como la postración ante los demás monjes. El renunciamiento a la propia voluntad se realiza mediante una absoluta obediencia a las órdenes del superior. Lo cual viene a transformar por completo la práctica filosófica de la dirección espiritual. El ejercicio de meditación sobre la muerte se vincula con el recuerdo de la muerte de Cristo, la ascesis se comprende como una participación en su pasión⁴⁶.

Tenemos que reconocer que bajo la influencia de la filosofía antigua, algunos valores secundarios en el cristianismo, se colocan en primer plano. La idea evangélica de la irrupción del reino de Dios fue sustituida por el ideal filosófico de una unión con Dios, de una deificación, lograda por medio de la ascesis y de la contemplación. A veces, la vida cristiana da demasiada importancia al alma y se transforma en una vida conforme a la razón, análoga a la de los filósofos profanos, y hasta, aún más específicamente, en una vida conforme al espíritu, similar a la de los platónicos: se tratará entonces de huir del cuerpo para orientarse hacia una realidad ininteligible y trascendente, y, si es posible, alcanzarla por medio de una experiencia mística. En todo caso, la atención a uno, la búsqueda de la impasibilidad, de la paz del alma⁴⁷, de la ausencia de preocupaciones, y, sobre todo, la huida del cuerpo, se consolidaron como los objetivos primordiales de la vida espiritual⁴⁸.

El retroceso y el olvido de la filosofía como forma de vida se deben al triunfo del cristianismo. Desde el final de la Antigüedad, frente a las filosofías paganas, la teología cristiana revelada reemplazó a la filosofía y absorbió a la vez su discurso filosófico y la vida filosófica antigua. Los conceptos estudiados a lo largo de la Antigüedad, especialmente por los comentaristas aristotélicos y neoplatónicos del final de la Antigüedad, fueron utilizados para resolver los problemas teológicos y filosóficos planteados por los dogmas cristianos. Y, de hecho, la teología cristiana se volvió

⁴⁶ HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 269. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 224. La diferencia entre los ejercicios espirituales cristianos y los ejercicios espirituales filosóficos estriba, justamente, en que en los primeros se introduce la persona de Cristo, la imitación de Cristo.

⁴⁷ HADOT, *Ejercicios espirituales*, 73. La *apatheia* juega un papel fundamental en la espiritualidad monacal. El valor que reviste está estrechamente ligado a la paz del alma, a la ausencia de preocupaciones. Esto se convertirá en el valor central de la tradición filosófica.

⁴⁸ HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 272-273.

ascética y mística retomando, cristianizándolos, los ejercicios espirituales y algunos temas místicos de la filosofía⁴⁹.

IV. JUSTINO FILÓSOFO Y CRISTIANO

1. La filosofía como forma de vida

Justino nació en Flavia Neapolis, Palestina hacia el año 100. El era samaritano (*Dial.* 120,6) y a juzgar por su nombre y el de su padre, Prisco, de origen romano, es decir, por educación y formación era pagano (*Dial.* 28,2). Justino proviene del mundo pagano de habla griega dominado por el imperio romano. Justino no nació cristiano sino que antes de convertirse al cristianismo recorrió un itinerario intelectual pasando por varias escuelas filosóficas de la época, según nos cuenta en el *Diálogo con Trifón*. Como cristiano vivió en Éfeso y allí es conocido como un defensor de la fe en una disputa con el judío Trifón. Hacia el año 150 Justino se trasladó a Roma, donde no solamente siguió defendiendo el cristianismo en las disputas públicas y con sus escritos, sino que fundó una escuela⁵⁰ para la enseñanza cristiana. Contrariamente a los oradores u otras escuelas, no cobraba por la enseñanza (*Dial.* 58,1 y 82,4). Debido a una disputa con el filósofo cínico Crescende, según leemos en la *2Apol.*, fue arrestado y encarcelado juntamente con seis discípulos (una mujer y cinco hombres) de su escuela. Fue juzgado por Q. Junio Rústico, uno de los maestros más influyentes de Marco Aurelio. Después de oír que era cristiano y que no estaba dispuesto a sacrificar a los dioses ni obedecer el edicto del emperador, Rústico le mandó ejecutar en torno al año 165.

⁴⁹ HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 172-173.

⁵⁰ ULRICH, Jörg, "What Do We Know about Justin's "School" in Rome?," en *ZAC* (2012), 62-74. Ulrich defiende que desde los escritos de Justino podemos hablar de la escuela en Roma, pues tanto las *Apologías* como el *Diálogo con Trifón* tienen un sentido didáctico y hacen referencia a la enseñanza. No obstante, no podemos decir mucho más de esta escuela, ya que no tenemos datos relevantes. GEORGES, Tobias, "Justin's School in Rome – Reflections on Early Christian "Schools," en *ZAC* 16 (2012), 76-77. En los escritos de Justino no hay referencia a que tuviera una escuela, pero en el *Acta del Martirio de San Justino y compañeros* en el interrogatorio de Rústico hay referencias a dicha escuela. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, 993. La escuela romana de Justino es la primera de las que se oye hablar en el siglo II. La paz de que goza la Iglesia en los últimos años del imperio de Adriano y durante todo el de Antonino Pío hizo posible la existencia de esta escuela cristiana.

El *Diálogo con Trifón* comienza por el saludo de Trifón a Justino que está paseando bajo los pórticos del gimnasio de Éfeso: “Salud filósofo”. Trifón reconoce a Justino como filósofo por el vestido que lleva, el *tribon*, una capa áspera que visten los filósofos. Justino hace un gran elogio de la filosofía: “La filosofía, efectivamente, es en realidad el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios, hacia quien nos conduce y recomienda. Y santos, a la verdad, son aquellos a los que a la filosofía consagran su inteligencia” (*Dial.* 2, 1). Justino considera que la filosofía es una posesión honorable y valiosa cuyo fin es conducirnos al conocimiento de Dios. Justino guardó siempre íntima simpatía por la filosofía y, antes de su conversión al cristianismo, pensaba que era la obra más grande que un hombre puede realizar. “De ahí que sea preciso que todos los hombres se den a la filosofía y esta tengan por la más grande y más honrosa obra, dejando todo lo demás en segundo y tercer lugar” (*Dial.* 3,3). Llegando a la convicción de que la fe cristiana es “la única filosofía segura y provechosa”: “De este modo, pues, y por estos motivos soy filósofo” (*Dial.* 8. 2). El cristianismo es la única filosofía que contiene la verdad completa, que es Cristo (*2Apol.* 10, 1-3). Justino es reconocido como filósofo por su atuendo. Sin embargo, tras su paso por las diversas escuelas (estoica, peripatética, pitagórica y platónica) se convierte al cristianismo que es la filosofía verdadera. Justino a lo largo de su vida ha intentado buscar la verdad en las diversas doctrinas y escuelas filosóficas, pero al final dio su asentimiento a las verdades cristianas⁵¹.

Seguramente este relato de Justino tenga un carácter más literario y retórico que histórico, esta es una cuestión debatida entre los investigadores, aunque pueda tener su base histórica. Justino conocía las escuelas filosóficas de la época, y el no mencionar a la epicúrea y cínica se puede explicar porque eran criticadas en la antigüedad por la falta de interés por los dioses y la teología. En cambio, el relato de Justino en su peregrinar por las escuelas busca precisamente aquella filosofía que más le acerque a Dios y a la teología. Nos dice que abandonó la escuela estoica (*Dial.* 2.3) pues nada adelantaba en el conocimiento de Dios. Dejó también a los peripatéticos y pitagóricos y recayó en la escuela platónica y allí estaba realmente a gusto,

⁵¹ MINNS, Denis and PARVIS, Paul, *Justin, Philosopher and Martyr. Apologies*, Oxford University Press, Oxford 2009, 59. ULRICH, “What Do We Know,” 66. Para Justino y para todos los filósofos de su tiempo, el estatus de filósofo se asocia con la búsqueda de la verdad, reflejado en las teorías y doctrinas, y esta búsqueda sucede en el diálogo entre el que sabe (el maestro) y el que desea saber (el discípulo).

pues no dice nada negativo sobre el maestro platónico, progresando en la metafísica y teología y, sobre todo, porque la meta de la filosofía platónica era la contemplación de Dios (*Dial.* 2.6). Justino no abandonó la filosofía al hacerse cristiano, según Justino, el cristianismo es la filosofía que conduce a la gente hasta Dios. Como hemos visto, Justino era un miembro devoto de la escuela platónica (platonismo medio) antes de convertirse al cristianismo. Pero, incluso después de esta conversión, permaneció como platónico, es decir, la nueva identidad de Justino cristiano permaneció integrada con su identidad de filósofo platónico⁵². No es fácil explicar por qué se convirtió al cristianismo, y aunque una de las razones que después señalaremos fue el comportamiento ejemplar de los cristianos al enfrentarse a la muerte, también hay otras consideraciones filosóficas, es decir, el cristianismo explicaba mejor que el platonismo la naturaleza de Dios y la relación de Dios con los seres humanos, en concreto, la providencia divina y la recompensa o castigo después de la muerte⁵³.

Justino pertenece a la escuela platónica de filosofía, al platonismo medio⁵⁴ predominante de su época, con un corte más místico, que va a ir preparando el camino o que desembocará en el siglo III en el neoplatonismo.

Justino en su itinerario filosófico que le va a conducir al cristianismo, relata el encuentro con un anciano⁵⁵ que después de criticarle los puntos débiles del platonismo, filosofía a la que pertenece, le introduce en el cristianismo. Le relata la existencia de los profetas, hombres más antiguos que

⁵² GEMEINHARDT, Peter, "In Search of Christian *Paideia* Education and Conversion in Early Christian Biography," en *ZAC* 16 (2012), 92. Pero convertirse al cristianismo no significa descuidar el saber filosófico. Al contrario, Justino es un filósofo cristiano que no solamente conoce la enseñanza cristiana sino que tiene conocimiento del cosmos, de Dios, de la creación y de la historia.

⁵³ THORSTEINSSON, R. M., "By Philosophy Alone. Reassessing Justin's Christianity and his Turn from Platonism," en *Early Christianity* 3 (2012), 515-517.

⁵⁴ GARCÍA BAZÁN, Francisco, "Justino, el primer filósofo católico," en *Teología y Vida* 52 (2011), 33. Justino como filósofo profesional de origen medio platónico entiende la filosofía primariamente como búsqueda o *amor a la verdad* y como filósofo cristiano ha tenido la oportunidad de descubrir la plenitud de la investigación, o sea, se adhiere a la Verdad misma encarnada, al Logos universal y único, Jesucristo.

⁵⁵ HOFER, Andrew, "The Old Man as Christ in Justin's 'Dialogue with Trypho'," en *Vigiliae Christianae* 57(2003), 5. Según Hofer, para Justino la figura del anciano representa a Cristo. El autor encuentra grandes paralelos entre este relato y el encuentro lucano de Jesús resucitado con los discípulos de Emaus.

todos los tenidos por filósofos, y estos son los verdaderos filósofos pues son los que vieron y anunciaron la verdad a los hombres (*Dial.* 7.1). El cristianismo es una enseñanza más antigua que la filosofía y además basada en el espíritu divino. Los profetas, imbuidos del Espíritu Santo, dijeron lo que vieron y oyeron. “No compusieron jamás sus discursos con demostración, como quiera que ellos sean testigos fidedignos de la verdad por encima de toda demostración” (*Dial.* 7.2). Conocer la verdad del cristianismo presupone adherirse a una doctrina y a un maestro Salvador, y un seguimiento de esa doctrina⁵⁶.

Justino, originario de Samaria, no llegó a la fe cristiana desde el judaísmo, aunque conocía muy bien esa creencia. Parece ser que fue el alto ideal de la vida moral de los cristianos lo que le inclinó, cuando seguía la filosofía platónica, hacia este modo de vida y, sobre todo, la admiración que sentía ante el comportamiento extraordinario que descubrió en los mártires cristianos que se enfrentaban a la muerte de una manera serena. “Y es que yo mismo, cuando seguía la doctrina de Platón, oía las calumnias contra los cristianos; pero, al ver cómo iban intrépidamente a la muerte y todo lo que se tiene por espantoso, me puse a reflexionar que sería imposible que tales hombres vivieran en la maldad y en el amor de los placeres” (*2Apol.* 12, 1-2).

Algo que apreciamos es que Justino no entiende por filosofía lo que se concibe en el sentido moderno, una disciplina analítica que se aplica al intelecto, un ejercicio de la pura razón. Para Justino ser filósofo significa vivir de un cierto modo, aunque sin quitar importancia al razonamiento filosófico. La filosofía para Justino, al igual que para Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, es práctica, una forma de vida intelectualmente densa cuya justificación es su capacidad para llevar a la gente a una nueva vida⁵⁷.

La filosofía tiene para Justino mucho valor dentro del mundo pagano pues describe un modo de vida fundado en la verdad, pero también porque potencialmente presta atención a la necesidad de las virtudes apropiadas

⁵⁶ KAVIN ROWE, Christopher, *On True Life. The Stoics and Early Christians as rival Traditions*, Yale University Press, New Haven & London, 2016, 159-160. Justino reconoce la importancia de la filosofía griega, pero la priva de su originalidad, ya que no sirve para la transformación de la vida humana, como hace el cristianismo. La filosofía griega puede ofrecer mucho para confirmar la verdad de los profetas, pero por sí sola no vale mucho. ULRICK, “What Do we Know,” 67. En todos sus esfuerzos, para una amplia recepción de la filosofía y mitología pagana, lo que a Justino le preocupa es probar la verdad y la superioridad del cristianismo frente a las demás filosofías y religiones.

⁵⁷ KAVIN ROWE, *On True Life*, 155.

para la vida en la sociedad. Es mucho mejor estructurar la vida humana desde la filosofía que desde el paganismo⁵⁸. Justino al convertirse al cristianismo no abandonó por completo su formación filosófica⁵⁹, no renuncia a la búsqueda filosófica sino que seguirá utilizando muchos aprendizajes previos y considerándose un auténtico filósofo, por lo que se vestía y comportaba como filósofo. Al convertirse, no ha hecho sino dejar una filosofía incierta, incapaz de satisfacer las ansias más profundas de su alma, por la única filosofía segura y provechosa.

Si como estamos viendo el cristianismo es un modo de vida y se puede considerar como una escuela más de filosofía de las que había en el Imperio Romano, tenemos que preguntarnos por qué no fue considerada como una *superstitio* más de las que había en el Imperio. Por el contrario, en estos primeros tiempos el judeocristianismo estaba muy vinculado al judaísmo y en tiempos de Nerón el judaísmo es tolerado y hasta privilegiado, como una de tantas religiones nacionales. En cambio, el cristianismo, según Tertuliano, es declarado como religión ilícita en el año 64, es decir, el cristiano, por el mero hecho de serlo, está fuera de la ley y es un criminal⁶⁰.

2. La defensa del cristianismo y el martirio

Justino, en la apología, apela a lo que se entiende comúnmente como filósofo, alguien que ama la verdad y despliega la piedad en su búsqueda. Lo que intenta Justino es precisamente suplicar al emperador (Antonino Pío) y a sus hijos (Marco Aurelio y Lucio Vero), que se tienen por filósofos, por el trato otorgado a los cristianos “pido justicia a favor de hombres de toda raza⁶¹ injustamente odiados y perseguidos, yo, Justino⁶² uno de ellos” (*1Apol.1*). Los

⁵⁸ KAVIN ROWE, *The True One*, 158-159.

⁵⁹ KEITH, Graham, “Justin Martyr and Religious Exclusivism,” en *Tyndale Bulletin* 43 (1992), 59.

⁶⁰ RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, 845.

⁶¹ LYMAN, Rebeca, “Justin and Hellenism. Some Postcolonial Perspectives,” en PARVIS, Sara and FOSTER, Paul (eds.), *Justin Martyr and His Worlds*, Fortress Press, Minneapolis 2007, 167. La comunidad cristiana está formada por personas de toda raza, lengua y costumbres, incluso bárbaros, por lo tanto, representan una verdadera universalidad. Este sentido universalista cristiano contrasta con los griegos que intelectualmente representan una única nación. La profecía es superior a la filosofía, pues es más antigua.

⁶² Justino valientemente afirma que él es “uno de ellos”. Decir esto en el siglo II era poco menos que la sentencia de muerte y el martirio. En la *2Apol.* 13, 2 nos dice: “Yo confieso que mis oraciones y mis esfuerzos todos tienen por blanco mostrarme cristiano”.

que son de verdad piadosos y filósofos deben estimar y amar la verdad. Por lo tanto, si ellos son filósofos, lo tienen que demostrar en el trato dado a los cristianos⁶³. “Vosotros os oís llamar por doquiera piadosos y filósofos, guardianes de la justicia y amantes de la instrucción, pero que realmente lo seáis, es cosa que tendrá que demostrarse” (*IApol. 2,2*). Por supuesto, hay algunos que contradicen el nombre y no son dignos de su profesión y siguen “el camino de la violencia y la tiranía”, él les pide que no sean como esos aparentes filósofos, sino que sigan el camino de “la piedad y la filosofía” (*IApol 3,2*). Justino no pretende halagar a los emperadores, “sino a pedirlos⁶⁴ que celebréis el juicio⁶⁵ contra los cristianos conforme a exacto razonamiento de investigación, y no deis sentencia contra vosotros mismos, llevados de un prejuicio o del deseo de complacer a hombres supersticiosos, o movidos de irracional impulso o de unos malos rumores inveterados” (*IApol. 2, 3*).

La situación de los cristianos en el Imperio era delicada y por eso entendemos este alegato de Justino apelando a los emperadores para que no condenen a los cristianos por el mero hecho de serlo sino que les pide examinen las acciones y sean juzgados como los demás ciudadanos⁶⁶. No sa-

⁶³ PARVIS, Sara, “Justin Martyr and the Apologetic Tradition,” en PARVIS, Sara and FOSTER, Paul (eds.), *Justin Martyr and His Worlds*, Fortress Press, Minneapolis 2007, 127. Justino es quien tuvo la idea brillante de intentar llevar ante el emperador la anomalía legal por la que los cristianos sufrían, por nada más que llevar el nombre de cristianos. Justino creía que debía persuadir a los que se llamaban a sí mismos píos y filósofos, de que los cristianos no eran impíos ni decadentes desde el punto de vista filosófico. Justino es el primero que arriesgó su vida y murió por intentar esa defensa de los cristianos.

⁶⁴ PARVIS, Paul, “Justin Martyr,” en *The Expository Times* 120 (2008), 57. Justino ha convertido una *petición* al emperador a favor de los cristianos en una *apología*. MINNS and PARVIS, *Justin, Philosopher*, 24.

⁶⁵ *IApol. 5,1*. Justino les acusa de que castigan a los cristianos sin ningún proceso.

⁶⁶ *IApol. 7,4*: “Sean examinadas las acciones de todos los que son denunciados. A fin de que quien sea convicto sea castigado como inicuo, pero no como cristiano; mas el que aparezca inocente, sea absuelto como cristiano, por no haber en nada delinquido.” HADDAD, M. Robert, *The Appropriateness of the Apologetical Arguments of Justin Martyr*, Thesis of Masters in Philosophy in Australian Catholic University, 2008, 11 y 72. Justino intentó en sus Apologías ser leído por los emperadores con el propósito de establecer la inocencia de los cristianos contra los ataques de ateísmo, inmoralidad y deslealtad para terminar con las injusticias arbitrarias cometidas contra ellos en los procesos judiciales, y mostrar en adelante que el cristianismo es la filosofía verdadera y perfecta, y de ese modo, obtener el favor del imperio. Las Apologías se publicaron como cartas abiertas dirigidas al gobierno, es decir, los emperadores eran la ‘audiencia imaginaria’, pero la audiencia real a la que se dirigía Justino eran el público pagano de mente filosófica y a los cristianos.

bemos las expectativas de Justino en relación con que su petición fuera leída por el emperador, pero lo fuera o no, al menos el Evangelio cristiano era proclamado en el mismo corazón del Imperio.

En este sentido es interesante analizar la carta X, 96 que en el año 112 dirige Plinio el Joven al emperador Trajano desde el gobierno de Bitinia, donde le expone sus perplejidades en relación a los cristianos. Aquella provincia que comprendía todo el litoral norte del Asia Menor, desde el Helesponto a la punta de Sínope, estaba materialmente penetrada por el cristianismo. Su propagación se le presenta al legado imperial como un contagio; más adelante, Luciano de Samosata hace decir al charlatán Alejandro de Abonuticos que “el Ponto está lleno de ateos (los epicúreos) y de cristianos” (*Alex. c. 25*). Plinio debe prohibir las asociaciones no autorizadas, bajo la que caen de lleno las Iglesias cristianas, agrupaciones ilícitas desde la ley neroniana. Las denuncias contra los cristianos llueven sobre el gobernador. Plinio cuenta, sin conmoverse, al emperador: “El procedimiento que he seguido con los que me han sido delatados como cristianos ha sido el siguiente: empecé por interrogarles a ellos mismos si eran cristianos. Si confesaban que sí, los volvía a interrogar segunda y tercera vez con amenaza de suplicio. A los que persistían, los mandé ejecutar. Yo no dudaba, en efecto, de que, al margen de lo que confesaran, debía castigarse la pertinacia y la obstinación cerrada” (*Carta X, 96*). Era la aplicación de la ley neroniana. El cristiano no debe existir pues es un culto ilegal; al que persiste en confesarse tal, hay que ejecutarle sin más averiguación.

Plinio describe la actitud de los cristianos con dos palabras: pertinacia y obstinación. Pero más grave es lo que sigue: “Otros hubo atacados de semejante demencia, de los que, por ser ciudadanos romanos, tomé nota para ser remitidos a la Urbe”. Para Plinio, pues, lo que aquellas cristianas (diacónisas) le declaran en la tortura son exageraciones: *superstitio*, y, por añadidura, una superstición perversa, desviada, extraviada y desmesurada.

Conocemos la respuesta de Trajano que tiene que legislar y no puede derogar la ley contra los cristianos: “Has seguido el procedimiento que debías, mi querido Segundo, en el examen de las causas de los que ante ti han sido denunciados como cristianos. Y no es posible, en efecto, establecer una norma general para todos, como si esta tuviera una aplicación determinada. No hay que perseguirlos; si se los denuncia y acusa, hay que castigarlos, pero quien haya negado ser cristiano y lo haya demostrado realmente, es decir, mediante la súplica a nuestros dioses, aunque hubiera sido sospechoso en el pasado, que obtenga el perdón por su arrepentimiento” (*Carta*

X, 97). Trajano dejaba abierta la puerta a la apostasía. El que negara que era cristiano y lo demostrara dando culto a los dioses del Imperio, fuera lo que hubiera sido en el pasado, quedaba automáticamente absuelto.

Por los escritos de Justino vemos que la situación de los cristianos en el Imperio no ha cambiado mucho desde la carta de Plinio el Joven. No había una legislación contra los cristianos pues hasta mediados del siglo III no aparecerá un decreto prohibiendo el cristianismo, pero si un gobernador consideraba que el cristianismo era perjudicial para el buen orden o bien del imperio podía actuar contra ellos. Vemos también como el nombre “cristiano” ya se había convertido en un marcador importante. Se persigue a los cristianos por el simple hecho de serlo (*2Apol.* 2,10-12)⁶⁷, es decir, se les distingue y se les ve como una comunidad diferenciada, como un grupo particular. Esta particularidad no viene por pertenecer a una etnia o localización geográfica (*Dial.* 117, 5; cf. *1Apol.* 1,1), sino por la fe en Jesucristo. Esto es precisamente lo que significa el nombre cristiano, seguidor de Jesucristo⁶⁸ y Justino expresa de forma contundente: “Jamás dejaremos de confesar a Cristo, por más ultrajes que por parte de los hombres nos infieran, por más que el más fiero tirano se empeñe en hacernos apostatar” (*Dial.* 9, 1).

Justino argumenta diciendo, “por llevar un nombre no se puede juzgar a nadie bueno ni malo, si se prescinde de las acciones que ese nombre supone” (*1Apol.* 4, 1). Un nombre por sí mismo no dice nada. “En efecto, de un nombre no puede en buena razón originarse alabanza ni reproche, si no puede demostrarse por hecho algo virtuoso o vituperable (*1Apol.* 4,3). “A nadie que sea acusado ante vuestros tribunales, le castigáis antes de que sea convicto, tratándose de nosotros, tomáis el nombre como prueba” de algún crimen (*1Apol.* 4,4). Somos acusados de “ser cristianos” (*1Apol.* 4,5; *Dial.* 96,2⁶⁹). Pero por llevar un nombre no se puede juzgar a nadie ni bueno

⁶⁷ *2Apol.* 2, 15-18. Justino nos relata que después que Ptolomeo fuera condenado por Urbico simplemente por ser cristiano, un tal Lucio viendo que el juicio era celebrado tan contra toda razón increpó a Urbico con estas palabras: ¿Por qué motivo has castigado a muerte a un hombre a quien no se le ha probado ser adúltero, ni fornicador, ni asesino, ni ladrón, ni salteador, ni reo, en fin, de ningún crimen alguno, sino que ha confesado solo llevar el nombre de cristiano? No juzgas como conviene al emperador Pío. Por decir esto y por declararse cristiano, Urbico condenó también a Lucio.

⁶⁸ KAVIN ROWE, *The True One*, 163-164.

⁶⁹ “Porque vosotros maldecís en vuestras sinagogas a todos los que de Él tienen el ser cristianos, y las demás naciones, haciendo efectiva vuestra maldición, quitan la vida por solo confesar que uno es cristiano.”

ni malo, prescindiendo de las acciones. Esto no tiene sentido. Pedimos que se examinen las acusaciones contra los cristianos por ver de qué se nos acusa (*IApol.* 3,1).

Justino continúa: “con solo que un acusado niegue de lengua ser cristiano le ponéis en libertad, como quien no tiene otro crimen de que acusársele; pero el que confiesa que lo es, por la sola confesión lo castigáis. Lo que se debiera hacer es examinar la vida lo mismo del que confiesa que del que niega” (*IApol.* 4,6). Justino señala que esto es algo extraño e ilógico. Si ser cristiano es merecedor de castigo, debe haber algún crimen asociado con este nombre. Pero si alguien es declarado inocente en base a la negación, no hay ningún crimen asociado con el nombre (nadie es acusado de asesinato o de robo, por ejemplo, y es liberado por el simple hecho de negar su crimen⁷⁰).

Justino concluye la *IApol.* 68, 1., pidiendo que no se decrete pena de muerte contra quienes ningún crimen cometen. Justino creía que el rescrito de Adriano en el año 124 o 125 a Minucio Fundano apoyaba esta posición, que los cristianos no deben ser perseguidos si no actúan contra las leyes. Es decir, que cualquier acusación contra los cristianos debe llevarse ante los tribunales y no seguir las voces y griterío de la gente. “En conclusión, si alguno acusa a los cristianos y demuestra que obran en algo contra las leyes, determina la pena conforme a la gravedad del delito. Más, ¡por Hércules!, si la acusación es calumniosa, castígalo con mayor severidad y ten buen cuidado que no quede impune” (*IApol.* 68, 10).

Justino intenta defenderse de las acusaciones contra los cristianos y contra él mismo de impiedad y ateísmo⁷¹. Justino dice que los cristianos no

⁷⁰ KAVIN ROWE, *The True One*, 164. MINNS and PARVIS, *Justin, Philosopher*, 45. Justino considera que es injusta la acusación por el mero hecho de ser cristiano. Pues a un homicida no se le deja libre por el simple hecho de negarlo, o por admitir su promesa de que no volverá a hacerlo, así es como el crimen del cristianismo es tratado en el sistema judicial romano. Los cristianos no deben ser perseguidos, al menos que se demuestre, que han hecho algo contrario a las leyes.

⁷¹ THORSTEINSSON, M. Runar, “The Literary Genre and Purpose of Justin’s Second Apology: A Critical Review with Insights from Ancient Epistolography,” *Harvard Theological Review* 105 (2012), 113-114. El propósito de la *2Apol.* fue presentar al emperador y al resto de los ciudadanos romanos una defensa de los cristianos y de su enseñanza para parar la persecución y represión contra los cristianos ya que era injusta, irracional y equivocada. Aunque el primer propósito de Justino era defenderse a sí mismo contra las acusaciones de impiedad y ateísmo.

ofrecen sacrificios a los dioses pero no quiere decir que sean ateos como les acusan, sino que ellos dan culto al creador del universo y al único Dios verdadero (*IApol.* 6,1-2; 8;13,1-2;16, 7), pero sirven y respetan las leyes y la autoridad de los emperadores (*IApol.* 17, 1-3). Los cristianos adoran al Hacedor del universo pero con oraciones y acciones de gracias no con sacrificios ni libaciones (*IApol.* 13, 1-2), ni dan culto al resto de los dioses paganos (*IApol.* 9, 1). Justino se defiende también diciendo que incluso algunos filósofos enseñaron el ateísmo, y los poetas cuentan las impudencias de Zeus y sus hijos, les dice que no está prohibido profesar esas doctrinas, e incluso establecer premios para los que elegantemente insultan a los dioses (*IApol.* 4, 9).

Estas son las acusaciones traídas contra los cristianos: que son ateos⁷² (*IApol.*13, 1-4), que no adoran al emperador (*IApol.* 17, 1-3), que son sexualmente promiscuos en sus ritos religiosos (*IApol.* 26, 7-27, 5; 29, 1-3; *Dial.* 10,1). Minucio Félix en su obra *Octavio* 9, 6 refiriéndose al discurso de Marco Cornelio Frontón, uno de los preceptores de Marco Aurelio, nos cuenta los rumores que por la calle corrían sobre los convites nocturnos de los cristianos y el desenfreno que en ellos reinaba, llegando incluso al incesto. Justino rechaza la acusación de inmoralidades sexuales (*IApol.* 29, 1-2 y *2Apol.* 2,1-4) y se defiende: “Se nos hace de mil modos la guerra, justamente porque enseñamos a huir de semejantes doctrinas y de quienes tales cosas practican o tales ejemplos imitan” (*2Apol.* 12, 6). Acusan a los cristianos de lo que ellos practican públicamente y lo que es propio de los dioses paganos. La acusación más fuerte es la del asesinato de un niño envuelto en harina y antropofagia (Minucio Félix, *Octavio*, 9, 5; *IApol.* 26,7; *2Apol.* 12, 2; *Dial.* 10,1). Justino hace al judío Trifón, con quien discute sobre la verdad de la religión cristiana, el honor de no dar crédito a esas imputaciones, justamente “por ser cosas tan apartadas de la humana naturaleza” (*Dial.* 10, 2). Justino denuncia el abandono de los recién nacidos (*IApol.* 27,1 y 29,1) en la sociedad romana, frente al cuidado y atención que les prestan los cristianos.

Justino concluye diciendo que los cristianos son ciudadanos ejemplares y su manera sencilla de vivir no hacía daño a nadie. En resumen, los cristianos son los mejores ciudadanos de Roma. Pues no están interesados

⁷² *IApol.* 24, 2: “Y esto es lo único que vosotros nos podéis recriminar, que no veneramos los mismos dioses que vosotros, y que no ofrecemos a los muertos libaciones y grasas, no colocamos coronas en los sepulcros ni celebramos allí sacrificios”.

en ningún tipo de poder que sostiene la práctica política, pero sí que están interesados en vivir en justicia y paz. Justino les dice a las autoridades romanas que si quieren paz y justicia tienen que dejar que los cristianos crezcan. Aunque tampoco oculta declarar que Jesús es el verdadero Rey y Señor (*IApol.* 12,7; cf. *Dial.* 135,1), y en ocasiones amenaza a los gobernantes romanos con el juicio de Dios (*IApol.* 17,4). Además, parece bastante contento en describir los efectos sociales de la conversión cristiana de una manera que podría irritar el sentido romano del orden social (*2Apol.* 2,1). A pesar de todo eso, el argumento de Justino sobre la justicia y la paz es completamente sincero. Si a ellos les importa la justicia y la paz, la verdad y la piedad, Justino cree que los romanos deberían reconocer todas estas actitudes en los cristianos⁷³.

Justino en *IApol.* 14, 2-3, describe la transformación operada por los cristianos, el nacimiento a una nueva vida. “Los que antes nos complacíamos en la disolución ahora abrazamos solo la castidad ... los que amábamos por encima de todo el dinero, ahora, aún lo que tenemos lo ponemos en común y de ello damos parte a todo el que está necesitado. Los que nos odiábamos y matábamos los unos a los otros y no compartíamos el hogar con quienes no eran de nuestra propia raza, ahora vivimos todos juntos y rogamos por nuestros enemigos.” Justino presenta la vida cristiana como una forma de vida moralmente correcta, superior a la pagana, y una contribución notable al bienestar del imperio. La vida y costumbres de los cristianos funcionan así como testimonio y garante de la verdad del cristianismo.

Además del buen comportamiento de los cristianos tenemos testimonios paganos. Plinio el Joven en la Carta X, 96: “toda [vuestra] culpa o error es la costumbre de reunirse en un día determinado y entonar un himno en honor de Cristo, como si fuera un dios, y ligarse mediante un juramento, no para tramar ningún crimen, sino para no cometer robos, ni hurtos, ni adulterios, ni faltar a la palabra dada, ni negarse a devolver un depósito cuando se le reclamara.” Luciano de Samosata también en *La muerte de peregrino* 11,13, les trata de manera indulgente pues considera que tienen un estilo de vida honesto, que son coherentes con la doctrina, viven como hermanos, se despreocupan del dinero, su actitud caritativa para los necesitados y el desprecio de la muerte. Este comportamiento hacia los más necesitados viene ratificado por Justino *IApol.* 14 y 67, 6, la atención a las viudas, huérfanos, encarcelados, enfermos y extranjeros.

⁷³ KAVIN, *The True One*, 166.

Además de las acusaciones contra los cristianos, Justino, según nos narra en *2Apol.* 8 (9), entró también en conflicto con otras escuelas filosóficas de la época, entre ellas la del filósofo cínico Crescente. Para desacreditarle no tiene rubor en propalar las calumnias del vulgo contra los cristianos. Justino, con el valor de quien está destinado al martirio desde su bautismo, reta al filosofillo aullador a pública discusión y públicamente le deja en evidencia de que se mete a hablar de lo que no entiende una palabra (*2Apol.* 8 (9), 4). Según Thorsteinsson⁷⁴, Crescente sería un filósofo estoico y hace una reconstrucción del debate con Justino. Crescente criticó abiertamente y se mofó de los cristianos al menos por tres razones: a) Por no cometer suicidio, si estaban ansiosos de encontrarse con Dios y no tener miedo a la muerte (*2Apol.* 3 [4], 1-3); b) porque seguían creyendo en un Dios providente, a pesar de que estaban siendo oprimidos, y c) por sostener que los malvados serán castigados por el fuego eterno, por lo tanto, amenazan y atemorizan a la gente para que vivan virtuosamente.

Crescente tomó el camino más corto para acabar definitivamente con las rivalidades y las disputas: quitar de en medio a Justino. Una denuncia al *praefectus urbi* bastaba para conseguirlo, pues Crescente estaba seguro que Justino no le iba a comprometer negando ante los tribunales su condición de cristiano. A las maquinaciones de Crescente se debió el martirio de San Justino, así lo afirma categóricamente Taciano que, como discípulo suyo, tenía motivos para estar bien informado⁷⁵.

Los apologistas tratan de convencer por la razón y/o por razones; pero la apología o defensa más eficaz es su propia vida y, llegado el caso, también su muerte. El más grande, el más atrayente de los apologistas, fue también mártir⁷⁶. Apología, pues, de la muerte y apología de la vida. No hay que discutir cuál tiene más valor. Ambas –la muerte del mártir y la vida del cristiano– son obra de la gracia de Dios. Lo que no cabe discutir es cuál de ellas es la mejor y, a decir verdad, la sola eficaz apología. El alma de un auténtico cristiano, doblemente apologista de la fe, por su palabra y por su sangre, valen más que su literatura, más que su filosofía y más que su teología⁷⁷.

⁷⁴ THROSTEINSSON, M. Runar, “Justin and Stoic Cosmo-Theology”, en *Journal of Theological Studies* 63 (2012), 549.

⁷⁵ RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, 994.

⁷⁶ PARVIS, “Justin Martyr”, 60. Su buena disposición para enfrentarse a la muerte no era para él, en primer lugar, un signo de santidad individual, sino más bien sellar públicamente la verdad del cristianismo.

⁷⁷ RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, 941-942.

El martirio es parte de la identidad de Justino, incluso muchos estudiantes se sorprenden que mártir no sea su apellido pues va siempre asociado a su nombre. Justino ha hablado de la valentía de los cristianos, al enfrentarse a la muerte por la fe en Cristo. Como hemos visto, Justino trata de defender a los cristianos que son condenados injustamente. Pero cuando llegó su momento, y sus argumentos ya no valían, él vivió lo que había predicado y murió confesando la fe en Cristo⁷⁸. Esto era para él la filosofía cristiana: no la culminación razonada de una sabiduría general, sino una sabiduría particular vivida que seguía el camino del Logos hecho carne, Jesús de Nazaret. Por lo tanto, para Justino, la forma de una verdadera vida filosófica corresponde a una visión cristológica completa de la reparación actual de la humanidad y la salvación eterna. Que él viviera esta convicción además de enseñarla no la hace, por supuesto, verdadera por fuerza. Pero sí coloca un argumento de autoridad sobre la mesa, exactamente del tipo que Justino el filósofo hubiera apreciado, a saber, que el cristianismo es más cierto incluso que la muerte⁷⁹.

3. La teología del Logos y la esperanza cristiana

Por medio de la teología del logos Justino explica la relación del cristianismo con la verdad antigua, la unidad de la cultura humana, la relación entre la filosofía y la religión, la ética y la sociedad. Justino es un representante del cristianismo en el siglo II, es cristiano pero al mismo tiempo es filósofo, es un hombre de su tiempo, está influido por la cultura helenística y lo que postula es un diálogo del cristianismo con la cultura de su tiempo⁸⁰. Justino pretende conjugar los valores de Sócrates y los de Moisés, presentando un cristianismo crítico con la cultura romana pero siendo fiel a sus compromisos cristianos. Para entender a Justino hay que contemplarlo den-

⁷⁸ *IApol.* 39, 3: “Por no mentir ni engañar a nuestros jueces al interrogarnos, morimos gustosos por confesar a Cristo.” PARVIS, “Justin Martyr”, 60. Su muerte como mártir es una consecuencia de su determinación de hacer del Evangelio cristiano público y abierto disponible para todos aquellos que lo quieran escuchar.

⁷⁹ KAVIN ROWE, *The True One*, 170-171.

⁸⁰ THORSTEINSSON, “The Literary Genre”, 91. THORSTEINSSON, R. M., “By Philosophy Alone,” 492. Justino ha iniciado en las Apologías el primer diálogo serio entre el cristianismo y la filosofía greco-romana, intenta definir y explicar a los de fuera lo que es y lo que es no es el modo de vida y las enseñanzas cristianas. KEITH, “Justin Martyr”, 59. Justino fue innovador en la búsqueda de un terreno común entre el cristianismo y la tradición griega.

tro de la cultura helenística. Nos presenta una síntesis y un espacio dinámico donde se encuentran la tradición y la cultura unidas en su teología del logos. En su obra se aprecian las complejidades cambiantes del pensamiento religioso y filosófico del siglo II, y cómo toda esa complicación se muestra también en su cristianismo⁸¹.

Podemos presentar a Justino como el iniciador de este diálogo entre la fe y la cultura; precisamente en este tiempo, la fe no estaba suficientemente desarrollada, va a ser el diálogo con la cultura, lo que ayudará a que la fe se fuera asentando, pero durante este proceso se tuvo que utilizar la filosofía de la época. Justino intenta explicar el Evangelio que había recibido en términos que fueran comprensibles para el mundo que le rodea, lo que intenta es establecer este diálogo con su mundo cultural.

Este diálogo o encuentro entre la fe y la cultura no ha terminado, pues las culturas cambian y evolucionan, y el cristianismo se ha ido propagando por diferentes lugares y culturas, por lo que Justino se nos muestra como un modelo o ejemplo de lo que tiene que ser este diálogo entre la fe y la cultura. Justino evitó los excesos de los contemporáneos gnósticos y cristianos radicales como Marción, por un lado y, los entusiastas piadosos como Hermas, de otro lado, y se presentó como un modelo para los cristianos para que estuvieran preparados y convencidos de que podían demostrar la razonabilidad del cristianismo frente al mundo pagano de su tiempo⁸². Justino sigue la senda de la especulación contemporánea, judía, pagana y cristiana para convertirse, desde su muerte hasta el presente, en un amplio camino para la teología cristiana⁸³.

Una de las burlas de los filósofos a los cristianos es que son una doctrina nueva, de última hora, no tienen una tradición antigua en la que apoyarse y fundamentar su verdad. Frente a esta crítica, los cristianos argumentan diciendo que Jesús de Nazaret es un personaje reciente, pero

⁸¹ LYMAN, "Justin and Hellenism", 168. RIVAS REBAQUE, Fernando, *San Justino. Intelectual cristiano en Roma*, Ciudad Nueva, Madrid 2016, 331-332. La búsqueda del diálogo entre la fe y la razón es una de las grandes aportaciones de san Justino, hasta el punto de que ha creado escuela dentro del mundo cristiano, aunque no siempre se ha mantenido su apertura, porque lo sencillo es apostar por uno de los elementos: o solo la fe o la cultura sola.

⁸² KEITH, "Justin Martyr", 77.

⁸³ MINNS & PARVIS, *Justin, Philosopher*, 70. GARCÍA BAZÁN, "Justino", 34. Justino de Roma es el primer escritor cristiano que ha sostenido el vínculo inseparable entre la fe y la razón. En este sentido ha afirmado la naturaleza universal y única del pensamiento cristiano y le corresponde el título legítimo de primer filósofo católico.

hubo cristianos antes de Cristo, todos los que vivieron conforme a la razón humana participan de la razón eterna o del Verbo de Dios⁸⁴. Justino también se apoya en el judaísmo, en Moisés y los profetas que son más antiguos que Platón y reflejan la verdad del espíritu divino⁸⁵. En este sentido, los cristianos viven conforme al Verbo total que es Cristo (*2Apol.* 7 [8], 1-4), pero Justino reivindica la presencia de la semilla del Verbo en todo género humano, en los filósofos, en los poetas⁸⁶. Incluso se dice que Sócrates, como conoció parte del Verbo, también conoció en parte a Cristo, que es el Verbo que está en todo, y Él es el que por los profetas predijo lo que está por venir y quién, hecho de nuestra naturaleza, y que por sí mismo nos enseñó estas cosas (*2Apol.* 10, 3 y 8.)

“El Hijo de Dios, aquel del que solo propiamente se dice Hijo, es el Logos, que está con Él antes de las criaturas y es engendrado cuando al principio creó y ordenó todas las cosas, es llamado Cristo porque es ungido y Dios ordenó el universo por él.” (*2Apol.* 5 [6], 3. Además afirmamos que este Logos, “producido realmente por el Padre antes que todas las criaturas, estaba con el Padre y con él conversaba el Padre” (*Dial.* 62,4).

Los filósofos, los poetas, o legisladores hablaron según el Verbo seminal divino que poseían pero no alcanzaron un conocimiento irrefutable

⁸⁴ *1Apol.* 46, 2-3: “Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió, entre los griegos, con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abrahán, Ananías, Azarías y Misael, y otros muchos cuyos hechos y nombres, que sería largo enumerar, omitimos por ahora.”

⁸⁵ *1Apol.* 44, 8-10. “Platón lo dijo por haberlo tomado del profeta Moisés, pues es de saber que éste es más antiguo que todos los escritores griegos. Y, en general, cuanto filósofos y poetas dijeron acerca de la inmortalidad del alma y de la contemplación de las cosas celestes, de los profetas tomaron ocasión no solo para poderlo entender, sino también para expresarlo.” *1Apol.* 59, 1 y 5. “De nuestros maestros también, queremos decir, del Verbo que habló por los profetas, tomó Platón lo que dijo sobre que Dios creó el mundo, transformando una materia informe. Para convencernos de ellos, escuchad lo que literalmente dijo Moisés, el primero de los profetas anteriormente ya mentado, más antiguo que los escritores griegos.”

⁸⁶ KEITH, “Justin Martyr”, 67. Justino habla de una revelación general a todo ser humano, y la revelación especial a los cristianos. Justino no duda que los cristianos tienen la manifestación total en Cristo, mientras que los demás solamente una revelación parcial. PARVIS, *Justin Martyr*, 60. Es posible que todos los hombres y mujeres encuentren un terreno común de verdad. Y además la verdad no es algo reservado a una élite intelectual o filosófica. Lo que Sócrates había intentado vislumbrar ahora se encontraba en la Iglesia cristiana accesible para todos.

(2Apol. 10,2 y 2Apol. 13,2). “Ahora bien, cuanto de bueno está dicho de todos ellos, nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, el Verbo que procede del mismo Dios ingénito e inefable; pues Él, por amor nuestro, se hizo hombre para participar de nuestros sufrimientos y curarlos (2Apol. 13,4). Justino bajo su manto de filósofo es cristiano y en él lo más endeble es su filosofía y lo mejor su cristianismo⁸⁷. Para Justino toda verdad es cristiana⁸⁸, quiere explicar las partículas de verdad alcanzadas por la razón humana, partiendo de la idea estoica del *logos spermatikos*. Realmente se nos hace simpático el hacer a Sócrates⁸⁹ cristiano antes de Cristo. Es un primer intento de tender un puente entre la fe y la razón.

Justino aunque vive su fe en una situación complicada, pues el cristianismo es perseguido, no se desmoraliza ni se desalienta sino que vive el mensaje cristiano lleno de esperanza. No tiene miedo ante las amenazas o represalias, pues vive con la fuerza y la esperanza de la resurrección. El cristianismo se presenta como un modo de vida que frente a los obstáculos y dificultades no pierde el ánimo, pues los cristianos sienten la presencia del Espíritu Santo que al igual que a los primeros apóstoles les mueve y conduce. Es Cristo quien fue crucificado, murió y resucitó la alegría de cuantos esperan la inmortalidad que él nos ha prometido (1Apol. 42,4). Esta alegría es la que impregna la vida de los cristianos y de la que Justino hace gala. Justino argumenta que todo es posible para Dios, la resurrección no es imposible. Del mismo modo que no es fácil explicar nuestra procedencia, no es fácil creer que de una gota pequeña de semen nacieran los humanos, no es imposible pensar que los cuerpos humanos después de disueltos resuciten (1Apol. 18 y 19).

⁸⁷ MINNS and PARVIS, *Justin, Philosopher*, 70. Justino fue leal al conocimiento de la filosofía griega y permaneció filósofo en el propio sentido de quien intenta argumentar racionalmente y sin discriminación lo que considera verdadero.

⁸⁸ 1Apol. 23, 1: “Y para que se os haga eso evidente, vamos a presentaros la prueba de que cuanto nosotros decimos, por haberlo aprendido de Cristo y de los profetas que le precedieron, es la sola verdad y más antiguo que todos los escritores que han existido y que no pedimos se acepte nuestra doctrina por coincidir con ellos, sino porque decimos la verdad”.

⁸⁹ LYMAN, “Justin and Hellenism,” 166. Su foco en Sócrates como mártir y maestro era un puente importante, pues no solamente ofrecía una crítica de la religión interna a la tradición filosófica, sino que también ejemplificaba en su martirio el *bios* de quien contiene el *logos*. Por supuesto, esto no sitúa a la cristiandad al mismo nivel de la filosofía griega, dado que los cristianos tienen la plenitud de la verdad que buscan los filósofos. Los cristianos contemplan la razón total, mientras que los filósofos se esfuerzan con la racionalidad innata.

Al mismo tiempo, los cristianos y entre ellos Justino se sienten portadores de un mensaje de salvación para todo el mundo e intentan llevar ese reino de Dios a la sociedad en la que viven. De ese modo, responden a las preocupaciones y necesidades de las gentes de su tiempo. Frente al desamparo del mundo cósmico y la astrología, presentan una esperanza de salvación. Los cristianos viven en la confianza del Dios providente que les ha creado, viven como hermanos y se ayudan en sus necesidades (*IApol.* 67, 1 y 6), pero no se encierran en sí mismos, ya que se preocupan y atienden a los pobres o enfermos que no pertenecen a su comunidad⁹⁰. En el fondo, el cristianismo se va extendiendo por todo el imperio romano pues atiende y responde a las necesidades y preocupaciones de la gente. De este modo, el cristianismo revitalizó la vida en las grandes urbes grecorromanas proporcionando nuevas normas y nuevos tipos de relaciones sociales capaces de lidiar con muchos problemas urgentes urbanos; ofreció caridad, esperanza y futuro a muchas personas que vivían angustiadas y necesitadas de compasión y consuelo⁹¹. Jesucristo sigue siendo fuente de vida para todos los iniciados en su camino por el bautismo y comparten su misma vida en la Eucaristía (*IApol.* 65 y 67).

V. MARCO AURELIO FILÓSOFO ESTOICO Y EMPERADOR

1. La filosofía como forma de vida

Marco Aurelio nació en Roma en el año 121 y fue adoptado por el emperador Antonino Pío que gobernó del año 138 al 161. Este fue un período

⁹⁰ STARK, Rodney, *El auge del cristianismo*, Andrés Bello, Barcelona 2001, 231. Tal vez aún más revolucionario fue el principio de que el amor y la caridad del cristianismo se deben extender más allá de las fronteras familiares y tribales, incluso más allá de la comunidad cristiana. THORSTEINSON, M. Runar, *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, Oxford & New York 2010, 205 y 209. En cambio, Thorsteinsoon distingue entre la enseñanza moral cristiana y la estoica en relación con el amor universal, pues en el estoicismo romano se enseña y practica la humanidad universal, mientras que en el cristianismo romano el amor se aplica a las relaciones dentro de la comunidad cristiana, es decir, hacia los compañeros creyentes.

⁹¹ STARK, Rodney, *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*, Trotta, Madrid 2009, 149. En ciudades llenas de huérfanos y viudas el cristianismo ofreció un sentido de familia más amplio, etc. En núcleos urbanos enfrentados a epidemias, incendios y terremotos, el cristianismo ofreció atenciones y cuidados efectivos.

de prosperidad, libertad senatorial y de relativa paz en las fronteras. Marco Aurelio es educado por los más eminentes profesores de retórica y filosofía de su tiempo como Frontón y Rústico. Marco Aurelio gobernó como emperador entre los años 161 al 180, un tiempo de inestabilidad y problemas fronterizos, por lo que tuvo que dedicarse a defender las fronteras del imperio durante su vida, precisamente murió como consecuencia de una campaña en Viena en el año 180. Otro problema importante durante su reinado fue la plaga del año 166-167. El tiempo del emperador Marco Aurelio pronto será idealizado como una época de oro, en parte porque se le compara con el reinado desastroso de su hijo Cómodo que reinó del 180-192.

Marco Aurelio es considerado el filósofo emperador, pues antes de ser emperador vivía la vida de los filósofos, y después continuó viviendo como tal⁹². Lo que queremos decir es que vivió como filósofo y llevó una vida filosófica. Como ya hemos dicho y repetido, a los ojos de los maestros de la filosofía antigua, el filósofo auténtico no es el que diserta sobre teorías o comenta a los maestros de filosofía, sino que ser filósofo estaba relacionado con la vida cotidiana. De hecho, algunos tenían conocimientos de retórica y estaban formados en la dialéctica, pero no se sentían comprometidos a vivir como filósofos⁹³. Es cierto que Marco Aurelio presenta un pensamiento individual e incluso ecléctico, y tiene influencias de diversas escuelas filosóficas pero podemos afirmar que el estoicismo fue su influencia más importante y su filosofía elegida⁹⁴, al menos no podemos dudar que su ética fuera estoica⁹⁵.

⁹² HADOT, *La ciudadela interior*, 62-65. Roma tiene un emperador filósofo, y además profesaba la filosofía estoica. El pueblo lo sabía. Así fue como, en el transcurso de su reinado, cuando las guerras del Danubio alcanzaron mayor intensidad y Marco Aurelio se vio obligado a reclutar gladiadores, una broma corría en Roma: el emperador quería que el pueblo renunciara a sus placeres, e imponerles la filosofía. BIRLEY, Anthony, *Marcus Aurelius. A Biography*, Revised edition, Routledge, New York 2000, 98. En las *Meditaciones* nunca dice que sea estoico. Se podría decir que es ecléctico pues se deja atraer por elementos de otras filosofías. Tenía poco interés en los aspectos técnicos del estoicismo, la lógica y la física. Pero el estoicismo en la perspectiva tradicional romana, personificado en la persona de Antonino, le dio a Marco Aurelio su filosofía de vida.

⁹³ HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 151-152. La forma de la vida filosófica es, simplemente, el comportamiento del filósofo en la vida cotidiana. Los filósofos tenían una austeridad y un rigor moral en la vida cotidiana que los otros no tenían.

⁹⁴ BRUMMER, Sylvia, *Marcus Aurelius: Living Philosophy and Business of governing an Empire*, Thesis degree of Master of Arts at Stellenbosch University, March 2018, 30.

⁹⁵ GOURINAT, Jean-Baptiste, "Ethics," en VAN ACKEREN, Marcel (ed.) *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Oxford 2012, 420.

Ser filósofo no es haber recibido una formación filosófica teórica o ser profesor de filosofía, sino que es una conversión que conlleva un cambio radical de vida, profesar un modo de vida diferente al de otros hombres. Nos estamos refiriendo a un tipo de vida austera, utilizar para vestir el *tribon*⁹⁶ o abrigo de los filósofos, dormir en el suelo, etc. Estas eran algunas de las características del filósofo estoico. La filosofía para Marco Aurelio es un modo de vida, un estilo de vida disciplinado según la naturaleza y por la luz de la razón que nos conduce a la felicidad y nos aleja del caos. Apolonio le habría introducido en la filosofía estoica, pero la conversión de Marco Aurelio a la filosofía es obra de Junio Rústico y podría fecharse en torno a los años 144-147⁹⁷.

Junio Rústico le hizo descubrir la necesidad de que debía corregir su carácter. La vida filosófica no consiste en llevar un abrigo especial o dormir en el suelo, sino en enderezar el carácter y tener una razón recta. También le hizo renunciar a la retórica y a la poesía, y le enseñó a escribir en un estilo simple. Le enseñó a leer los textos filosóficos y, sobre todo, le dio a conocer las notas que tomó en el curso de Epicteto, es decir, parece que le proporcionó una copia del libro de *Conversaciones con Epicteto* escrito por su discípulo Arriano⁹⁸. De los otros maestros de filosofía, Apolonio y Sexto, el emperador también obtuvo más ejemplos de vida que enseñanzas precisas. Parece también que tuvo algunas relaciones tormentosas con el director de conciencia: el emperador no menciona si se limitaron al periodo de su juventud y de su formación filosófica o si se prologaron después de la elevación del imperio, cuando Rústico se convirtió para él en un consejero muy escuchado. Volviendo al tema tratado, a propósito de Rústico, no es una gracia menor de los dioses que Marco Aurelio no se haya comprome-

⁹⁶ El *tribon* que viste Marco Aurelio es un abrigo espartano, hecho de tela gruesa, que habían adoptado filósofos como Sócrates, Antístenes, Diógenes y filósofos de la tradición cínica y estoica.

⁹⁷ BIRLEY, *Marcus Aurelius*, 94-95. SELLARS, John, "The Meditations and the Ancient Art of Living," en VAN ACKEREN, Marcel (ed.) *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Oxford 2012, 454. La idea de que la filosofía sea concebida como un arte y, en particular, como una técnica dedicada a transformar la propia vida, fue una idea estoica y parece que Marco Aurelio la compartió.

⁹⁸ HADOT, *La ciudadela interior*, 135-136. Es posible que Marco Aurelio leyera la obra de Arriano, pues hay en las *Meditaciones* varias citas literales. Tanto si leyó las conversaciones que redactó Arriano o las notas de Rústico, lo que es seguro es que Marco Aurelio conocía más textos referidos a los cursos de Epicteto que nosotros.

tido en el ámbito del discurso filosófico abstracto, lógica o física, sino que hubiera aprendido, sobre todo, a vivir de manera filosófica⁹⁹.

Marco Aurelio entiende la filosofía como entrar dentro de uno mismo (VI, 11 y VII, 28), el volverse a uno mismo (VI, 3), un proceso de introspección, que consiste en recordar o descubrir las verdades dentro de nosotros mismos. Este proceso está relacionado con la razón práctica que es un devenir, una práctica continua de pensamiento disciplinado viviendo una vida filosófica estoica. La interioridad, por lo tanto, resulta ser la forma específica con la que Marco Aurelio habla de filosofía en el sentido antiguo: una manera de estar en el mundo. Pero esta reflexión no es un alejarse del mundo, pues en el interior se descubre la dimensión racional y política del ser humano, por lo que al mirar uno a sí mismo, no se aleja del mundo, sino al contrario, toma conciencia de lo que es y de la responsabilidad que tiene como ciudadano¹⁰⁰.

En este sentido, aunque Marco Aurelio es emperador, quiso permanecer siempre como filósofo, “se exhorta a no convertirse en un César, y por tanto, a ser sencillo, sin arrogancia, piadoso, benévolo, firme en el cumplimiento del deber. Lucha por conservarte tal como la filosofía ha querido hacerte” (VI, 30). El emperador quiere identificarse como discípulo del emperador Antonino, rasgos que ilustra y ensalza en el Libro I, 16. En el capítulo 17 del libro I comienza diciendo lo que debe a los dioses, pero aquí no describe lo que ha aprendido de los dioses. Rutherford¹⁰¹ sugiere que Marco Aurelio, en este caso, se refiere más a la historia y las experiencias, lo que quiere agradecer a sus conocidos, en lugar de reflexionar sobre las enseñanzas éticas de sus tutores, como es el caso del resto del Libro I.

Dos de las más grandes influencias de Marco Aurelio fueron Rústico y Frontón, el primero representa la filosofía y el segundo la retórica. Rústico enfatizó la simplicidad de estilo frente a las acrobacias verbales que encarnaba la retórica de Frontón. Se puede observar en Marco Aurelio un proceso gradual evolutivo de la retórica a la filosofía, y en las *Meditaciones* se acentúa la búsqueda de la verdad y la moralidad¹⁰².

⁹⁹ HADOT, *La ciudadela interior*, 451. MORFORD, Mark, *The Roman Philosophers. From the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, Routledge, London and New York, 2002, 232. Las preocupaciones de Marco Aurelio son claras, ser una persona virtuosa y un buen gobernante y descubrir su lugar como un buen hombre en el universo divinamente ordenado.

¹⁰⁰ KAVIN, *The True Life*, 79.

¹⁰¹ RUTHERFORD, B. R., *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford University Press, New York 1989, 90.

¹⁰² BRUMMER, *Marcus Aurelius*, 24-25.

En *Meditaciones* II, 17 nos presenta un panorama sombrío de la vida y es precisamente la filosofía como espíritu protector la que le ayuda a mantener el espíritu inmune a las cosas externas y le hace encontrar satisfacción con toda experiencia, incluso la muerte. Se insiste en la fluidez y obscuridad de la vida, todo lo que pertenece al cuerpo al igual que todo lo que pertenece al alma es volátil, no podemos apoyarnos en nada. Solamente nos queda la filosofía como el asidero posible. Se reivindica el *nous* o parte intelectual que es la que permite cultivar la filosofía. Esta consiste en preservar el guía interior, el *daimon*, sin que se deje afectar por los elementos externos, dueño de las penas y alegrías, en el fondo este guía interior es el que dirige nuestra vida y nos trae la tranquilidad y armonía internas¹⁰³.

De todos modos tenemos que darnos cuenta que aunque Marco Aurelio quiso ser siempre filósofo también fue un hombre de estado, por lo que encontramos una persona que vive en conflicto, alguien que lucha con su propia agitación y que parece emerger un gobernante reticente. Parte de la complejidad de su pensamiento está marcada por una cierta contradicción entre sus principios estoicos y sus metas políticas. Pero no tenía otra opción que intentar enfrentarse a estas contradicciones e idear su propio método de afrontamiento y llegar a poder sobrevivir no solamente como político sino también como persona¹⁰⁴.

2. Marco Aurelio y el cristianismo

Durante el reinado de Marco Aurelio continuó creciendo el cristianismo que había sido perseguido en tiempo de Nerón y controlado por Trajano. Entre los muchos cultos que había en el imperio, algunos extravagantes, el cristianismo aún no había alcanzado una preeminencia especial. Por los escritos de Suetonio y Tácito sabemos que los cristianos y el nombre del fundador eran conocidos en Roma. En las *Meditaciones* se menciona a los cristianos una sola vez (XI, 3), desaprobándolos, pero algunos consideran que este texto podía ser una glosa posterior. Bajo la autoridad de Marco Aurelio tuvo lugar el martirio del apologista Justino (165), después de un juicio llevado a cabo ante Rústico, amigo de Marco Aurelio, y las ejecuciones de Lyon (Blandina y 47 compañeros), en respuesta a una revuelta popular contra los cristianos en el año 177.

¹⁰³ RUTHERFORD, *The Meditations*, 236-237.

¹⁰⁴ BRUMMER, *Marcus Aurelius*, 99.

No se puede negar que durante el reinado de Marco Aurelio tuvo lugar la persecución de los cristianos o que, al menos, sucedieron varios incidentes que desencadenaron la persecución de los cristianos, otra cosa es asegurar que Marco Aurelio fuera responsable. Hemos de decir también que los escritores cristianos de esa época, como Justino, Melitón y Atenágoras, rechazan que Marco Aurelio fuera perseguidor de los cristianos, incluso Tertuliano afirmará que era protector de los cristianos. Por lo que tendríamos que concluir diciendo que no hay una posición ni interpretación histórica clara sobre lo que sucedió a los cristianos en tiempos de Marco Aurelio. Los escritores posteriores se han equivocado pues no han distinguido entre los sucesos de violencia popular y la acción de algunos gobernadores provinciales u otros oficiales y las decisiones del emperador¹⁰⁵.

Keresztes¹⁰⁶ siguiendo la información que nos proporciona Eusebio en su *Historia eclesiástica* afirma que en tiempo de Marco Aurelio 161-180 hubo dos olas diferentes de persecuciones contra los cristianos. La primera ola durante los años 161-168 produjo una violencia inusual y un buen número de mártires y fue consecuencia de un edicto imperial del año 167 que pedía que se hicieran sacrificios a los dioses por todo el imperio para obtener su ayuda ante la situación trágica causada por la plaga y la posible amenaza de la guerra en Germania. La segunda ola de persecución corresponde a las ejecuciones del año 177 en Lyon y debe haber tenido algún desencadenante especial. No nos consta que esta ola fuera consecuencia de un edicto imperial, pero no es difícil afirmar que hubiera algún nuevo decreto que hubiera desatado un brote de fanatismo y xenofobia contra los cristia-

¹⁰⁵ BRUMMER, *Marcus Aurelius*, 90-91. KERESZTES, Paul, *Marcus Aurelius a Persecutor?*, en *Harvard Theological Review* 61 (1968), 321-322. CRÉPEY, "Marc Aurèle et Justin Martyr," 61. Algunos apologistas han difundido la idea de que los Antoninos, en general, y Marco Aurelio, en particular, habrían manifestado tolerancia hacia la religión cristiana. RUIZ BUENO, *Los padres apostólicos*, 854 y 856. Si repasamos las *Actas de los mártires* que se conservan, veremos que la mayor parte de la sangre cristiana derramada no se debe a la saña de unos perseguidores de la Iglesia, es decir, a los emperadores –Adriano, Antonino Pío o Marco Aurelio–, sino a explosiones de odio popular, alimentado por la atmósfera de calumnia que envuelve el nombre cristiano.

¹⁰⁶ KERESZTES, *Marcus Aurelius*, 340-341. Es irónico que el santo estoico del imperio romano sea culpado por los escritores modernos por la violencia anticristiana durante su reinado. Y quizás sea más irónico que durante el reinado de su sucesor e hijo Cómodo, que fue considerado por los romanos como uno de los peores emperadores de Roma, los cristianos gozaran, salvo excepciones, de una vida pacífica.

nos que produjo hasta 48 mártires. Es muy posible que las turbas violentas e individuos, incluyendo altos oficiales, usaran estos decretos contra los cristianos. Y aunque parece que Marco Aurelio no tuvo una intervención directa y se pueda decir que es inocente de la sangre cristiana, es muy posible que conociera algunos de estos sucesos. Lo cierto es que durante su reinado tuvieron lugar bastantes martirios de cristianos, aunque el desencadenante o los responsables de las persecuciones fueran las reacciones populares contra ellos¹⁰⁷.

Una de las razones más plausibles para explicar las reacciones violentas de la plebe o persecuciones contra los cristianos durante este período es el que los cristianos no participaban en los cultos imperiales durante los tiempos dificultosos de la plaga y los desastres naturales. Con la gran superstición que manifestaba la gente durante ese tiempo, era lógico pensar que los paganos acusaran a los cristianos de los desastres naturales o de las plagas porque no participaban en los cultos del imperio¹⁰⁸.

No parece que Marco Aurelio leyera los escritos que le dirigieron los apologistas. Tampoco que conociera el comportamiento y las creencias de aquellos que fueron reprimidos por sus subordinados. En todo caso, no debemos suponer que estuviera en el centro de sus preocupaciones; ni se sigue, por el hecho de que podamos encontrar afinidades y paralelos entre las *Meditaciones* y las sagradas escrituras, que Marco Aurelio hubiera mostrado simpatía hacia las enseñanzas cristianas. Lo más probable es que ambas suposiciones sean consecuencia de la interpretación cristiana¹⁰⁹.

Como podemos ver por los escritos cristianos se difundían terribles bulos y difamaciones contra los cristianos, como que eran ateos e impíos,

¹⁰⁷ BIRLEY, *Marcus Aurelius*, 203. Lo cierto es que la hostilidad hacia el cristianismo estaba creciendo. No es necesario suponer que Marco Aurelio iniciara las persecuciones personalmente, pero tampoco vio ninguna razón para oponerse; se tenía el precedente de Trajano, ser cristiano era en sí mismo un crimen capital. Lo que sigue siendo un enigma es que, a pesar de la existencia de esta oposición popular y jurídica, el cristianismo no solamente sobrevivió sino que floreció.

¹⁰⁸ BRUMMER, *Marcus Aurelius*, 94. DE VOS, Craig, "Popular Graeco-Roman Responses to Christianity," en ESLER, F. Philip, (ed.), *The Early Christian World*, I-II, Routledge, London and New York (2000), 875 y 877. A la muchedumbre romana no le gustaban los cristianos porque creían que eran culpables de una serie de vicios antisociales. Para la plebe el cristianismo era asociado con crímenes como asesinato ritual, sacrificio de niños, canibalismo, incesto u otra actividad sexual ilícita, conspiración para cometer incendios, odio a la humanidad y práctica de magia. Por lo tanto, los cristianos eran considerados un peligro para la sociedad.

¹⁰⁹ RUTHERFORD, *The Meditations*, 187-188.

además de contrarios al régimen imperial y sediciosos (*IApol.* 6 y 11). Marco Aurelio pudo estar influido por estas acusaciones contra los cristianos, algunos las hacían sin siquiera conocerlos. Cornelio Frontón, filósofo estoico y preceptor de Marco Aurelio, tenía ideas terribles sobre los cristianos como que participaban en cenas orgiásticas o que practicaban el infanticidio (Minucio Félix, *Octavio*, IX, 10). En esta obra escrita por un intelectual cristiano del siglo III se recogen afirmaciones de un discurso pronunciado por Cornelio Frontón y es muy posible que este influyera en Marco Aurelio en esta animadversión hacia los cristianos.

Marco Aurelio escribe sobre los cristianos: “¡Cómo es el alma que se halla dispuesta, tanto si es preciso ya separarse del cuerpo, o extinguirse, o dispersarse, o permanecer unida! Mas esta disposición que proceda de una decisión personal, no de una simple oposición, como los Cristianos, sino fruto de una reflexión, de un modo serio y, para que pueda convencer a otro, exenta de teatralidad” (*Meditaciones*, XI, 3). Parece que Marco Aurelio acusa a los cristianos de enfrentarse a la muerte con una pose teatral, de cara a la galería, y para llamar la atención. Algo propio de aquellos que han tenido una vida servil y despreciable y desean a toda costa, incluso con la entrega de su propia vida, poder obtener una muerte honorable, si no de cara a los de fuera, al menos para sus propios correligionarios, que así se ven animados a continuar en el grupo¹¹⁰.

Dada que es esta la única referencia a los cristianos en las *Meditaciones*, podemos pensar que hubiera llegado a oídos de Marco Aurelio el relato de la muerte de Justino u otros mártires. La mayor crítica que se hace es que se entregan a la muerte y se ponen en línea sin ningún tipo de elección personal, movidos por un cierto fanatismo y buscando el aplauso de los propios adeptos. En muchos relatos, los mártires van a la muerte con alegría, cantando y alabando a Dios, pues con esa muerte dan testimonio y glorifican a Dios. En las *Meditaciones* no hay referencia a la esperanza de la vida eterna, pues es algo ajeno a la filosofía de Marco Aurelio. La crítica es que se dejan llevar por la obstinación o la cerrazón; nosotros podríamos decir que el mencionado comportamiento de los mártires no se puede entender sin la fe, pues es precisamente la que les mueve y por la que los mártires entregan su vida. Esta conducta no se puede entender desde la filosofía o la razón, por lo que entendemos la crítica que les dirige Marco Aurelio, él no

¹¹⁰ RIVAS REBAQUE, *San Justino*, 121.

podía comprender dicha conducta, solamente lo explica desde el fanatismo, la búsqueda del aplauso o la admiración de los seguidores¹¹¹.

3. Las Meditaciones

Para comprender las *Meditaciones* hay que conocer el género literario al cual pertenecen y situarlas en el horizonte general de la enseñanza y de la vida filosófica de la época helenística. La filosofía era fundamentalmente una guía espiritual: no se planteaba dispensar una suma de enseñanzas abstractas, sino cierto “dogma” destinado a transformar el alma del discípulo. La enseñanza filosófica, por lo tanto, y por más que lleve aparejada prolongados estudios y largos períodos de reflexión, resulta inseparable del retorno constante a unos dogmas fundamentales que se manifiestan por medio de fórmulas tan breves como sorprendentes, en forma de epítome o de catecismo, que el discípulo debe tener siempre presentes en su corazón para recordarlas de continuo. Además de este ejercicio de “memorización” hay que añadir los ejercicios espirituales escritos, el examen de conciencia, etc. En este sentido, las *Meditaciones* son un ejemplo de ejercicios de meditación consignados por escrito. Incluso las fórmulas pesimistas de Marco Aurelio son ejercicios espirituales prácticos¹¹².

Según la filosofía estoica, el yo tiene que pensar y actuar en armonía con la razón universal. Nuestra razón interior tiene que actuar conforme a la razón común a todos los hombres y aceptar el destino que nos ha impuesto la razón cósmica. No existe más que una única razón, y es ella la que conforma el verdadero yo de los hombres. La razón humana es un fragmento del logos universal e impersonal “que Zeus ha dado a cada uno como maestro y como guía” (V, 27) para comprender el principio que unifica todas las cosas y aceptar de manera racional y armoniosa nuestro destino dentro de la totalidad del cosmos.

Las *Meditaciones* son un diálogo de Marco Aurelio consigo mismo¹¹³, un diálogo con la razón universal que está más allá de su “yo psicológico” que

¹¹¹ BRUMMER, *Marcus Aurelius*, 93 y BIRLEY, *Marcus Aurelius*, 263-264.

¹¹² HADOT, *Ejercicios Espirituales*, 116-117. HADOT, *Ejercicios Espirituales*, 151. Se pueden entender las *Meditaciones* como ejercicios espirituales que fueron practicados por Marco Aurelio según una metodología rigurosa, la misma metodología formulada anteriormente por Epicteto. Cada vez que escribe una sentencia, Marco Aurelio es perfectamente consciente de lo que hace: está disciplinándose en el deseo, en el acto o en la conformidad.

¹¹³ CEPORINA, Matteo, “The Meditations,” en VAN ACKEREN, Marcel (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Oxford 2012, 46-47. Todo hace pensar que Marco

es, al mismo tiempo, su “verdadero yo”: el trabajo filosófico de su escritura consiste en la actividad y esfuerzo continuos de Marco Aurelio para identificarse con su verdadero yo, para provocar la victoria –por muy frágil que sea y por mucho que necesite de una renovación constante– de la razón universal. Parte de la atracción que las *Meditaciones* siguen ejerciendo sobre nosotros, deriva de nuestra sensación de que al leer este libro encontramos no tanto un sistema de pensamiento, el estoicismo, como un hombre de buena voluntad, Marco Aurelio, que no duda en criticarse a sí mismo, en examinarse, que retoma sin cesar la tarea de exhortarse, de persuadirse, de encontrar las palabras que lo ayudarán a vivir y a vivir bien¹¹⁴. La emoción que suscitan las *Meditaciones* es que entramos en la intimidad espiritual de Marco Aurelio, un hombre, que fascinado por lo único necesario y por el valor absoluto del bien moral, se esfuerza por hacer lo que en el fondo intentamos hacer todos: vivir en plena conciencia, en plena lucidez, dar toda la intensidad a cada uno de sus instantes, un sentido a la vida entera¹¹⁵.

Lo que define al estoico, por encima de cualquier otra cosa, es la elección de una vida en la que ningún pensamiento, ningún deseo y ninguna acción serán guiados por ninguna otra ley que la de la razón universal. Ya sea el mundo ordenado o sea caótico, no depende más que de nosotros el que seamos racionalmente coherentes con nosotros mismos. De esta elección existencial se derivan, de hecho, todos los dogmas del estoicismo: es imposible, en efecto, que el universo haya producido la racionalidad humana sin que haya estado ya en cierto modo presente en él. La esencia del estoicismo es pues la experiencia del absoluto, de la conciencia moral y de la pureza de intención. La conciencia moral, además, no es moral más que si es pura, es decir, si se basa en la universalidad de la Razón que se toma a sí misma como fin, y no en un interés particular del individuo o del Estado¹¹⁶.

Aurelio se dirige a sí mismo y las *Meditaciones* eran concebidas para uso personal. ERLER, Michael, “Aspects of Orality in (the Text of) the *Meditations*,” en VAN ACKEREN, Marcel (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Oxford 2012, 351-359.

¹¹⁴ HADOT, *La ciudadela interior*, 453-454. Marco Aurelio es consciente de su propia fallibilidad, por lo que no solamente se da cuenta de sus errores sino que también confiesa sus faltas. En primer lugar reconoce que no ha llegado de verdad a vivir como filósofo (VIII, 1), que su alma todavía no está en las disposiciones de paz y de amor en las que debería estar (X, 1), que, a pesar de las prórrogas y las advertencias de los dioses, por su propia culpa todavía no vive “según la Naturaleza”, según la Razón (I, 17, 11).

¹¹⁵ HADOT, *La ciudadela interior*, 18-19 y 493-494.

¹¹⁶ HADOT, *La ciudadela interior*, 487-488.

El axioma fundamental del estoicismo es: solo hay felicidad en el bien moral, en la virtud. No hay desgracia más que en el mal moral, en la falta y el vicio. Formulado de otra manera, el dogma fundamental del estoicismo: no hay otro mal que el mal moral¹¹⁷, es decir, lo que nos impide practicar las virtudes. Marco Aurelio, dada su afinidad al estoicismo, aspiraba a actuar moralmente y justamente, pero aceptando que no todo estaba bajo su control y que en algunas circunstancias tendría que actuar en contra de sus propios principios morales.

El estoico es consciente del hecho de que ningún ser está solo, sino que formamos parte de un Todo constituido tanto por la totalidad de los hombres como por la totalidad del cosmos. El estoico tiene el Todo constantemente presente en su espíritu. El estoico se siente absolutamente sereno, libre e invulnerable, en la medida en que ha tomado conciencia de que no hay otro mal que el mal moral y que la única cosa que cuenta es la pureza de la conciencia moral¹¹⁸.

La experiencia y la elección de vida estoica consisten, pues, en considerar, en primer lugar, que el bien es lo que hay que desear y el mal lo que hay que rechazar; y luego en decidir que la única cosa que merece ser deseada absolutamente es el bien moral, la buena voluntad, y que la única cosa que merece ser rechazada es la mala voluntad. El estoico deberá así afrontar, si es necesario, la muerte, más que renunciar al valor supremo de la virtud y de la buena voluntad. Es una decisión heroica, de Sócrates y de los estoicos, que va contra corriente de las ideas recibidas. El valor supremo es la buena intención, la buena voluntad. En consecuencia, los estoicos se negaban a llamar males a las enfermedades, a la muerte, a las catástrofes naturales: para ellos, eran cosas que no eran ni buenas ni malas, sino indiferentes¹¹⁹. Consecuencia del desarrollo necesario de los acontecimientos del

¹¹⁷ HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 229. Lo que la gente llama un mal no es un mal para los estoicos; por ejemplo, la pobreza, la enfermedad, la muerte. No hay otro mal que el mal moral. Esto es lo esencial del estoicismo y, también, del socratismo, ya que, según Platón (*Apología*, 41 d), Sócrates había dicho: “para el hombre de bien no hay mal posible, esté vivo o muerto”; se sobreentiende porque el único mal es el mal moral.

¹¹⁸ HADOT, *La ciudadela interior*, 491.

¹¹⁹ HADOT, *La ciudadela interior*, 185-186. El principio de todo estoicismo, en efecto, es precisamente la indiferencia a las cosas indiferentes: esto significa, en primer lugar, que el único valor es el bien moral que depende de nuestra libertad, y que todo lo que no depende de nuestra libertad (la pobreza, la riqueza, la salud, la enfermedad) no es ni bueno ni malo y, por lo tanto, indiferente; en segundo lugar, significa que no debemos establecer una diferen-

universo que había que aceptar si no quedaba otro remedio y que se convertían en bienes o males según nuestra actitud con respecto a ellas.

La filosofía es una manera de vivir y Marco Aurelio presenta tres reglas o disciplinas prácticas de vida para el hombre de bien: 1) actuar con justicia al servicio de los otros hombres, 2) aceptar con serenidad los acontecimientos que no dependen de él y 3) pensar con rectitud y verdad. (VII, 54). Estas tres reglas de vida corresponden a las tres actividades u operaciones del alma –el impulso de actuar, el deseo de adquirir lo que es bueno y el juicio sobre el valor de las cosas– y a los tres ámbitos de la realidad –la naturaleza humana, la naturaleza universal, y la facultad individual de juzgar¹²⁰.

La preocupación de la comunidad humana es una dimensión esencial del pensamiento y de la vida filosófica. Así, podemos considerar que uno de los distintivos de la ética de Marco Aurelio es la sociabilidad, el ser humano tiene una preocupación por el bien común (VII, 55). Debemos actuar para ayudar y proteger a otros, buscando el bien común (VI, 30). La sociabilidad está unida a la racionalidad, y es precisamente nuestra capacidad racional que nos viene de Dios la que nos habilita para la sociabilidad (V, 30 y IX, 9). “Propio de la racionalidad es también amar al prójimo, como también la verdad y el pudor, y no sobreestimar nada por encima de sí misma, característica también propia de la ley. Por lo tanto, como es natural, en nada difieren la recta razón y la razón de la justicia (XI,1).

Marco Aurelio parece persuadido de que el primer deber del emperador era ocuparse de los detalles como, por ejemplo, proteger a los ciudadanos de los abusos de los funcionarios del Estado o de los errores judiciales. Los historiadores y los juristas antiguos lo alaban por el cuidado escrupuloso que ponía en hacer justicia, alargando la duración de las se-

cia entre las cosas indiferentes, es decir, que debemos amarlas por igual como hace la Naturaleza universal.

¹²⁰ HADOT, *La ciudadela interior*, 185-186. HADOT, *Ejercicios espirituales*, 133-134. El primer tema determina la relación del hombre con los demás hombres, el segundo la relación del hombre con el cosmos y el tercero, la relación del hombre consigo mismo. Esto corresponde con las actividades del alma. El primer tema está relacionado con el impulso y la acción: no dejarse llevar por deseos desordenados sino actuar conforme al instinto profundo de comunidad y de justicia inscrito en nuestra naturaleza humana. El segundo aboga por una disciplina del deseo: renunciar a desear aquello que no depende de nosotros sino del curso general del universo, no desear más que el bien que depende de nosotros. En cuanto al tercer tema se refiere al uso de las representaciones mentales.

siones judiciales, temiendo siempre condenar a alguien por error, esforzándose en preservar lo mejor posible los derechos de la defensa. La legislación de Marco Aurelio da testimonio de su preocupación por facilitar la liberación de los esclavos, aunque el fisco se opusiera, según el principio: la causa de la libertad ha de pasar por encima de toda consideración pecuniaria. Por no cargar a las provincias con un impuesto demasiado grande, destinado a financiar las campañas en Germania, vendió en subasta objetos de valor que pertenecían a la familia imperial. Se enteró de la caída mortal de unos niños funámbulos y exigió entonces que se dispusieran colchones y redes protectoras para evitar semejantes accidentes. Es, para la época, un raro ejemplo de atención dirigida a humildes ciudadanos¹²¹.

Las anotaciones de Marco Aurelio en su libro son muy valiosas. Hay una extraordinaria lucidez, en los consejos que el emperador se da a sí mismo, para desvelar todos los peligros que acechan al hombre de acción. Hay que tener cuidado en respetar a los otros, permanecer imparcial, ser desinteresado, hacer el bien sin tener conciencia de ello, no atarse egoístamente a las propias acciones, aceptar los consejos de los demás¹²². En las *Meditaciones* muestra un tono general de seriedad y pesimismo moral. Pues refleja las preocupaciones de un gobernante bajo el estrés de las grandes responsabilidades de quien está preocupado por ser moralmente un buen gobernante y cumplir sus obligaciones hacia los romanos, a su imperio y hacia los dioses o el dios estoico. Sus preocupaciones son, en primer lugar, como emperador en el mundo de su tiempo, y segundo, como ser humano en la comunidad universal de los dioses y seres humanos¹²³.

La muerte es un pensamiento recurrente en las *Meditaciones*¹²⁴. La muerte aparece sucesivamente como algo inminente que puede impedir a Marco Aurelio elevarse, por fin, a la vida filosófica. El filósofo-emperador reflexiona sobre el alcance universal del poder de la muerte, no hace distinción de personas, entre el emperador o el esclavo, entre Alejandro Magno y su mulero (VI, 24). Incluso los que luchan por dominar la muerte también sucumben: los médicos, los astrólogos, los filósofos, los guerreros, todos tienen el mismo final, la tumba (IV, 48 y IX, 33). La muerte es vista

¹²¹ HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 252.

¹²² HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 253.

¹²³ MORFORD, *The Roman Philosophers*, 230-231.

¹²⁴ RUTHERFORD, *The Meditations*, 244. Se estima que 62 capítulos de las *Meditaciones* tratan de la muerte. Lo que podría suponer uno de los ocho capítulos de la obra.

como algo normal, como algo conforme a la naturaleza. La muerte, como el invierno o el verano, es una parte regular del modo como transcurre la vida (IX, 3). Marco Aurelio al mismo tiempo que reflexiona sobre la muerte amonesta a concentrarnos en el momento presente. “Vive cada día como si fuera el último” (VII, 29 y VII, 69)¹²⁵.

Marco Aurelio parece un hombre insatisfecho y un tanto desilusionado del mundo que contempla, por lo que busca una existencia más pura y más elevada más allá de la esfera mortal. En VII, 47 nos invita a contemplar los astros del cielo, porque estas imaginaciones purifican la suciedad de la vida a ras de suelo. Los ojos de Marco Aurelio contemplan los cielos buscando la liberación, pues sus pies están plantados en la mortalidad y el pesimismo.

VI. CONCLUSIÓN

Tanto Justino como Marco Aurelio se decantaron por la filosofía como forma de vida, es decir, ambos participan del ideal de un logos común en todos los seres humanos. Este pensamiento les acerca y, en cierto modo, les hermana. Justino reconoce el compromiso filosófico de Marco Aurelio (*1Apol.* 1,1 y *2Apol.* 2,16) y manifiesta respecto y admiración por él. No sabemos si esos elogios son verdaderos del todo o están motivados para obtener el favor del emperador hacia los cristianos. Tanto Justino como Atenágoras, en la dedicatoria a Marco Aurelio, le confieren el título de filósofo, con ello querían demostrar que los apologistas argumentaban que el cristianismo era una filosofía, e incluso la mejor de todas. Así pues, un emperador filósofo tendría que aceptarlo¹²⁶.

Otro apologista, Melitón de Sardes, en uno de los raros fragmentos que de él se conservan, se dirige a Marco Aurelio para pedirle protección

¹²⁵ KAVIN, *The True Life*, 69-71. HADOT, *Ejercicios espirituales*, 120. Cada instante de nuestra vida se desvanece en el momento en que queremos captarlo: “El presente se acorta al máximo si intentamos delimitarlo” (VIII, 36). De ahí ese consejo de Marco Aurelio tantas veces repetido. “Delimita el presente” (VII, 29). Lo cual quiere decir: intenta percibir hasta qué punto es infinitesimal el instante en el cual el futuro se convierte en pasado. HADOT, *La ciudadela interior*, 493. Otro aspecto de los que podríamos llamar el estoicismo eterno es el ejercicio de concentración en el instante presente que consiste, por una parte, en vivir como si viéramos el mundo por primera y última vez y, por otra, en tener conciencia de que, en aquella presencia vivida del instante, tenemos acceso a la totalidad del tiempo y del mundo.

¹²⁶ HADOT, *La ciudadela interior*, 64. CRÉPEY, “Marc Aurèle et Justin martyr,” 62. La razón ocupa un lugar central en las concepciones filosóficas y morales de nuestros dos autores.

contra los atropellos de los que son víctimas los cristianos de Asia, le recuerda el rescripto de Adriano y los que Antonino Pío, cuando el mismo Marco Aurelio estaba asociado con él al Imperio, dirigió a varias ciudades, entre ellas Larisa, Tesalónica y Atenas, prohibiendo toda novedad en el trato a los cristianos. Ya se entiende que esa “novedad” no es sino un modo suave de llamar al tumulto y atropello. Ingenuamente, el apologista le dice a Marco Aurelio: “Y tú, que sobre estas cosas tienes el mismo sentir que Adriano y Antonino Pío, y hasta más humano y más de filósofo que ellos: estamos persuadidos que has de hacer cuanto te pedimos.” La fecha gloriosa de 177 hubo de disipar tales imaginaciones del obispo de Sardes¹²⁷. Podemos ver que una cosa es el intento de los apologistas por acercarse a Marco Aurelio y apelar a su sentido humanitario y conseguir su favor en relación con los cristianos y, el otro, el que Marco Aurelio no parece que llegara a conocer estas apelaciones ni que tuviera la más mínima consideración hacia los cristianos¹²⁸.

Los filósofos rompen con las prácticas de la vida cotidiana y son vistos con extrañeza por los no-filósofos. Los filósofos aparecían como personajes extravagantes y extraños. Extraños son los estoicos romanos que administraban de manera desinteresada las provincias del Imperio que se les habían encomendado y que son los únicos en tomarse en serio las leyes promulgadas contra el excesivo lujo; extraño ese platónico romano, el senador Rogatiano, discípulo de Plotino, que el mismo día que debe tomar posesión de su cargo de pretor renuncia a sus demás funciones, se deshace de sus pertenencias y libera a sus esclavos, comiendo un día de cada dos. Extraños son por lo tanto esos filósofos cuyo comportamiento, sin estar inspirado por la religión, se oponen por completo a las costumbres y hábitos del común de los mortales¹²⁹. Extraños también se nos presentan la vida y

¹²⁷ RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, 858.

¹²⁸ RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, 889-890. En los años 176-178 el apologista Atenágoras se dirige a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo, cuyo título de “filósofos” pone por encima de todos los otros, y se lamenta de que, cuando todo el universo, gracias a las altas cualidades de humanidad de los que los gobiernan, goza de profunda paz y a nadie, lo mismo individuos que ciudades, se les priva de sus derechos, solo los cristianos quedan fuera de la providencia imperial “y se consiente que quienes no cometen agravio contra nadie, antes bien superan a todos en piedad y justicia, no solo para con la divinidad sino también con el Imperio, sean vejados, saqueados y perseguidos, haciéndoseles la guerra por el solo crimen de llevar el nombre de cristianos” (*Legat*, 1.3).

¹²⁹ HADOT, *Ejercicios Espirituales*, 214-215.

comportamiento tanto del emperador Marco Aurelio como la de Justino, como hemos podido ver, y no solamente porque ambos utilizaran el *tribon* de los filósofos, sino por la vida ascética y moderada del emperador y el coraje de Justino para aceptar el martirio.

En este sentido, Justino estaría de acuerdo con Marco Aurelio cuando afirma que “la razón es común a seres humanos y a dioses” (VII, 53) y que “la inteligencia está dispersa por doquier y ha penetrado en el hombre capaz de atraerla no menos que el aire en el hombre capaz de respirarlo” (VIII, 54). Aunque Justino al hablar del *logos*, no lo hace en el mismo sentido de Marco Aurelio. Para Marco Aurelio la razón humana es una parcela, un fragmento de la razón universal e impersonal “que Zeus ha dado a cada uno como maestro y como guía” (V, 27) para comprender el principio que unifica todas las cosas y aceptar de manera racional y armoniosa nuestro destino dentro de la totalidad del cosmos. Al contrario, para Justino¹³⁰ la razón humana es una semilla, una participación o semejanza del *logos* divino ya que “el Verbo entero que es Cristo, aparecido por nosotros, se hizo cuerpo, razón y alma” (2Apol. 10,1) mostrándonos que no es un orden impersonal el que gobierna nuestras vidas, sino la voluntad personal y benéfica de Dios que se preocupa por cada uno de nosotros. Esta diferencia de concepción no rechaza las similitudes que existen, pero es una diferencia decisiva. Porque para Marco Aurelio la razón humana es de la misma naturaleza de la razón universal, únicamente que es una parte de la misma razón universal, mientras que para Justino la razón humana es una semilla que participa del *logos* divino. Por lo que la razón y sabiduría humana solo puede alcanzar parte de la verdad, nunca la verdad completa, que solo Cristo, el *logos* encarnado, es capaz de revelar (2Apol. 10, 1-3). Para Marco Aurelio, la razón es, en cierto modo, todopoderosa, mientras que Justino afirma claramente los límites de la razón humana, que en su opinión no tiene por sí sola la verdad plena¹³¹.

¹³⁰ Justino reconoce que la semilla del *logos* se encuentra en todo el género humano, en todos los sitios (1Apol. 7(8) 2), pero se refiere a Cristo que es el *logos* universal y del que todos participan. PARVIS, “Justin Martyr,” 58-59. Para los estoicos los términos ‘Dios’ y ‘logos’ eran términos intercambiables, aunque querían decir que Dios era una fuerza impersonal, que se difundía a través del mundo material dándole estructura y orden. Ellos usaban el término *logos spermatikos* para referirse a un principio estructural dentro de las cosas que determina lo que son. Justino utiliza este mismo término, pero significa que el *logos* personal siembra las semillas de verdad en el mundo, por eso todo lo que los filósofos dijeron de verdad es debido a esa porción del *logos* divino que poseen.

¹³¹ CRÉPEY, “Marc Aurèle et Justin martyr,” 74-75. RIVAS REBAQUE, *Justino*, 124.

Justino en el *Diálogo con Trifón* (1,3) se pregunta si no será la tarea de la filosofía reflexionar sobre la deidad, es decir, la filosofía tiene una orientación claramente religiosa. Justino responde que así tiene que ser, pero nos recuerda que muchos filósofos (se refiere a los estoicos) no prestan atención a la pregunta si Dios se preocupa de cada uno de nosotros, e incluso lo niegan. En este sentido, Justino no aprendió nada nuevo del estoicismo en relación a Dios, pues su maestro “no tenía conocimiento de Dios y no consideraba ese conocimiento necesario” (*Dial.* 2.3). Otros filósofos afirman que el alma es inmortal e inmaterial y en consecuencia no necesitan nada de Dios¹³².

Una de las discrepancias fundamentales de Justino con los estoicos es la doctrina estoica de la sumisión absoluta ante el destino, que reduce al ser humano a una marioneta de los hados. Lo que los cristianos negamos es “que los seres humanos hagan o sufran por necesidad del hado, sino que cada uno obra bien o peca por su libre determinación. Los estoicos dijeron que todo sucede por necesidad del destino. Pero no, al principio Dios creó libre lo mismo a los ángeles que al género humano, y por eso recibirán con justicia el castigo de sus pecados en el fuego eterno” (*2Apol.* 6, (7) 3-5). Si todo sucediera según el destino no habría libertad, y entonces no podríamos decir que unos son buenos y otros malos, pues afirmaríamos que el ser bueno o malo está determinado por el destino. Pero los cristianos decimos que la persona hace bien o mal por libre elección, ninguno está determinado en hacer el bien o el mal, por eso puede ser alabado o reprobado, puede recibir recompensa o castigo, pues cada uno es responsable y libre de sus acciones. “Porque Dios no hizo al hombre a la manera de las otras criaturas, por ejemplo los árboles o cuadrúpedos, que nada pueden hacer por libre determinación” (*1Apol.* 43,8).

Justino admiraba la moralidad e integridad moral de los estoicos, pero rechazaba fuertemente sus doctrinas sobre la naturaleza de Dios como un ser corporal, sobre los ciclos del mundo y conflagración¹³³ y sobre el destino, que ya hemos visto. En términos simplificados, para los estoicos la naturaleza de Dios es cambiante, mientras que el juicio de Dios es inmutable. En cambio, según Justino, la naturaleza de Dios es invariable, mientras que el

¹³² RUTHERFORD, *The Meditations*, 256.

¹³³ *2Apol.* 6 (7) 3: “Así, en efecto, decimos nosotros que ha de cumplirse la conflagración universal y no, como los estoicos, en razón de la transformación de unas cosas en otras, lo que nos parece torpísimo.”

juicio de Dios es variable. En resumen, Justino critica la cosmoteología estoica, pero aprecia y admira su ética¹³⁴.

El concepto de providencia cristiano insiste en el cuidado y atención que Dios tiene como Padre por sus hijos y que el transcurrir de los acontecimientos de la vida se dirige a una meta. En cambio, en el sistema estoico aunque se habla de providencia, en el fondo es *fortuna* y *fatum*, por eso no es raro que frente a la tranquilidad y paz que experimenta un cristiano, el estoico viva con miedo ante el presente y el futuro. Otra diferencia la encontramos en la concepción de la historia, el sentido cíclico, todo se mueve hacia el tiempo hasta que todo sea reabsorbido en la materia primordial del fuego. Después el universo volverá otra vez a recomenzar un nuevo ciclo que no termina. En cambio, dentro del cristianismo hay un principio y un fin, la consumación no es cuando todo pierde su identidad siendo consumido por el fuego. La consumación es el encuentro con Dios en la resurrección y se traduce en una vida nueva. La confianza acompaña a los cristianos durante esta vida, pues viven con la esperanza de vivir con Dios para siempre. La vida no acaba con la muerte, sino que la meta es la resurrección y la vida eterna.

El platonismo medio ha dejado huellas en el pensamiento intelectual de Justino, con un fuerte sentido de dualismo y exaltación de la pregunta intelectual por la verdad religiosa, pero había elementos religiosos como las promesas escatológicas, los misterios, las visiones, los oráculos y los cultos de salvación que no eran fácil de aceptar por el intelecto. Justino también reconoce los límites e incapacidad de la razón humana para explicar o dar razón de la religión, pues la ley dada por Dios a los judíos es revelada a Moisés, y la revelación cristiana viene por medio de Cristo. Es decir, lo esencial de las religiones no se puede captar por la razón. Aunque Justino quiere dar una respuesta racional, lo central de la religión es gracia: “porque voy a demostrarte que no hemos prestado fe a fábulas vanas ni a doctrinas no demostradas, sino llenas del Espíritu de Dios, de las que brota el poder y florece la gracia” (*Dial.* 9, 1). Aquí, como en la obra de Marco Aurelio, la combinación de la exposición filosófica y la elocuencia persuasiva solo puede llevar hasta un punto: al final debe darse un salto en la oscuridad. La creencia no es algo que la mente honesta pueda aceptar fácilmente. El estoicismo eleva el razonamiento del hombre a su ideal e intenta establecer y comunicar la evidencia de la deidad y probar el orden racional del mundo. Por

¹³⁴ THORSTEINSSON, “Justin,” 540 y 570.

eso los pensadores greco-romanos acusaban con vehemencia al cristianismo por su exaltación de la fe y descrédito de la razón. Por el contrario, los escritores cristianos podían mofarse de los filósofos por su falta de *divina auctoritas*¹³⁵.

Como estamos viendo, el cristianismo y el estoicismo se influyen mutuamente, y cada uno responde de modo diferente a los anhelos y expectativas ordinarias humanas. Al mismo tiempo, hay diferencias significativas que pueden ser insuperables en muchos casos. Los historiadores e investigadores pueden trazar los puntos de contacto y divergencias entre las dos escuelas, pueden desentrañar las influencias del uno en el otro, y pueden también señalar la importancia de algunas doctrinas particulares; pero no se puede hacer una evaluación final de las creencias, ni una aprobación o refutación de cada visión, eso solamente lo puede hacer cada individuo en particular¹³⁶.

Entre el cristianismo y el estoicismo hay diferencias evidentes en relación al concepto de Dios y del hombre. El concepto cristiano de Dios que presenta el Nuevo Testamento se opone a la característica general del pensamiento grecorromano, en concreto, a la concepción estoica. Para el cristianismo, Dios es una persona y además es una realidad inmaterial. Para Jesús y para Pablo, Dios es Padre y no simplemente el absoluto. Esto contrasta con la concepción estoica, pues para ellos la última sustancia carece de personalidad y espiritualidad. Los estoicos hablan de Dios como una sustancia primordial representada por el fuego. El cristianismo y el estoicismo están de acuerdo en que existe una última sustancia, pero el carácter de esa sustancia es totalmente diferente. Tampoco el estoicismo está de acuerdo con la trascendencia de Dios. Lo mejor que podemos decir del estoicismo es que es un sistema monista y panteísta, pero de ningún modo se puede considerar monoteísta¹³⁷.

Para el cristianismo el hombre ha sido creado a imagen de Dios, pero no se identifica con el creador, es decir, el creador y la criatura no tienen la misma naturaleza. En el Nuevo Testamento el hombre permanece hombre y no llega a ser Dios ni es Dios. En el estoicismo, la sustancia primordial es el fuego-logos. Esto lo encontramos en Dios y en el hombre. Los dos son idénticos. El hombre es Dios y Dios es hombre. Dado que los estoicos tienen so-

¹³⁵ RUTHERFORD, *The Meditations*, 259.

¹³⁶ RUTHERFORD, *The Meditations*, 263.

¹³⁷ STOB, Ralph, "Stoicism and Christianity," *Classical Journal* 30 (1934-1935), 218-219.

lamente un Dios inmanente, se comprende que Dios y el hombre son uno. Esta doctrina de la divinidad del hombre estoico se opone totalmente a la enseñanza del Nuevo Testamento y del cristianismo¹³⁸. De aquí se desprende la máxima estoica de vivir conforme a la naturaleza, pues el ser humano es parte de ella, y está constituido de la misma sustancia. Aquí se muestra la gran diferencia entre estoicismo y cristianismo, la esencia de la ética estoica es vivir según la naturaleza, en cambio, la esencia de la ética cristiana del Nuevo Testamento es vivir según la gracia. El cristiano aunque es una criatura no vive una vida solo natural, pues está habitado por Dios, esa es la gracia o lo sobrenatural que perfecciona lo humano, la ética cristiana no se puede reducir a vivir según la naturaleza, sino en seguir a Jesucristo.

El estoicismo cree en el valor absoluto de la persona humana. Nunca lo repetiremos suficiente y lo olvidamos demasiado a menudo: el estoicismo está en el origen de la noción moderna de los “derechos del hombre”. Hemos citado la bella fórmula de Séneca. “El hombre es una cosa sagrada para el hombre” (*Cartas a Lucilio*, 95, 33) donde se critican los espectáculos del circo en los que, como castigo por sus crímenes, se mata a los hombres desnudos y desarmados. Es decir se usa esa expresión, refiriéndose a gente que se consideraban criminales. Epicteto habla de la filiación de todos los hombres a partir de Dios. Pero al hablar de Dios piensa ante todo en la razón y quiere decir simplemente: este esclavo es un viviente como tú, y como tú un hombre dotado de razón. Aun y cuando las leyes de los hombres no quieran reconocer que es tu igual, las leyes de los dioses, es decir, la ley de la razón, reconocen su valor absoluto¹³⁹.

El estoicismo y el cristianismo reconocen en cada hombre el *logos*, la Razón presente en el hombre. Se podría afirmar que la motivación del amor estoico es la misma del amor cristiano. No se puede decir, que “amar al prójimo como a sí mismo” sea una invención cristiana. Ni siquiera falta en el estoicismo el amor de los enemigos: “El cínico apaleado [para Epicteto, el cínico es una especie de estoico heroico] debe amar a quienes lo apalean”. Marco Aurelio sostiene que es propio y esencial del ser humano amar a quienes cometen faltas. Pero se puede decir que la esencia del amor cristiano es más personalizada, porque este amor se basa en la palabra de Cristo. “Lo que habéis hecho al más pequeño de los míos es a mí a quien se lo habéis hecho.” El *logos*, a los ojos de los cristianos, está encarnado en

¹³⁸ STOB, “Stoicism and Christianity,” 220.

¹³⁹ HADOT, *La ciudadela interior*, 492.

Jesús y es a él a quien el cristiano ve en su prójimo. Sin duda, esta referencia a Jesús ha dado al amor cristiano su fuerza y su expansión. Aunque también es cierto que el estoicismo fue asimismo una doctrina de amor¹⁴⁰.

Marco Aurelio presenta una divinidad impersonal, material e inmanente y lejana a la vida del emperador, en cambio el cristianismo presenta un Dios personal y cercano, que siente los dolores de la gente y ha enviado a Jesucristo a aliviar esos sufrimientos y a enseñarnos a vivir amando como él hasta el extremo. Jesús en los Evangelios aparece como una persona normal, esto contrasta con el fuerte componente ascético de Marco Aurelio: el menosprecio de las necesidades del cuerpo y los placeres sensuales, la insistencia en la vida del alma como lo verdaderamente real, que se traduce en el desprecio del propio cuerpo como un receptáculo indigno para el alma¹⁴¹. En este sentido, la vida de Jesús, que come y bebe con todo el mundo y el mensaje evangélico, no comporta ese tipo de privaciones ascéticas, pero el cristianismo en los primeros siglos adoptó, en general, la filosofía platónica, tintada a veces con estoicismo, porque era la filosofía más poderosa en los primeros siglos de nuestra era. Así pues, aceptaron el rechazo del cuerpo de los platónicos y orientaron el cristianismo a una metafísica intelectualista bastante alejada del Evangelio¹⁴².

No se puede negar que hay elementos comunes entre el cristianismo y el estoicismo, sobre todo en relación con la ética¹⁴³, aunque en los puntos centrales no hay correlación. En el estoicismo se encuentra el fatalismo y la resignación ante todo lo que acontece que no depende de nosotros, y ello comporta una intensa melancolía y una ausencia de genuina alegría. En cambio, en el cristianismo hay una alegría desbordante que viene de sabernos amados y acompañados por Dios. La vida es un regalo, nos viene de Dios y tiene sentido vivir siguiendo a Jesucristo. No estamos arrojados al mundo, sino que hay una esperanza en el horizonte. A pesar de los sufrimientos y dificultades que afectan a todos, estoicos y cristianos, los estoicos lo viven con resignación, mientras que los cristianos sufren pero con

¹⁴⁰ HADOT, *La ciudadela interior*, 370-372.

¹⁴¹ RUTHERFORD, *The Meditations*, 227-228.

¹⁴² HADOT, *La filosofía como forma de vida*, 224.

¹⁴³ THORSTEINSON, *Roman Christianity*, 209. Aunque el estudio se centra en unos pocos escritos llega a la conclusión de que el cristianismo romano (Carta de Pablo a los Romanos, 1ª Pedro y 1ª Clemente) y el estoicismo romano (Séneca, Musonio Rufo y Epicteto) son fundamentalmente similares en términos de moralidad o ética. Aunque hay diferencias estas no afectan a un acuerdo básico en la moral de las enseñanzas del cristianismo romano y estoico.

esperanza. También la fraternidad cristiana va mucho más allá de la fraternidad universal o justicia estoica, pues descansa en la condición fraterna que deriva de la condición de los hombres como hijos de Dios.

En este sentido podemos contemplar a Marco Aurelio envejeciendo, en aquel inmenso Imperio rodeado de gente que le aclama, en aquella guerra del Danubio o en los cortejos de triunfo en Roma, pero se siente solo, siente el vacío a su alrededor porque no logra alcanzar su ideal. Marco Aurelio sabe que nunca será un sabio, pero se esfuerza en progresar hacia el ideal, así el hombre de Estado sabe que la humanidad nunca será perfecta, pero debe estar contento si, de vez en cuando, consigue obtener algún pequeño progreso¹⁴⁴. Esta es la satisfacción de Marco Aurelio, las pequeñas alegrías de la vida, pero en el fondo se traduce en melancolía y desilusión.

En cambio, Justino a pesar de vivir en una sociedad que no favorece la vida cristiana¹⁴⁵, no pierde el ánimo sino que sigue fiel a su compromiso cristiano, no oculta lo que es y vive con alegría su suerte y se enfrenta libremente al martirio, dando testimonio de su fe con su vida. De este modo, Justino se convierte en modelo y ejemplo para los cristianos de todos los tiempos, pues es triplemente testigo, primero con una vida en la que, por medio de la filosofía, defiende al cristianismo de las acusaciones injustas, utilizando los argumentos y las explicaciones filosóficas. Segundo, Justino también vive juntamente con los cristianos en hermandad y atendiendo a las necesidades de los más necesitados: pobres, huérfanos, viudas, enfermos¹⁴⁶, etc. Y, finalmente, dando testimonio con su muerte de su confesión cristiana, de este modo, rubrica de una manera ejemplar lo que había sido su vida.

No es fácil explicar la expansión y crecimiento del cristianismo en el siglo II cuando no tenía el favor del imperio. El cristianismo se extenderá y propagará rápidamente por el comportamiento y superioridad moral

¹⁴⁴ HADOT, *La ciudadela interior*, 480.

¹⁴⁵ HADDAD, *The Appropriateness*, 47. La hostilidad del estado, el desdén de los filósofos, la rivalidad de los herejes, la enemistad de los judíos, las calumnias populares y el furor de la multitud, todo combinado hace al cristianismo objeto de un odio irracional.

¹⁴⁶ STARK, *La expansión del cristianismo*, 81s. Considera el comportamiento con los enfermos como uno de los factores que contribuyeron al crecimiento del cristianismo primitivo, no solo por la atracción que esta actitud supuso por parte del resto de la población, sino incluso porque demográficamente este cuidado de los enfermos contribuyó a una menor tasa de mortalidad de los cristianos en una sociedad donde estas situaciones se repetían de manera casi cíclica.

frente a los paganos, porque respondía mucho mejor a las preocupaciones que tenía la gente en aquel mundo. El cristianismo es portador de un mensaje de paz social y tranquilidad de ánimo y llevará la esperanza a muchas personas que vivían angustiadas y necesitadas de compasión y consuelo. El cristianismo va a terminar por ser la cosmovisión que perdurará a lo largo del tiempo, mientras que el paganismo y las filosofías que lo apoyaban van a diluirse, poco a poco, con el paso del tiempo.

La utilización de san Pablo en los *In Epistulam Iohannis ad Parthos* *Tractatus* de san Agustín (II)

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO

Resumen: Es bien sabido que san Juan y san Pablo son los dos autores del Nuevo Testamento preferidos por el obispo de Hipona si la preferencia se mide por la dedicación a sus escritos y por el recurso a los mismos. Pero, de los dos hagiógrafos ¿cuál ha tenido más peso en el pensamiento del santo? ¿Cuál ocupa el primer lugar? Leídos desde esa perspectiva sus *Tractatus* sobre la carta de san Juan a los Partos (=1ª de Juan), no cabe sino responder que el Apóstol ha ganado la partida al evangelista. En el presente estudio se examinan, primero, diversos aspectos del uso del Apóstol en los *Tractatus* (frecuencia, modos de designación, la técnica de la cita, funciones sintácticas de la cita...) y, después, los variados objetivos que cumplen los textos de san Pablo en el comentario a la carta juánica (confirmación, complemento, solución de cuestiones, desarrollo de temas paralelos, comprensión de otros textos bíblicos, polémica, etc.). El análisis de los textos revela cómo el predicador da la preferencia a san Pablo antes que a san Juan; cómo la teología paulina se sobrepone a la juánica; cómo el santo no desaprovecha ningún recurso para dar el salto de san Juan a san Pablo. San Pablo parece ser para san Agustín, de facto, un buen intérprete de san Juan. Cosa distinta es que la realidad se ajuste a lo que piensa el obispo de Hipona.

Palabras clave: Tratados sobre la primera carta de san Juan; técnica de la cita; función de la cita; teología paulina.

Abstract: It is well known that St. John and St. Paul are the two authors of the New Testament preferred by the bishop of Hippo, if preference is measured by dedication to his writings and recourse to them. However, of the

two hagiographers who exerts more weight in the saint's thought? Which one occupies the first place? Read from this perspective his *Treatise* on the letter of St. John to the Parthians (1 John), the answer is clear: The Apostle has won the game to the evangelist. The present study examines, first various aspects of the use of the Apostle in the *Treatise* (his frequency, modes of quotation, technique of quotation, syntactic functions of the quotation...) and, then, the various objectives the texts of Saint Paul fulfil in the commentary on the Johannine letter (confirmation, addition, solution of questions, development of parallel themes, understanding of other biblical texts, controversy, etc.). The analysis of the texts reveals how the preacher prefers Saint Paul to Saint John; how Pauline theology overcomes the Johannine; how the saint does not waste any resources to make the leap from Saint John to Saint Paul. Saint Paul seems to be for Saint Augustine, de facto, a good interpreter of Saint John. Distinct however is if what the Bishop of Hippo thinks is consistent with the truth.

Keywords: Treaties on the first letter of Saint John; technique of quotation; function of quotation; Pauline theology.

IV. Visión global

Concluido el análisis de los textos¹, es el momento de hacer una presentación más sistemática.

1. Presencia de san Pablo

En relación con la presencia de san Pablo en los *Tractatus* agustinianos sobre la primera carta de san Juan cabe destacar dos datos: a) el amplio uso que el predicador de Hipona hace de sus textos; b) la variedad de formas en que los utiliza o, si se prefiere, la variedad de funciones que los textos paulinos asumen en el texto agustiniano.

a) Amplio uso

El casi centenar de presencias –entre citas textuales, referencias o simples alusiones– en un conjunto de diez homilías es significativo. Representa

¹ La primera parte de este estudio la puede hallar el lector en *Estudio Agustiniano* 53 (2018) 149-239. Como en él, seguimos utilizado la abreviatura IIEp (*in Ioannis epistulam*).

una media de 10 empleos en cada *Tractatus*. De este amplio uso puede aducirse como razón la extensión del epistolario paulino, pero no lo explica todo². Es más lógico atribuirlo a otras causas: la vinculación existencial del pastor de Hipona con el apóstol Pablo, el más profundo conocimiento que tenía de él que de san Juan, la historia personal de Pablo.

Dos acontecimientos fundamentales en la trayectoria cristiana de san Agustín estuvieron marcados por san Pablo: el de su conversión y el de su ordenación presbiteral. El primero de ellos tuvo lugar, como es bien sabido, tras la lectura de un texto de la Carta a los Romanos (Rom 13,13-14); en el segundo, el Apóstol le suministró las claves para el ejercicio del ministerio que le acababa de ser conferido³. Su retorno a la fe de la Iglesia y su condición de pastor en ella estuvieron profundamente vinculados al Apóstol. En cambio, nada igual, y ni siquiera similar, puede afirmarse en relación con san Juan.

Como consecuencia de lo dicho, amén de otros condicionantes históricos⁴, san Agustín, que ya había leído atentamente a san Pablo antes de su conversión (cf. *conf.* 7,21,27), una vez ordenado presbítero volvió a él con mayor intensidad a nivel particular y en compañía de otros siervos de Dios. El trato continuo con el Apóstol le proporcionó un conocimiento extraordinario de sus cartas que acabó impregnando en cuanto a ideas y vocabulario la propia obra del obispo. De ese conocimiento salieron sus primeros comentarios, parciales, sobre la Carta a los Romanos y uno completo sobre la Carta a los Gálatas. Nada similar puede decirse, en cambio, en relación con san Juan. Su trato con este apóstol fue mucho menos intenso y solo quince años después de su ordenación presbiteral, en el 406, se atrevió a iniciar la exposición de su evangelio que, como indicamos, hubo de interrumpir y dejó el espacio para la exposición de su primera carta.

Por último, los escritos juánicos aportan pocos datos sobre la vida de su autor; en cambio san Pablo dejó en sus cartas un vivo retrato de sí mismo, de su pasado y de su presente, de sus ideas y de sus motivaciones. San Agustín, que se presenta a sí mismo como expositor de san Juan y como imita-

² De hecho, aun siendo bastante mayor la extensión del conjunto de los cuatro evangelios, su presencia en forma de citas es solo ligeramente superior a la de las cartas paulinas.

³ Cf. LUIS VIZCAÍNO, P. de, "El encuentro de san Agustín con san Pablo," en VICENTE DOMINGO CANET VAYÁ (ed.), *San Pablo en San Agustín. XII Jornadas Agustonianas*. Centro Teológico San Agustín, Madrid 2009, 28-36.

⁴ Nos referimos a la pertenencia de san Agustín al maniqueísmo. Cf. *Ibíd.*, 27-28.

dor de san Pablo (*IIEp* 9,1), encontraba en él un maestro y un modelo de vida tanto para sí –en el plano puramente personal y en su condición de pastor– como para el conjunto de los fieles. En cambio, a san Juan lo podía considerar, sí, como el gran maestro que bebió en el pecho del Señor (cf. Jn 13,25), pero apenas podía encontrar en él un modelo de acción y de vida que proponerse a sí mismo y a su comunidad eclesial. En otros términos, contaba con el magisterio de su palabra pero apenas con el de su vida.

Estos tres datos pueden explicar el amplio uso de san Pablo en sus *Tractatus*, pero no puede explicar todavía la querencia que san Agustín manifiesta hacia él.

b) *Variedad de funciones*

Las citas paulinas los *Tractatus* cumplen efectivamente varias funciones. Hablamos en general de los *Tractatus* porque el recurso a san Pablo en ellos no guarda relación solo con el texto de san Juan. De hecho, no siempre los textos paulinos son solicitados por textos de la Carta apostólica; no pocos de ellos aparecen en relación con otros textos bíblicos, sea porque san Agustín los ha buscado para su exposición del texto de la Carta, sea porque habían sido objeto de lectura en la liturgia eucarística del día, sea porque san Agustín los ha traído a colación como confirmación o prueba de alguna idea particular suya. Incluso hay textos paulinos introducidos por el predicador y puestos directamente al servicio de sus propios planteamientos, hasta el punto, por ejemplo, de invertir los términos y utilizar a san Juan para exponer la teología paulina.

Vengamos ya a los textos paulinos, solicitados por otros textos juánicos, que representan una clara mayoría. En la perspectiva del predicador, el texto juánico –o su interpretación por parte del obispo– necesita ser confirmado, o ser complementado para su mejor intelección, o suscita cuestiones que requieren ser resueltas, o sugiere temas que despiertan el interés del predicador, o admite una interpretación polémica contra los herejes o cismáticos. En todas estas situaciones el predicador de Hipona ha recurrido a san Pablo, encontrando siempre luz, la adecuada a cada caso. El epistolario paulino era como el almacén donde él encontraba siempre el material que necesitaba. De hecho, en san Pablo no buscaba solo la enseñanza sino también el ejemplo, pues, para el predicador, san Pablo fue el fiel cumplidor de lo que prescribe el evangelio (cf. *IIEp* 8,2).

2. Querencia por san Pablo

El epígrafe puede resultar extraño. Habida cuenta de que nos ocupamos precisamente de la exposición de la primera Carta de san Juan, cabría esperar que el epígrafe fuera «Querencia por san Juan». Pero en los *Tractatus* es fácil advertir una inclinación o tendencia del obispo de Hipona a volver al «espacio» en que se crió como cristiano católico, el apóstol Pablo, como si solo allí se sintiera verdaderamente a gusto. Un menú puede ser realmente exquisito, pero no se siente tan sabroso como el preparado por la madre. Es solo una imagen de una realidad que a continuación vamos a justificar con ejemplos concretos.

Como prueba de esa querencia está el hecho de que san Pablo parece ser para él la autoridad de referencia. Es frecuente encontrar en él la pregunta «¿qué dice (el apóstol Pablo)?» cuando pretende mostrar o probar algo (*IIEp* 1,10; 2,4; 3,4; 5,4; 8,2⁵). A veces parece no bastarle la afirmación explícita de san Juan sobre algo. Como si para él no tuviera suficiente peso de autoridad su palabra, busca la confirmación definitiva de la propia propuesta en la autoridad de san Pablo; requiere que la afirmación sea avalada por él (*IIEp* 4,5; 1,5; 1,10; 7,7). En algún caso sigue ese mismo proceder con el evangelista Mateo (*IIEp* 8,2)⁶. Es también significativo que, a la hora de exponer determinados pasajes de la carta de san Juan, deje de lado el texto juánico que acaba de citar, para el que no encuentra referente en san Pablo, y pase a comentar otro para el que sí lo encuentra⁷.

⁵ La misma pregunta solo la formula una vez referida al Señor (*IIEp* 3,8), al salmista (*Ibíd.* 1,12; 9,4) y al evangelio (*Ibíd.* 10,10). Referida a san Juan, en su primera Carta, cf. 1,8; 4,8,12; 7,2,5. Véase también *IIEp* 7,7: «No lo digo yo, es el apóstol quien lo dice».

⁶ Cf. también *IIEp* 1,5; 1,10; 7,7 donde entran en juego, respectivamente, 1 Jn 1,6/2 Cor 6,14c; 1 Jn 2,7 y Col 3,9b-10a/ Ef 5,8a-b, y 1 Jn 4,9 y Jn 15,13, Rom 8,32 y Gál 2,20e. Al contrario, en *IIEp* 9,4 donde después de citar Rom 5,35, aduce como complemento 1 Pe 3,13.

⁷ En *IIEp* 2,6, por ejemplo, el predicador acaba de citar 1 Jn 2,13 (*porque habéis vencido al Maligno*) que podía haber comentado con san Juan mismo, aduciendo, por ejemplo, a Jn 16,33 (*yo he vencido al mundo*), o a 1 Jn 5,4 (*lo que ha nacido de Dios vence al mundo y lo que vence al mundo es nuestra fe*); pero como no encuentra ningún texto paulino que mencione esa victoria, da el salto a 1 Jn 2,14f (... *porque sois fuertes*) para el que cuenta con 2 Cor 13,4ab que menciona la fuerza de Dios (*viviremos en él por la fuerza de Dios sobre nosotros*). Semejante modo de actuar se advierte también en *IIEp* 1,10 donde, pudiendo comentar 1 Jn 2,7,8 (mandamiento nuevo/viejo) con Jn 13,34, opta por recurrir a Col 3,9b-10a (hombre viejo/nuevo).

La misma conclusión se puede sacar del método de la inclusión que utiliza un par de veces. El santo se encuentra con dos versículos seguidos de la Carta de san Juan, viendo en el segundo la explicación del primero. En teoría, para hacer inteligible el primero debería bastarle exponer el segundo. Pero el santo parece necesitar recurrir a Pablo y entre el primer y el segundo versículo de san Juan introduce una serie de textos paulinos que, según él, dicen lo mismo que el segundo, esto es: Juan 1 + larga exposición de Pablo + simple mención de Juan 2. Lo más apreciado parece ser lo que va dentro, como en los sándwiches⁸.

En el mismo sentido cabe interpretar otros modos de actuar del predicador. Cuando un texto juánico contiene varios datos, el predicador se centra solo en uno y deja de lado el otro o los otros. Lo llamativo es que, en algunos casos, el elegido por el predicador es precisamente el que puede iluminar fácilmente con textos paulinos⁹. De modo similar, el predicador

⁸ Los textos del primer caso, en *IIEp* 6,2-3 son: 1 Jn 3,18 + 1 Cor 4,3; 2 Cor 1,12,a; 1 Cor 13,3; Gál 6,4; 4,4 + 1 Jn 3,19, poniendo de relieve que los textos paulinos dicen lo mismo que 1 Jn 3,19: «Esto es lo que nos recomienda aquí el apóstol san Juan: *En esto conocemos que somos de la verdad*, es decir, en el hecho de amar con obras y en verdad, no solo de palabra y de boca, y *persuadimos a nuestro corazón en su presencia* (1 Jn 3,19)». Los del segundo caso, en *IIEp* 4,11, son estos otros: 1 Jn 3,8c + Rom 5 + 1 Jn 3,18d. En principio, dada la cercanía entre 1 Jn 2,14h (*habéis vencido al maligno*) y 1 Jn 2,16 (las tres concupiscencias) podía haber considerado estas como las obras del diablo, pero optó por apartarse del plural juánico para quedarse con el singular «paulino» (el pecado original). Más adelante, en *IIEp* 5,2 Agustín mantendrá el plural, pero sin explicitarlo.

⁹ Según san Juan, Dios manifiesta su amor por el hombre enviando a su Hijo a este mundo (1 Jn 4,9b) y enviándolo como expiación de los pecados del hombre (1 Jn 4,10d). Ahora bien, en *IIEp* 7,7 san Agustín renuncia a comentar la primera manifestación del amor divino de que habla san Juan (la encarnación –de poca o nula relevancia en san Pablo–) y se centra en la segunda, la muerte de Cristo; además, con relación a esta segunda, prefiere aducir dos textos paulinos –Rom 8,32 y Gál 2,20– antes que detenerse, por ejemplo, en 1 Jn 4,10 (*nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados*). A los dos envíos de san Juan (encarnación, y pasión y muerte), el predicador responde con las dos entregas a la muerte de que habla san Pablo: la realizada por el Padre y la realizada por Cristo mismo. Un caso similar lo encontramos en *IIEp* 9,9. En 1 Jn 4,19, san Juan invita a sus lectores a amar a Dios porque él los amó primero. Lo más probable es que el apóstol esté pensando en la encarnación (cf. 1 Jn 4,14: *damos testimonio de que el Padre envió a su Hijo como salvador del mundo*). No obstante, san Agustín deja al margen este primer dato cristológico, aunque contaba con otros textos juánicos de apoyo (p. ej. Jn 3,16), y asocia al texto juánico el paulino de Rom 5,8 que prueba el amor de Dios por nosotros por el hecho de que Cristo murió por nosotros cuando aún éramos pecadores.

pasa por alto lo que literalmente afirma el texto de san Juan y se centra en otro concepto paulino, aunque íntimamente relacionado con él¹⁰. Por último, sorprende que, enfrentado a dos textos, uno de Juan y otro de Pablo que tratan de la misma realidad pero presentando el primero un dato teológico y el segundo un dato moral, se detenga, contra lo que es su modo habitual de proceder, en el segundo y no en el primero¹¹.

Del modo de actuar señalado se pueden extraer dos conclusiones que se complementan. Una, que san Agustín tiene una querencia particular por san Pablo que le lleva dar luego el salto de un texto juánico a uno paulino; otra, que conoce mejor a san Pablo que a san Juan, lo que explicaría en parte ese modo de actuar. No hay que olvidar que se trata de un texto de predicación y que las otras citas bíblicas a que recurre para el comentario las suministra la memoria¹².

3. El *grammaticus* teólogo y pastor

La interpretación agustiniana sigue tres cauces; uno de naturaleza gramatical, otro de naturaleza teológica y otro de naturaleza pastoral¹³, íntimamente relacionados.

a) *El grammaticus*

En su época de estudiante, san Agustín hubo de seguir los cursos del *grammaticus*; luego, durante algún tiempo, ejerció él mismo como tal. El

¹⁰ Así en *II Ep* 8,13, a propósito de 1 Jn 4,14. En vez de presentar a Jesucristo como salvador de quien habla el texto, prefiere ocuparse, sirviéndose, por supuesto, de textos paulinos, de una salvación –concepto abstracto que no está en 1 Jn, aunque sí en Jn 4,22– en dos etapas: una en esperanza (Rom 8,24) y otra escatológica (1 Cor 15,53-54). El desplazamiento resulta doble: del salvador a la salvación y del salvador al salvado.

¹¹ En *II Ep* 4,7 asocia 1 Jn 3,3 que habla de la esperanza en Cristo y Rom 8,24-25 que vincula la esperanza con la paciencia. Lo que llama la atención es que se detenga en el aspecto moral presente en Pablo («con paciencia») y no en el aspecto teológico afirmado por Juan («en él», en Cristo).

¹² Agustín solía predicar sentado teniendo en sus manos el códice del libro de la Escritura que estaba comentando (s. 37,1,1).

¹³ Al hablar aquí de naturaleza pastoral consideramos solo lo relacionado con la existencia de la comunidad cismática donatista.

grammaticus enseñaba la lectura e interpretación de los textos. Su campo de trabajo lo constituían las palabras: sus variadas formas, sus complejas conexiones, sus matizados significados tal como se encontraban en los textos de los autores más cualificados de la tradición literaria latina. A resultas de ello, san Agustín fue siempre alguien que amó y valoró la palabra y que reflexionó sobre ella en sus diversos aspectos. Hasta cabe explicar su afinidad con san Juan por el hecho de ser el evangelista de la Palabra.

Convertido en ministro de la Iglesia, en su incesante tarea de comentar esa Palabra no solo tuvo la ayuda inestimable de la antigua profesión sino, quizá, hasta la sensación de volver a ella. El texto que en determinado momento expuso a sus oyentes fue la primera Carta de san Juan. Limitándonos siempre a las partes en que hace recurso al apóstol san Pablo, esa condición de *grammaticus* se manifiesta, por ejemplo, en el explicar el sentido propio de ciertas palabras (*IIEp* 4,4: «llamarse» y «ser»; 4,5: «es»; 8,2: *Paulo*; 8,5: *dilectio* y *amor*; 10,5: «fin»); en el aferrarse al tenor literal del texto (*IIEp* 1,8,9; 2,5; 3,6; 5,1,2: no dijo «esto», sino «aquello»); en la atención prestada a los tiempos de los verbos (*IIEp* 5,1): no dice «tuvimos», sino «tenemos»); en el advertir un solecismo (*IIEp* 10,3: paso del singular «engendrado» al plural «hijos» en 1 Jn 5,1-2); en el indicar el alcance de una partícula comparativa (*IIEp* 4,9; 5,2; 9,3: en relación con el uso de la conjunción «como»). Se advierte también la presencia del *grammaticus* cuando asume el valor afirmativo de una pregunta retórica (Rom 8,35, en *IIEp* 9,4); cuando advierte identidad semántica bajo expresiones diversas (entre 1 Jn 4,17 y Fil 1,23b-24, en *IIEp* 9,2); cuando advierte el empleo de un lenguaje metafórico; cuando muestra saber deducir una cosa de otra (*IIEp* 5,7¹⁴); cuando recurre al contraste para asociar textos (*IIEp* 2,1: dureza/dulzura); cuando trasciende el hecho concreto y busca la causa (*IIEp* 5,8); cuando acude incluso a la filosofía (*IIEp* 9,9: belleza y amor); cuando utiliza a san Pablo como ejemplo para explicar lo dicho por san Juan (*IIEp* 6,4-7); y, en general, cuando, en sus diferentes formas, explica o complementa lo dicho por san Juan con textos de san Pablo.

La pregunta que ahora cabe formularse es si, de hecho, san Agustín actúa conforme a la ortodoxia del *grammaticus* en el caso concreto que nos

¹⁴ Semilla es la palabra de Dios: lógicamente el texto no afirma directamente eso, pero permite deducirlo. Si Pablo engendra para Dios por la predicación del evangelio, es decir de la palabra de Dios, resulta claro que la semilla es la palabra de Dios.

ocupa. La pregunta está justificada por una serie de datos tomados de los *tractatus*. Entre otros, anotamos los siguientes, referidos siempre al uso que hace de los textos de san Juan y de san Pablo: el predicador de Hipona no advierte el significado específico que uno y otro apóstol asigna a determinados conceptos¹⁵ (*IIEp* 1,6: 1 Jn 1,10/Rom 3,4: verdad), o el significado diverso de conceptos formalmente sinónimos¹⁶; o no presta atención al tiempo de los verbos, al sujeto u objeto de una acción¹⁷, a la naturaleza de un genitivo –si tiene valor objetivo o subjetivo (Rom 8,35)–, a las diferentes preposiciones que acompañan a un nombre, al significado preciso que se oculta bajo el lenguaje metafórico, a los diferentes momentos cronológicos de determinados hechos, a las diferentes categorías filosóficas (efecto/causa), a los distintos ámbitos (moral/antropología¹⁸; físico/metafísico¹⁹), a las distintas funciones²⁰, a las diferentes conclusiones extraídas de una misma realidad²¹; no considera el texto en su totalidad sino que selecciona en Juan para contar con Pablo²²; plantea las cuestiones de modo que faciliten introducir el texto paulino en que está pensando²³; privilegia aquellos aspectos del texto de Juan que puede comentar con un pasaje paulino²⁴; une donde san Juan separa.

Los puntos señalados recogen el grueso de las observaciones hechas a la interpretación de san Juan con textos de san Pablo. Pero todas ellas se

¹⁵ Es el caso de los «niños» de 1 Jn 2,18a y 1 Cor 3,2 en *IIEp* 3,1; de la «justicia de 1 Jn 2,29 y de Rom 1,17, en *IIEp* 4,3; las categorías de «nuevo y viejo» de 1 Jn 2,7 y de Col 3,9b-10a en *IIEp* 1,10.

¹⁶ Por ejemplo, los conceptos «precepto», «mandamiento», «ley».

¹⁷ Por ejemplo, del amor o del temor.

¹⁸ Así las tinieblas de 1 Jn 2,8 y las de Ef 5,8 en *IIEp* 1,10 (cosmología espiritual/antropología); *IIEp* 1,10: 1 Jn 2,7/Gal 3,9b-10^a (moral/antropología).

¹⁹ Así mientras san Juan habla de un permanecer (habitar en un lugar) en 1 Jn 4,16b, Agustín pasa a una permanencia en el ser (no decaer) en 1 Cor 13,8a.

²⁰ Así al Espíritu de 1 Jn 3,24 y Rom 5,5b en *IIEp* 6,9; o al de 1 Jn 4,12-13 y Rom 5,5,b, en *IIEp* 8,12.

²¹ Así de 1 Jn 4,9 y de Rm 5,8, en *IIEp* 9,9.

²² Así 1 Jn 3,10 y Rom 13,8b.10b, en *IIEp* 5,7; o 1 Jn 5,1 y Gal 5,6 en *IIEp* 10,2; 1 Jn 4,18 y Rom 8,35 en *IIEp* 9,4.

²³ Así en 1 Jn 5,1ab en vez de preguntarse quién es el que cree, se pregunta quién no cree (1 Jn 5,1ab/Gal 5,6c, en *IIEp* 10,1).

²⁴ En 1 Jn 3,2 san Juan señala dos datos de la escatología: el cristiano será semejante a Dios y le verá tal cual es. El santo se fija solo en el segundo, que puede asociar con el deseo paulino de estar junto a Dios (Fil 3,13-14) (*IIEp* 4,6).

pueden resumir en una pregunta: ¿procede correctamente el *grammaticus* san Agustín al interpretar a un apóstol con otro?

Lo cierto es que en el texto agustiniano san Pablo es clave para interpretar a san Juan y, de otra parte, que el modo de proceder del predicador de Hipona deja la impresión de que el pensamiento de san Juan –y el de san Pablo en algunos casos–, ha sido adulterado. De hecho, el resultado del comentario agustiniano al texto de san Juan es, con frecuencia, más una comprensión de san Pablo que de san Juan mismo²⁵; en otros casos es más provechoso para conocer lo que piensa san Agustín, inspirándose en san Pablo, que lo que dice san Juan. La teología de la encarnación de Cristo propia de san Juan queda relegada a favor de la teología paulina de la pasión, muerte y resurrección y, más en general, el texto de Juan adquiere en el comentario agustiniano un claro sesgo antropológico-soteriológico de cuño paulino²⁶ y, en otros casos, escatológico (1 Jn 3,6). San Juan queda sometido a san Pablo (*IIEp* 4,11) y la teología paulina aparece, a veces, superpuesta a la de san Juan. Por otra parte, lo que en principio se presenta solo como un ejemplo que debería confirmar lo dicho por san Juan acaba convirtiéndose en la enseñanza central (oración)²⁷. San Pablo aparece citado incluso en defensa de san Pablo mismo²⁸. También se dan casos en que el Apóstol no es aducido para explicar a san Juan, sino la teología agustiniana. El obispo aprovecha el texto juánico para hacer llegar a sus fieles ideas que le son muy queridas, de ascendencia paulina²⁹: desde san Juan el lector llega a san Agustín pasando por san Pablo. No faltan casos en que el

²⁵ Así de 1 Jn 2,13-14 (conocimiento) a 1 Cor 8,1b (ciencia y caridad) en *IIEp* 2,8; de 1 Jn 3,2 (verle como es) a Fil 3,13-14 (deseo de estar con Cristo) en *IIEp* 4,6; de 1 Jn 4,7 (confianza en el juicio) a Fil 3,13-14 (deseo) en *IIEp* 9,2; de 1 Jn 2,18a (niños) a 1 Cor 3,2 (cristianos carnales) en *IIEp* 3,1.

²⁶ Es el caso en *IIEp* 26, en relación a 1 Jn 2,13cd y 2,14f.

²⁷ Así en *IIEp* 6,4-7: al final ya no se tratará tanto de que el cristiano recibirá lo que pida a Dios (1 Jn 3,21-22), sino que Dios le da lo que conviene a la salvación, no lo que se le pide.

²⁸ El texto paulino de Rom 1,24a no representa una refutación de su tesis, puesto que en este caso les faltaba la caridad. Rom 5,5b no es traído aquí para explicar a san Juan, sino a san Pablo mismo. San Agustín piensa haber salvado la verdad del texto juánico y, al mismo tiempo, defendido a san Pablo de un innominado acusador (*IIEp* 6,8).

²⁹ A propósito de 1 Jn 3,2, que habla de la futura visión de Dios como él es, Agustín ha introducido el tema del deseo de la vida futura –considerado como medio que agranda la capacidad humana para poder acoger lo que en esta vida resulta inaccesible para nuestros sentidos y corazón (cf. 1 Cor 2,9)– y al servicio de esa idea cita Fil 3,13-14, no sin añadir 1 Cor 2,9b-d, para señalar que lo deseado queda fuera de alcance en esta vida (*IIEp* 4,6).

predicador se mantiene fiel a san Juan, apartándose de san Pablo³⁰, y otros en los que el recurso a Pablo comporta un enriquecimiento de san Juan³¹.

b) Teólogo

Tras lo dicho en el apartado anterior, no hay que precipitarse a emitir juicios de valor. A la hora de valorar los resultados de la exégesis agustiniana de la carta primera de san Juan –como de cualquier otro libro bíblico– hay que ser prudentes y tratar de juzgarla desde su particular circunstancia y desde sus propios criterios, y no, por ejemplo, desde los de la exégesis moderna, con la riqueza de sus medios, de naturaleza interdisciplinar, de que carecía el exégeta de Hipona.

En primer lugar, procede tener en cuenta que los *tractatus* son fruto de predicación, no de actividad académica; que su *ubi* era el templo, no el aula. En segundo lugar, no hay que olvidar que el texto sobre el que ejercía su condición de *grammaticus*, la primera Carta del apóstol Juan, formaba parte de la Sagrada Escritura. Eso significa que, según la fe de la Iglesia, goza de doble autoría: humana –la del hagiógrafo– y divina. Este particular hacía de san Agustín un *grammaticus* especial, un *grammaticus* teólogo. El *grammaticus* Agustín interpretaba la palabra de Dios, tarea del teólogo. Actuar como *grammaticus* equivalía a ejercer de teólogo y ejercer de teólogo requería actuar como *grammaticus*.

Si las palabras tienen el significado que el autor les asigna en cada caso concreto, el hecho de tener a Dios como autor ha de tener su repercusión. El hagiógrafo es un intermediario entre Dios y el fiel que lee el texto bíblico. Pero un intermediario pobre. En efecto, ¿puede el autor humano captar enteramente la semántica divina? Lo que el hagiógrafo pretende decir lo pretende decir Dios, pero no todo lo que Dios pretende decir lo dice el hagiógrafo. Desde el momento que se acepta –como era el caso de san Agustín– que cualquier sentido que no se oponga a la fe puede haber sido querido por Dios, aumenta el calibre semántico de las palabras. El hecho abre las puertas a otros modos de interpretar cualquier término o pasaje. In-

³⁰ La tinieblas son los cristianos, no los paganos (1 Jn 1,3.5.6/ 1 Cor 6.14c: *IIEp* 1,5).

³¹ Así respecto de la caridad la afirmación de que la caridad no es inactiva con Heb 12,6-7 en *IIEp* 7,11; 8,11 y 8,7; de que tiene su trono en el interior del hombre con Ef 3,17, en *IIEp* 8,1; de que nunca cesará, con Heb 13,1 en *IIEp* 8,3; de que busca que todos sean iguales, con 1 Cor 7,7 en *IIEp* 8,8; de que tiene su réplica negativa en el orgullo con 1 Tim 6,10a en *IIEp* 8,6.

cluso el principio –obvio– que recomienda interpretar al autor por el autor mismo, aplicado al comentario de la Escritura, adquiere otro significado. Si su autor último es Dios, es legítimo interpretar a Juan por Pablo o a Pablo por Juan o por cualquier otro autor sagrado; en última instancia, siempre se explica a Dios por Dios. Más todavía: en la eternidad de Dios los tiempos no existen: el pasado era profecía del presente y el presente, profecía del futuro.

San Agustín concebía de modo distinto que hoy la relación entre la autoría divina y la autoría humana de los libros canónicos. En todo caso, para él era fundamental la unidad de la Escritura. La imagen de las dos flautas tocadas por el mismo Espíritu que utiliza el santo para indicar la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (*IIEp* 9,9) sirve con mayor motivo para indicar la relación entre san Juan y san Pablo. Uno y otro tocan lo mismo, es decir, hablan de lo mismo. La nota es la misma: la caridad. Nada impide, pues, servirse del texto de uno para explicar un texto del otro. Su sintonía no se funda en criterios de simple simultaneidad cronológica o coincidencia espacial, criterios externos, sino en la unidad del mensaje salvífico revelado por Dios. De aquí la facilidad con que san Agustín pasa de san Juan a san Pablo. Asume que, siguiendo a san Pablo, lejos de apartarse de san Juan (*IIEp* 9,1), lo entiende mejor.

El gramático y el teólogo suelen ir de la mano, aunque en unos momentos aparezca más visible el gramático y en otros el teólogo. A veces el teólogo se impone al gramático o el gramático cede la precedencia al teólogo. Como gramático, san Agustín encuentra en los textos paulinos términos que en sí mismos expresan conceptos idénticos o similares a los de Juan; como teólogo sabe que unos y otros proceden de la misma fuente de verdad. Para él, por tanto, las diferencias entre los dos autores sagrados nunca significan divergencias, sino aclaraciones, concreciones, complementos, aspectos parciales o ejemplos. Por ello, la adecuación de uno al otro, aunque de ordinario la apoye en una base filológica, recibe su fuerza de una base teológica. A partir de aquí los textos pueden modificar sus funciones: el de Juan servir de llamada y el de Pablo ofrecer la respuesta. Veamos ejemplos de cómo el teólogo se impone al gramático.

Hemos señalado antes como carencia en la exposición de San Agustín el no tomar en consideración los sujetos y objetos del amor de que hablan respectivamente los textos de san Juan y de san Pablo. Ahora bien, desde la teología este proceder tiene su coherencia en la implicación mutua de los distintos amores: el amor a los hijos de Dios conlleva el amor al Hijo de

Dios y el amor al Hijo conlleva el amor al Padre, y lo mismo en el sentido inverso (*IIEp* 10,3). Por otra parte, siempre que ama el cristiano, ama Cristo en él, y en cierto modo ama el Espíritu, en cuanto dador del amor, y ama al Padre en cuanto que es su amor el que derrama el Espíritu en nuestros corazones. Por tanto, en su lógica teológica, el predicador se mantenía dentro del sentido del texto.

A propósito de *IIEp* 5,7, hemos objetado que san Agustín no ha advertido que se trata de distintos sujetos: en 1 Jn 3,9ab es Dios quien engendra; en 1 Cor 4,15c, Pablo mismo. Mas para el santo no hay problema en virtud de su teología del ministerio: el ministro es solamente eso, un ministro, porque, en definitiva, quien actúa desde dentro es siempre Dios. Teología que, por supuesto, tiene base bíblica, más específicamente paulina (1 Cor 3,6-7). Aunque en el pasaje no cita ese texto, no cabe dudar que está bien presente en la mente del predicador.

A propósito de *IIEp* 10,4, anotamos cómo san Agustín enfile una serie de textos que hablan del precepto o ley sea de Dios (preceptos de Dios [1 Jn 5,2]; ley de Dios [Sal 118,85]), sea de Cristo (ley de Cristo [Gál. 6,2]). Evidentemente, el gramático detecta que los complementos de los nombres son dos, lo que implica dos legisladores distintos; pero el teólogo advierte la unidad entre el Padre y Cristo, lo que le permite trascender el escrúpulo del gramático y utilizar el texto de Pablo para explicar el de Juan. La evidente distinción de personas divinas no era para él problema porque, desde la fe en el misterio trinitario, se acepta que ambas participan de una única naturaleza y que, además, actúan inseparablemente.

A propósito de *IIEp* 10,3, anotamos el solecismo que el gramático advertía en el hecho de usar primero el singular «hijo» (*engendrado*) y acto seguido el plural «hijos». Se trata de un problema advertido por el predicador gramático, pero superado por el predicador teólogo, en virtud de la doctrina teológica del *Christus totus*, presupuesta en la cita paulina (1 Cor 12,26-27). La conexión, pues, entre 1 Jn 5,2 y 1 Cor 12,26-27 no es de naturaleza gramatical, sino de naturaleza teológica.

A propósito de *IIEp* 10,5, se señaló cómo san Agustín había concluido, a partir de 1 Jn 5,2, que Cristo es el fin. Para probarlo, aduce dos textos del Antiguo Testamento (Sal 19,1 y Sal 118,96a), que identifican el fin con el precepto, y otros dos del nuevo, específicamente paulinos, uno de los cuales –1 Tim 1,5– identifica el fin con la caridad, y otro –Rom 13,10b– con Cristo. Una vez más, el escrúpulo del gramático lo supera el teólogo, identificando a Cristo con la Caridad. En efecto, tal identificación es obra del teó-

logo que, por la fe asume que Cristo es Dios y que sabe, por san Juan mismo, que Dios es caridad (1 Jn 4,8.16). Dando un paso más, por el mismo principio, introduce la Trinidad.

En todos los casos citados se repite la misma realidad: de un texto de san Juan el predicador concluye algo que, a primera vista al menos, no se halla en él. En todos los casos, el predicador tenía que superar algún escrúpulo de naturaleza gramatical, cosa que lograba mediante algún dato de naturaleza teológica que, por otra parte, tenía base bíblica. Se da, pues, una especie de círculo vicioso. La lectura de la palabra de Dios le ha llevado a la comprensión de Dios y luego la comprensión de Dios orienta la interpretación de su palabra de Dios. Un texto bíblico fundamenta una verdad teológica y, luego, la verdad teológica fundamenta la interpretación de un texto bíblico. Procedimiento circular que tiene su base en la doble unidad de la Escritura: de autor y de contenido o mensaje.

c) *Pastor*

El gramático que exponía a los fieles de Hipona la primera Carta de san Juan, además de teólogo, era pastor de una comunidad ubicada en unas coordenadas de tiempo y espacio muy concretas y con una problemática específica. A ella tenía que servir en su función de expositor de la palabra de Dios. A ello se añadía, de una parte, que la palabra de Dios es de naturaleza salvífica y, de otra, que la búsqueda de una utilidad estaba contemplada también en la actividad del *grammaticus*. Aunque esa utilidad era, primariamente, de carácter formativo para el alumno independientemente del «arte» o profesión de que se tratase, entraba también en juego la formación ética³².

Para entender el influjo que ha tenido la realidad eclesial en el recurso a san Pablo por el comentarista de san Juan, es necesario presentarla aunque sea muy brevemente. Los *Tractatus* fueron predicados en un momento de máxima tensión entre la Iglesia católica y la iglesia cismática donatista que había sufrido un duro golpe de parte del poder civil. Mediante un decreto del 12 de abril del 405, el emperador Honorio había aplicado a los donatistas las leyes antiheréticas con las duras sanciones que implicaban.

³² De los grandes poetas se busca extraer una verdadera y legítima moral, siendo los estoicos los que más empeño pusieron en ello (cf. H. I. MARROU, *Storia della educazione nell'antichità*. Studium, Roma 1950, 230-231).

Esta situación influyó en buena medida en la interpretación de la carta juánica por parte del pastor de Hipona, solo dos años después. La presencia del donatismo en ella es mucho mayor de lo que permiten suponer las raras menciones explícitas sea de epónimo Donato, sea de sus secuaces (cf. *IIEp* 1,13; 2,3; 2,4 [2], 3,7).

La rival Iglesia donatista representaba un cisma dentro de la comunidad cristiana, con lo que significaba de rotura de la unidad y de ausencia del amor que la funda. Es cierto que la primera Carta de san Juan ofrecía a su expositor la insistencia en el amor fraterno como arma contra el cisma; cabe pensar incluso que, si el santo tomó como clave «exclusiva» de interpretación el tema de la caridad, se debió también³³ a ese contexto eclesial. Pero cabe pensar asimismo que el santo no quería renunciar a la rica doctrina paulina del amor, que contenía un complemento que consideraba necesario. En efecto, si san Juan le brindaba la insistencia en el amor fraterno, no le ofrecía nada explícito sobre la unidad, término que no pertenece al vocabulario de la carta de san Juan³⁴, pero bien presente en el texto agustiniano. La necesidad y el fundamento de la unidad de los cristianos la encontraba, en cambio, en san Pablo, particularmente en la doctrina del *Christus totus*, del Cristo. El pastor de Hipona, que entiende la carta apostólica como oportuna palabra de Dios para su comunidad, busca en san Pablo las claves de esa oportunidad. Lo vamos a ver en relación con la cristología, con la doctrina sacramentaria y con la doctrina sobre el amor.

San Agustín interpreta correctamente al apóstol Juan al ver en los anticristos a los herejes y cismáticos, con la particularidad de que ve en ellos a los disidentes de la Iglesia católica de su época, los donatistas. Este dato no podía quedar sin influjo en la interpretación agustiniana del texto juánico. El punto que marcaba la diferencia era el criterio en virtud del cual se era o no se era anticristo. Cuando fue escrita la carta de san Juan, estaba en discusión la persona de Jesús, diversamente entendida por los miembros de la comunidad a la que fue dirigido el escrito y por un grupo de disidentes que habían acabado separándose de ella. Mientras aquellos unían la persona histórica de Jesús con el Cristo y el Hijo de Dios, estos la separaban. En cambio, la situación que san Agustín tenía ante sí era otra, dado que la comunidad católica y la donatista tenían idéntica comprensión de la per-

³³ Aunque san Agustín no aduce esta razón (cf. *IIEP* prol).

³⁴ Aunque si habla de comunión (*societas*) con Dios (*IIEp* 1,5) y con los enemigos (Ibíd. 1,9). No obstante, valora poco estar en comunión con otros hombres (Ibíd. 1,3).

sona de Jesucristo y proclamaban la misma fe³⁵. Esta realidad explica la perspectiva menos doctrinal y más moral-espiritual con que se acerca san Agustín a estos temas y también el recurso a determinadas citas paulinas.

Al exponer, en *IIEp* 3,4, 1 Jn 2,18-19 donde san Juan presenta como anticristos –los que se oponen a Cristo– a los disidentes de la comunidad, san Agustín invita a sus oyentes a examinar si personalmente son o no un anticristo. Como criterio de discernimiento le servía el criterio objetivo de san Juan, la separación de la comunidad; le servía también el motivo, la discrepancia cristológica, solo que actualizada: no el ser personal de Jesucristo, sino su ser «entero», es decir, el *Christus totus*, Cabeza y Cuerpo. Y para llegar a esta idea cita 1 Cor 12,26 que presenta a los fieles como miembros del cuerpo de Cristo. El anticristo no es ya quien discrepa respecto a la persona de Cristo, sino quien rompe la concordia entre los miembros del Cuerpo de Cristo. El gramático nunca llegaría a esta conclusión, pero sí el teólogo pastor de la comunidad.

En 1 Jn 2,22 san Juan identifica al anticristo con quien niega que Cristo ha venido en la carne. Al tratar de identificar al anticristo en *IIEp* 6,13, el predicador abandona luego el criterio doctrinal y pasa al moral, tomándolo precisamente de Tit 1,16 (*Confiesan conocer a Dios, pero lo niegan con los hechos*). Según él, niega con los hechos que Cristo viniera en carne el que carece del amor que motivó el que Cristo viniera así para morir por nosotros, que constituye la mayor prueba de amor (Jn 15,13). Tales son, en la mente del predicador, los donatistas que carecen de ese amor, como lo prueba su separación. Aunque el gramático podía establecer la conexión entre el texto juánico y el paulino, apoyándose en la idea común de «negar», como los contextos son diversos y diverso el complemento del verbo, la interpretación dada hay que ponerla sin duda en el haber del pastor.

En *IIEp* 6,14 y siempre en relación con 1 Jn 2,22, nuestro exegeta insiste todavía en que ha de aplicarse el criterio de los hechos. Esta vez la prueba, sorprendente, la encuentra en 1 Jn 4,3 (*Y ningún espíritu que quiebre –disgregue– a Cristo, negando que vino en la carne, es de Dios*³⁶). Pero solo en-

³⁵ A pesar de los posibles flirteos entre arrianos y donatistas. Cf. Pedro LANGA, “El concilio semiarriano de Sédica”, nota complementaria 42, en *Obras Completas de san Agustín*, vol. XXXIi, BAC 498, Madrid 1988, 904-906.

³⁶ «Él vino a reunir, tú a disgregar. Pretendes disgregar los miembros de Cristo. ¿Cómo sostienes que no niegas que Cristo ha venido en la carne tú que disgregas la Iglesia de Dios que él congregó? Vas, pues, fuera de Cristo; eres un anticristo...» (*IIEp* 6,14).

tenderá su lógica quien advierta que en este caso se sirve de *solvere* («romper», «disgregar») y no de *negare* («negar») –el verbo que utiliza en el resto del comentario– o *confiteri* («confesar»). En la interpretación del obispo, quienes niegan que Cristo ha venido en la carne son los donatistas porque disgregan a Cristo al disgregar –dividir– a la Iglesia. Dado que el argumento se funda en el término «disgregar» (*solvere*) hay que reconocer al gramático su papel; pero también que su actuar, anómalo –cambiar solo aquí el verbo «negar» por «disgregar»–, tenía detrás al pastor, que buscaba dejar en mala luz ante sus oyentes a los donatistas, mostrando que no son de Dios.

Según 1 Jn 5,1, al creer que Jesús es el Cristo, el cristiano muestra haber nacido de Dios, por lo que, si ama a Dios Padre de quien Cristo ha nacido, amará asimismo a los demás cristianos, hijos también de Dios. Detrás de esta interpretación que, en *IIEp* 10,2, distingue entre el Hijo natural de Dios y sus hijos adoptivos tiene –como señalamos en un apartado anterior– al teólogo, pero probablemente también al pastor, que quería mostrar a sus fieles –contra los donatistas– que no se puede amar al Hijo de Dios, sin amar a sus otros hijos, miembros de su cuerpo. Además, el recurso a la cita de Gál 5,6 sirve al mismo objetivo; le permitía mostrar que el amor no es un simple corolario de la fe (así san Juan), sino que la especifica; que la fe auténtica no es sin más la que acepta determinado contenido doctrinal, sino con la que actúa por el amor. Y como los donatistas no poseen el amor, dado que se han separado, tampoco tienen fe. Aunque el recurso al texto paulino caía dentro de la lógica del gramático –tanto 1 Jn 5,1 como Gal 5,6 hablan del amor–, su utilización hay que atribuirla antes al pastor.

Los católicos divergían de los donatistas también en la doctrina sacramentaria, en concreto en el papel de los ministros que administraban los sacramentos. Según los católicos, los ministros eran eso y nada más, es decir, ministros de Cristo, quien propiamente confiere la gracia; según los donatistas, son los ministros mismos lo que la confieren. En consecuencia, los católicos admitían la validez de los sacramentos de los cismáticos, pero los cismáticos rehusaban admitir la validez de los sacramentos católicos. A partir de este planteamiento ¿qué distingue los sacramentos administrados por un católico de los administrados por un donatista? El predicador de Hipona pone el criterio diferenciador en el ámbito moral: la caridad en el corazón discernida en la presencia de Dios.

Bautismo. El contexto bautismal en que fue escrita la carta de san Juan y el contexto pascual en que fue expuesta por san Agustín dan razón de la

reiteración con que san Agustín vuelve sobre el sacramento del bautismo al exponer el texto apostólico.

Al comentar, en *IIEp* 2,4, 1 Jn 2,12 (*vuestros pecados os son perdonados en su nombre*), el predicador apostilla: «no en el (nombre) de Pablo, o en el de Pedro, o en el de Donato», no dejando duda de la intencionalidad antidonatista de su exposición. Esa apostilla es eco de 1 Cor 1,13bc (*¿Acaso fue crucificado Pablo por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo*) que ha citado. El recurso a esta cita cabe en la lógica del gramático porque tanto 1 Jn 2,12 como 1 Cor 1,13bc coinciden en referirse a algo realizado en nombre de alguien, pero también y con más razón, al teólogo y al pastor: al teólogo porque le sirve para exponer la teología bautismal católica y al pastor porque le sirve para condenar las banderías entre los seguidores de Cristo.

El comentario, en *IIEp* 2,9, a 1 Jn 2,15 (*Si alguien ama el mundo, el amor del Padre no está en él*) lo deriva el predicador hacia la teología sacramentaria bautismal. El punto de conexión es la idea del amor del Padre que cuadraba bien en contexto pascual en que los neófitos habían sido hechos hijos de Dios por el bautismo. Luego, con una alusión a 2 Tim 3,5, distingue entre la *forma* y la *virtus* –la validez y la eficacia del sacramento–, señalando que la *virtus* le viene de la caridad. Dos textos paulinos sostienen su tesis: con 1 Cor 11,29 –simple alusión– muestra que un sacramento –aquí la afirmación es general³⁷– mal recibido se puede convertir en causa de condenación; con Ef. 3,17b muestra que, a fin de que sea para él garantía de salvación, el que lo recibe ha de estar arraigado en la caridad. No es fácil encontrar una razón de base gramatical que llevase al gramático a vincular 1 Jn 2,15 con 2 Tim 3,5; en cambio, se entiende perfectamente la vinculación por obra del teólogo y pastor. El texto paulino servía al teólogo para exponer la doctrina sacramentaria católica y al pastor para mostrar que el amor del Padre no estaba en los donatistas.

En *IIEp* 5,6 procede de idéntica manera al orientar su comentario a 1 Jn 3,9 (*quien ha nacido de Dios no peca*) hacia la teología sacramentaria. Al teólogo no le resultaba difícil porque en el bautismo se produce de hecho ese «nacer de Dios». Y al pastor le interesaba mostrar que los donatistas no po-

³⁷ En *IIEp* 2,1 utilizará el mismo texto pero referido a la eucaristía como en san Pablo. Pero aquí no es reclamado por ningún pasaje de la carta apostólica, sino por Lc 24,28-30, pues en la liturgia eucarística se había leído el relato lucano sobre el encuentro de Jesús con los discípulos que se encaminaban a Emaús (Lc 24,13-32).

dían acogerse a ese «no peca» en virtud del «haber nacido de Dios». Tenía que probar que de la recepción del bautismo no se sigue automáticamente ese nacer de Dios, pues la consecuencia está vinculada a la posesión de la caridad: «vea si tiene la caridad y, si es así, diga: “he nacido de Dios”». Es, pues, al pastor, más que al gramático, al que cabe atribuir el recurso a 1 Cor 13,2bc.

Según 1 Jn 3,14 conocemos que Dios permanece en nosotros por el Espíritu que se nos ha dado. La mención del Espíritu lleva al teólogo, en *IIEp* 6,10; a pensar en Pentecostés y en el bautismo, en el que se recibe el Espíritu. Pero al pastor le importaba sobre todo que sus fieles, que habían recibido el bautismo, supieran si habían recibido también el Espíritu. Su presupuesto era que los donatistas que habían recibido el primero no habían recibido el segundo. El criterio no será otro que el amor: «Si en él hallas el amor fraterno, quédate tranquilo. No puede haber amor sin el Espíritu de Dios». En el haber del pastor hay que poner, pues, la cita de Rom 5,5b que le sirve de apoyo en este contexto específico, aunque también en cuanto gramático cabía el que hiciese uso de ella, partiendo de que la mención del Espíritu aparece en ambos textos.

Orden. En *IIEp* 1,7-8 san Agustín comenta 1 Jn 2,1 (*Y si alguno peca, tenemos un abogado ante el Padre, a Jesucristo el justo, que es propiciador por nuestros pecados*). Polemizando con los donatistas, señala que el apóstol Juan habló en primera persona («tenemos»), no en segunda («tenéis»), es decir incluyéndose a sí mismo entre los pecadores, y que puso como abogado a Cristo, no a sí mismo. El gramático podía detectar una conexión entre la condición de abogado y el hecho de orar por alguien, pero el razonamiento es más bien obra del teólogo y sobre todo del pastor; a uno y otro hay que asignar el recurso a Col 4,3a (*Orando al mismo tiempo también por mí*), que contempla la intercesión de los fieles por sus pastores y, como *a fortiori*, de los pastores por sus fieles, y la alusión a Ef 1,23 que presenta a Cristo como cabeza de la Iglesia, que es donde se halla la base de su argumento: en definitiva, quien intercede es Cristo, Cabeza de la que los fieles son miembros. De esta manera, refuta ante sus fieles la tesis donatista: «Nada tiene de extraño, pues, que siga y tape la boca a los que dividen la Iglesia de Dios».

La afirmación de 1 Jn 2,27 de que la misma Unción instruye a los cristianos sobre todas las cosas, pone a san Agustín ante un gran misterio (*magnum sacramentum*): ¿para qué habla entonces el predicador? El texto de 1 Cor 3,6-

7 a que recurre el predicador sugería poco al gramático, pero era fundamental para el teólogo, al que le permitía distinguir y, a la vez, conciliar la actuación de Dios y del ministro de la Iglesia y así afirmar la teología sacramental católica frente a la donatista, y para el pastor en su preocupación por afianzar a los católicos frente a los donatistas.

Amor. En *IIEp* 1,12 el predicador da el salto de un concepto básico en san Juan, el amor al hermano, a otro concepto esencial en la controversia con los donatistas, la unidad, utilizando a san Pablo como fuente privilegiada, aunque no exclusiva. Punto de partida es 1 Jn 2,10 (*Quien ama a su hermano permanece en la luz y no tropieza*). Desde la posición del gramático se puede justificar el recurso a 2 Cor 11,29 (*¿Quién tropieza sin que yo me abrase?*) y a Sal 118,165 (*Haya paz abundante para los que aman tu ley y no tendrán dónde tropezar*), en razón de la presencia en los tres textos del verbo «tropezar». Pero es el pastor el que justifica el servirse de ellos y también de otra serie de textos como Sal 120,6 (*De día no te quemará el sol ni la luna de noche*), Jn 13,34 (*Os doy un mandamiento nuevo...*) y Gál 6,2 (*Llevad mutuamente vuestras cargas; así cumpliréis la ley de Cristo*), mediante los cuales ha dado concreción al amor fraterno inicial (1 Jn 2,10) hasta convertirlo en amor a la unidad (de la Iglesia) que implica tolerar y llevar las cargas de los demás. De esta manera indicaba a sus fieles el modo de actuar también con los donatistas.

En *IIEp* 6,2, san Agustín se ocupa de 1 Jn 3,18, texto en que el apóstol Juan invita a discernir el amor mediante las obras. Pero a san Agustín eso no parecía bastarle porque las «obras» que realizaban católicos y donatistas eran básicamente idénticas. Para él era imprescindible discernir entre unas y otras. Mirando a ese objetivo trae a colación la obra buena referida en 2 Cor 12,15a, discernida en 1 Cor 4,3; luego cita 1 Cor 13,3 que presenta varias obras en sí mismas buenas, pero que también han de ser discernidas en el propio corazón en presencia de Dios, y finalmente 2 Cor 12,1a, Gál 6,4 y Gál 4,4, textos que avalan lo anterior con la praxis de san Pablo. Es evidente que aquí ha sido sobre todo el pastor el que ha guiado la selección de citas paulinas. Con ellas ha quitado valor a las obras de las que presumían los donatistas. Otro caso similar –siempre como extensión del comentario de 1 Jn 3,18– aparece en *IIEp* 8,9, donde el pastor recurre a 1 Cor 13,3 para mostrar que hay actos heroicos que pueden provenir del orgullo y no del amor, lo que hace que carezcan de todo valor religioso, y concluir que hay que entrar en el propio corazón para interrogarlo.

En *IIEp* 7,11 el predicador prolonga el comentario de 1 Jn 4,10 (*Él nos amó y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados*) con la cita «paulina» de Heb 12,6-7 (...*azota a los hijos que acoge...*), aducida como prueba de que la caridad no es desidiosa, sino activa y, a la vez, al menos aparentemente, dura. La cita podía ser solicitada por el gramático, dado que ambos textos coinciden en la idea de sufrimiento³⁸ (*propiciación/azote*), pero quizá se ajuste mejor a la realidad asignarla al pastor, que posiblemente pretendía buscar una justificación de las medidas tomadas por el poder imperial contra los disidentes donatistas y aceptadas por la Católica. Lo mismo cabe decir a propósito de *IIEp* 8,11. Detrás de la cita de Heb 12,6b, aducida tras cuestionarse por qué san Juan no recomienda el amor a los enemigos, hay que ver también y por las mismas razones al pastor.

Hemos pasado revista a diversos textos con los que hemos tratado de mostrar cómo la función del teólogo/pastor se sobrepone a la del gramático en el recurso a san Pablo para interpretar a san Juan. Un pastor al que atormenta la presencia de los disidentes donatistas en medio de su grey. Son ejemplos claros de explicación de san Juan en clave antidonatista al amparo de textos paulinos. El pastor Agustín ha actualizado el texto de la Carta juánica. El peso que esta realidad ha tenido en la interpretación agustiniana se advierte de modo especial en el hecho de que la separación entre Jesús y Cristo de la carta de san Juan se transforma en el comentario agustiniano en separación entre Cabeza y Cuerpo, es decir, entre Cristo y la Iglesia (*IIEp* 6,14), en la teología sacramentaria de los *Tractatus* referida a los sacramentos del bautismo y orden, en la insistencia en autentificar no tanto las obras, cuanto la raíz de donde brotan. Siempre cabe preguntarse cuál hubiera sido la ruta seguida por el predicador de Hipona de haberse hallado en otro contexto eclesial. Puro futurible, la pregunta siempre quedará sin respuesta, pero no cae fuera de lógica asumir que en el caso de haber tenido ante sí otro contexto eclesial, hubiese recurrido a otros textos, no siempre paulinos, pero sobre todo paulinos. A la idea a san Juan se sobrepone el interés pastoral de san Agustín. La conexión de naturaleza filológica entre los textos se sustituye o se complementa con otra que el teólogo deriva del texto y sirve a las intenciones del pastor. El teólogo no cabe verlo separado del pastor. Su teología ha surgido en la brega a que le obligaba el servicio pastoral.

³⁸ Siempre que se presuponga que esa propiciación tuvo lugar mediante la cruz.

Por mucho que preocupara al pastor la realidad de la disidencia cismática, no era su única preocupación. También le preocupaba por supuesto la vida cristiana de sus fieles. Y también ella ha repercutido en el recurso de san Agustín a los textos paulinos.

Como primer ejemplo sirva la exposición de 1 Jn 3,6: *Todo el que peca ni le ha visto ni le ha conocido* (a Dios). En *IIEp* 4,8 el texto le evoca a san Agustín 2 Cor 5,6c-7 que distingue entre el conocimiento por fe y el conocimiento por visión. Obviamente la asociación podía haberla hecho el gramático sobre la idea del conocimiento presente en ambos textos, pero probablemente viene del pastor, interesado en tranquilizar a sus fieles a los que, al saberse pecadores, les entraba la duda de si efectivamente habían conocido a Dios.

San Juan sostiene en 1 Jn 3,9 que el que ha nacido de Dios no puede pecar. En *IIEp* 5,3, san Agustín interpreta la afirmación referida a un pecado específico: el pecado contra el amor fraterno. Según él, es imposible que el amor fraterno, si ha alcanzado su perfección, peque contra el hermano. Entonces cita 2 Cor 2,12.15 y Fil 1,21.23-24, junto con Jn 21,17 y Sal 115,12-13 para mostrar dicha perfección en Pablo. Tales citas paulinas no se deben al gramático, sino al pastor que deseaba no solo defender la no contradicción interna del texto juánico y la contradicción con la experiencia del cristiano que continuamente sufre los zarrazos del pecado.

En *IIEp* 6,5-8, san Agustín se ocupa de 1 Jn 3,22 (*Tenemos confianza en Dios y todo lo que le pidamos lo recibiremos de él porque cumplimos sus mandamientos*). El pasaje le solicita, primero, 2 Cor 12,7-9a-c; luego Rom 8,26bc-27c y finalmente Rom 5,5b. La coincidencia de los dos textos paulinos con el san Juan en el tema de la oración abría las puertas al gramático; con todo, el recurso a ellos hay que asignarlo al pastor, que necesitaba mostrar la verdad de la afirmación de san Juan de que la oración será escuchada, al parecer contradicha por la experiencia de muchos fieles, cansados de pedir al Señor y no recibir nada. Si el primer texto parece confirmar que san Pablo vivió en sus propias carnes la misma experiencia de los fieles, el segundo, a la vez que asegura, también por la experiencia del Apóstol, la veracidad de lo afirmado por san Juan, da la explicación de la percepción contraria: el cristiano recibe lo que desea –siempre que sirva a su salvación–, aunque no siempre lo que pide. Como él no sabe pedir lo que le conviene, lo hace el Espíritu por él. El tercer texto lo reclama el teólogo pues, al vincular Espíritu y amor, puede concluir que es el amor el que ora.

4. Ideas paulinas preponderantes

Nos parece evidente que san Agustín interpreta repetidamente a san Juan desde san Pablo. Ahora cabe preguntarse qué puntos del pensamiento paulino adquieren especial relevancia en estos *Tractatus* sobre la primera carta de san Juan. Destacamos los siguientes: la doctrina del Cuerpo de Cristo, las dos etapas del cristiano, la condición enfermiza del hombre, el mayor énfasis en la pasión y muerte de Cristo que en la encarnación, la teología del amor.

a. La doctrina de *Christus totus*.

Aunque la expresión «Cristo entero» (*Christus totus*) no es paulina, sino agustiniana, su contenido doctrinal sí lo es. Paulina es efectivamente la fuente en que se inspira el santo (cf. Rom 12;4-8 1 Cor 12,4ss; Ef 1,22-23; 5,23.27; Col 1,18, etc). Si en su tenor literal aparece solo una vez en el conjunto de los *Tractatus*, como concepto está muy presente en ellos. Un repaso a los textos comentados permite advertir el recuso a esa doctrina en relación con la intercesión de los ministros por sus fieles, con el autor del bautismo, con la identificación de los anticristos, con el paso de la caridad al amor fraterno, con solecismos. Veámoslos.

La aparente discordancia entre 1 Jn 2,1 (... *Jesucristo el justo, que es propiciador por nuestros pecados*) y Col 4,3a (*Orando al mismo tiempo también por mí*) lleva al predicador a plantear, en *IIEp* 1,7-8, la cuestión de la intercesión de los ministros de la Iglesia. La solución que aporta pasa por Col 1,18, es decir por la concepción teológica que considera a Cristo como cabeza de la Iglesia, su cuerpo. Así fundamenta la praxis eclesial de la intercesión de los pastores por sus fieles, sin negar que Cristo sea el propiciador por nuestros pecados. La teología del *Christus totus* sitúa la respuesta agustiniana en la teología católica y la aleja de la donatista.

La indicación de san Juan de que nuestros pecados nos son perdonados por el nombre de Jesucristo (1 Jn 2,12) lleva al predicador, en *IIEp* 2,4, a 1 Cor 1,13c, en que Pablo pregunta a los corintios si han sido bautizados en su nombre. Ahora bien, las palabras que san Agustín pone en boca de san Pablo como respuesta a su propia pregunta retórica se entienden dentro de la doctrina del *Christus totus*: «¿Qué dice? No quiero que estéis de mi parte para que podáis estar conmigo... Todos somos de aquel que murió por nosotros, y por nosotros fue crucificado». «Estar conmigo» en Cristo «de quien todos somos» miembros, hay que sobrentender.

En su deseo de «actualizar» la figura del disidente de 1 Jn 2,18-19 (*han aparecido muchos anticristos... que salieron de la comunidad cristiana, pero que no pertenecían a ella*), en *IIEp* 3,4, se sirve de 1 Cor 12,26, lo que equivale a decir de la doctrina del *Christus totus*: «El que no está contra Cristo se mantiene adherido a su Cuerpo y se le tiene por uno de sus miembros. Nunca un miembro está contra otro. La integridad de un cuerpo es resultado de contar con todos sus miembros... Por tanto, entre los miembros concordes no hay anticristo alguno». En el trasfondo siguen estando los donatistas.

De igual manera, para probar en el mismo contexto que es anticristo todo el que niega que Cristo ha venido en la carne (1 Jn 2,22), en *IIEp* 6,14 aduce 1 Jn 4,3 en versión propia: *Y ningún espíritu que quiebre –disgregue– a Cristo, negando que vino en la carne, es de Dios*. Ahora bien, ese disgregar a Cristo lo entiende en el sentido de disgregar los miembros de Cristo, detrás de lo cual se halla la doctrina del *Christus totus*. Lo que en san Juan consistía en separar a Jesús del Cristo, en el texto agustiniano consiste en separar a Cristo cabeza de su Cuerpo, la Iglesia. El predicador ha llegado a adaptar el texto de san Juan para poder explotar, a partir de él, la idea del *Christus totus*.

Para superar lo que puede parecer una contradicción entre 1 Jn 3,9 (*el que ha nacido de Dios no peca*) y 1 Jn 1,8 (*El que diga que no tiene pecado es un mentiroso*), san Agustín sostiene, en *IIEp* 5,3, que en el primer caso san Juan se refiere al pecado contra el amor fraterno. Como ejemplo de ese amor presenta a Pedro quien para agradecer al Señor, con palabras del salmista, todo lo que le ha dado, está dispuesto a tomar el cáliz de la salvación. Esto significa que el amor de Pedro a Cristo (Jn 21,17) alcanza su plenitud en el tomar el cáliz de la salvación, esto es, en entregar la vida por los demás. El paso del amor al Señor al amor fraterno tiene lugar en relación con Cristo. Estamos de nuevo, sin referencia explícita, dentro de la teología del *Christus totus*.

El paso del singular en 1 Jn 5,1 –el «engendrado»– al plural en 1 Jn 5,2 –los «hijos»– parece representar una incorrección gramatical. Para mostrar que tiene lógica, el santo recurre, en *IIEp* 10,3, a la teología del *Christus totus*, que subyace a 1 Cor 12,26-27. Esa doctrina le permite ver en el «engendrado» a Jesucristo, en cuanto Cabeza y en los «hijos» a los cristianos en cuanto miembros de su Cuerpo: «los hijos de Dios son el cuerpo del Hijo único de Dios. Y, dado que él es la Cabeza y nosotros los miembros, no hay más que un único Hijo de Dios. Por tanto, quien ama a los hijos de Dios ama al Hijo de Dios».

El repetido recurso al concepto del *Christus totus*, aún cuando faltan textos que pueden facilitar la conexión con la idea, manifiesta la familiaridad del predicador y de sus fieles con ese planteamiento teológico. Sirve para resolver problemas que le suscita el texto juánico y, al mismo tiempo, para argumentar contra los donatistas.

b. Las dos etapas de la existencia cristiana

En 1 Jn 3,2 san Juan hace referencia a dos etapas de la condición cristiana, una en el presente, otra en el futuro escatológico: *Ahora somos... aún no se ha manifestado lo que hemos de ser*. La segunda etapa se define en términos de visión de Dios, en virtud de lo cual seremos semejantes a él. Nada extraño, pues, que ambas etapas aparezcan en los *Tractatus*. Pero hay otros datos al respecto que llaman la atención. Veamos los textos.

Al comentar 1 Jn 3,2, el predicador centra primero su atención en el verbo *es* que, en cuanto indicador de la inmutabilidad divina, le remite a Jn 1,1 y a Fil 2,6; luego señala que, cuando Jesucristo venga a juzgar, los impíos solo lo verán en su forma humana, no en la divina, mientras que los justos han de contemplarlo en cierta visión que ni ha visto el ojo, no ha oído el oído, ni ha llegado al corazón del hombre (cf. 1 Cor 2,9bd). 1 Cor 2,9bc –aquí simple referencia– sirve al predicador para contraponer el conocimiento de Dios que procura la fe –sugerida por la cita de Mt 5,8 (los limpios de corazón verán a Dios)– al que proporcionará la futura visión de Dios (1 Cor 2,9bc). El santo confirma lo referido por san Juan – la visión plena de Dios (*como es*) es realidad futura, escatológica– negando que se dé ya en esta vida.

Ante la mención por san Juan de la justicia en 1 Jn 2,29 (*todo el que obra la justicia ha nacido de Dios*), el predicador se apresura, en *IIEp* 4,3, a indicar, siguiendo a san Pablo, que proviene de la fe (Rom 1,17d; Gál 3,11c) y a señalar sus dos etapas: una incipiente, que consiste en el reconocimiento de los propios pecados (cf. Sal 146,7), y otra plena, cuando la muerte sea absorbida en la victoria (cf. 1 Cor 15,54), cuando ninguna apetencia humana atraiga, cuando desaparezca toda lucha con la carne y la sangre, cuando se alcance la corona de la victoria, el triunfo sobre el enemigo (cf. 1 Cor 15,55-57). De estas dos etapas de la justicia habla también en *IIEp* 4,8, aunque de forma menos clara.

El problema que plantea la afirmación de san Juan de que todo el que peca no ha visto ni conocido a Dios (1 Jn 3,6bc) –implicaría que nadie lo ha

conocido, porque nadie puede decir que no tiene pecado (cf. 1 Jn 1,8)– lo resuelve el santo, en *IIEp* 4,8, recurriendo a las dos etapas señaladas por san Pablo en 2 Cor 5,6c-7, que permiten hablar, alejándose de lo afirmado de san Juan en ese texto, de una iluminación en el presente que proviene de la fe y de otra futura que vendrá de la visión.

San Juan afirma que el Padre envió a su Hijo como salvador/sanador del mundo (1 Jn 4,14). Si no cabe dudar de ello, ¿cómo ha de entenderse esa sanación, si resulta incuestionable que el hombre sigue siendo un enfermo? Para resolver el problema, en *IIEp* 8,13, el predicador acude de nuevo a san Pablo y distingue dos etapas: una inicial, vinculada a la adquisición de la fe (Rom 8,24a), y otra de plenitud, «cuando esto corruptible se revista de incorruptibilidad y esto mortal se revista de inmortalidad (cf. 1 Cor 15,53-54)», objeto ahora de esperanza, aún no de posesión.

La mención por san Juan de la caridad plena, caracterizada por tener confianza en el día del juicio (1 Jn 4,17), lleva al predicador, en *IIEp* 9,2, a admitir etapas en la posesión de la virtud: una incipiente que se caracteriza por el temor ante el día del juicio, y la otra de plenitud, definida por la confianza, como acabamos de decir. En otros términos, el santo distingue la etapa del temor de que venga Cristo de la etapa del deseo de su venida (Mt 6,10; Sal 6,4-5), hallando en san Pablo el ejemplo más claro (Fil 1,23c-24). A diferencia de los demás ejemplos, en el presente las dos etapas tienen lugar en el curso de la vida presente.

A través de Sal 118,96a, san Agustín vincula los mandamientos de 1 Jn 5,2 con la idea del fin en el que todo alcanza su plenitud. Después de un largo desarrollo de citas bíblicas, sobre todo paulinas, en *IIEp* 10,5 concluye que Cristo –que en cuanto Dios es también caridad– es el fin, la meta, y que todo lo demás no es más que camino hacia él. Por ello invita a los fieles a seguir la ruta hasta el fin, sea la que sea la etapa del recorrido en que se encuentre, hasta adherirse a Dios (cf. Sal 72,28), pero en la patria. La idea de que los cristianos pueden hallarse en diferentes etapas de su caminar hacia Dios vuelve a aparecer en el apartado siguiente, *IIEp* 10,6, en el que el predicador continúa con el mismo discurso. La diferencia está en que ahora el fin o la meta la toma del mismo san Juan: *Somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos* (1 Jn 3,2). Y el santo comenta: El cristiano, por tanto, está en camino; sea la que sea la etapa alcanzada, ha de dejarla atrás hasta llegar a determinado fin: *Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él porque le veremos como es* (1 Jn 3,2) (*IIEp* 10,6).

De lo expuesto se pueden sacar estas breves conclusiones: los *Tractatus* manifiestan la centralidad que su autor otorga a las etapas en la existencia cristiana. Estas etapas las entiende, en unos casos, pertenecientes al curso de la existencia terrena; en otros, pertenecientes, respectivamente, al tiempo presente y al futuro escatológico. En el primer caso, subyace una comprensión de la vida cristiana en continuo desarrollo en la experiencia del amor: de un amor que va acompañado del temor, a un amor caracterizado por la confianza; como un hacer el camino hasta llegar a la meta. En el segundo caso, subyace una comprensión de la vida cristiana que va del reconocimiento de los propios pecados, o de la penumbra de la fe, o de la esperanza de curación, en la vida presente, a la victoria plena sobre el pecado y al triunfo sobre el enemigo, a la claridad de la visión, a una salud caracterizada por la incorrupción y la inmortalidad, en la vida futura. Los textos que le iluminan para establecer ambas etapas no son tanto 1 Jn 3,2 como los paulinos 1 Cor 2,9bd; 1 Cor 13,12 o 2 Cor 5,6c-7, y para la descripción de la segunda etapa 1 Co 15, 53-57. A su vez, llama la atención que la idea se la susciten textos juánicos como 1 Jn 2,29; 3,6bc; 4,14; 4,17; 5,2 que en sí mismos nada dicen al respecto. La conclusión que se puede extraer resulta clara: el predicador de Hipona toma pie de textos juánicos para introducir ideas paulinas. El predicador ha introducido las categorías del «ya, pero todavía no» para solucionar cuestiones que, a su modo de ver, planteaba la lectura del texto de san Juan. Pero ni el «ya», ni el «todavía no» son interpretados en la perspectiva del texto de san Juan que presupone esas etapas.

c. La condición enfermiza del hombre

San Juan afirma que todo hombre es pecador y que, por consiguiente, si alguien osa sostener lo contrario, en él no mora la verdad (1 Jn 1,8). Afirma incluso que el Padre envió a su Hijo al mundo para salvar al mundo (1 Jn 4,14). Pero, según él, el hombre se hace pecador, no nace pecador; su pecado es siempre personal. El predicador hace suya la idea del hombre pecador, pero entiende diversamente esa condición pecadora. Como ejemplo de ello, valgan los siguientes textos.

La carta apostólica habla de las obras del diablo para cuya destrucción se manifestó el Hijo de Dios (1 Jn 3,8cd). Pero mientras san Juan piensa en pecados concretos del hombre, san Agustín contempla, en *IIEp* 4,11, el pecado que Adán transmitió a todos sus descendientes. Es cierto que no emplea el término «pecado original», pero la realidad en que piensa es esa. Este

texto no deja duda: «Por mediación de quien sólo era hombre, somos pecadores; por mediación del hombre Dios, nos hacemos justos. El nacimiento primero nos arrojó a la muerte, el segundo nos levantó a la vida. El primero arrastra consigo el pecado, el segundo libra del pecado» (cf. Rom 5).

Según san Juan, los cristianos son testigos de que el Padre envió su Hijo como salvador del mundo (1 Jn 4,14). Eso significa para el predicador, en *IIEp* 8,13, que el mundo estaba enfermo, pues «salvador» hay que entenderlo como «sanador», igual que «salvación» como «sanación». El mundo, pues, estaba enfermo y el mal del que necesitaba ser curado no era un mal cualquiera sino de tal magnitud que curarlo sólo estaba al alcance de un médico omnipotente. Esta idea es difícil inferirla del texto juánico, pero cuadra perfectamente dentro de las categorías de la antropología teológica del obispo de Hipona. La diferencia está en que mientras san Juan da a «mundo» un sentido restringido –el conjunto de quienes rechazan y se oponen a Dios–, san Agustín lo extiende hasta abarcar al conjunto de la humanidad, incluidos los apóstoles. El mal de que sufre toda la humanidad y del que vino a sanarla el médico celeste no es otro que el contraído en Adán. Los apóstoles fueron los primeros en ser curados y los que le dieron celebridad como médico.

San Pablo era uno más entre los enfermos y también él necesitaba curación. Comentando la afirmación de san Juan de que el cristiano tiene confianza en Dios y de que todo lo que pida lo recibirá de él, porque cumple sus mandamientos (1 Jn 3,21-22), el predicador, en *IIEp* 6,4-7, primero pone como objeción el caso de san Pablo que pidió y no recibió (cf. 2 Cor 12,7-9), pero inmediatamente afirma lo contrario, es decir, que Dios le escuchó, aunque matizando: no le otorgó lo que pedía, sino lo que le convenía para su sanación. Este particular se ajusta a la concepción agustiniana según la cual todo hombre se halla enfermo, en cuanto herido por el pecado de Adán, pero no encaja en la perspectiva de san Juan. La grave enfermedad de san Pablo de la que le curó el Señor vuelve a mencionarla en *IIEp* 8,2: «A Pablo le agrada que nosotros refiramos sus pecados para gloria de quien curó tan grave enfermedad». Pero entre los dos textos hay una significativa diferencia: en el primer caso el enfermo es Pablo ya convertido, mientras en el segundo es Pablo antes de su conversión, es decir, Saulo.

Como se ha podido ver, san Agustín ha tomado pie de la mención de san Juan de «las obras del diablo» y del pecado «del mundo» para introducir un concepto extraño a san Juan, el del pecado original, que él descubría en san Pablo. No lo menciona por su nombre, pero se sobreentiende en su

argumentación. Incluso allí donde está claro que habla de pecados personales, como en el caso de san Pablo, la idea subyace a sus palabras; el pecado original es la raíz de la que proceden esos frutos amargos.

d. La pasión y muerte de Cristo frente a la encarnación

En la carta de san Juan está más presente el misterio de la encarnación del Hijo de Dios que el de su pasión y muerte. Este énfasis en la encarnación (cf. 1 Jn 2,22; 4,2-3.9) se explica porque los disidentes, al negar la identidad entre Jesús y el Hijo de Dios y el Cristo, la negaban. La pasión y muerte de Cristo solo aparece sobrentendida al presentarlo a él como propiciación por nuestros pecados (1 Jn 4,10). En el comentario del obispo de Hipona, en cambio, el centro de interés pasa de la encarnación a la pasión y muerte de Jesucristo, más en línea con la teología paulina.

San Juan prueba el amor del Padre hacia el cristiano con el hecho de haber enviado su Hijo al mundo para que vivamos por medio de él (cf. 1 Jn 4,9), es decir, con su encarnación, y con el hecho de haberlo enviado como expiación de nuestros pecados (1 Jn 4,10). Curiosamente en su comentario, en *IIEp* 7,7, san Agustín, de una parte, pasa por alto la primera manifestación del amor divino –la encarnación– y se centra en la segunda –la muerte–; de otra, respecto de la segunda manifestación, aunque pasando por el evangelio de san Juan (Jn 15,13), parece que le falta tiempo para buscar la confirmación en san Pablo, recurriendo a Rom 8,32 (*El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros, ¿cómo no nos ha dado ya todo con él?*) y a Gál 2,20a (*Quien me amó y se entregó a sí mismo por mí*), obviando 1 Jn 4,10.

San Juan considera «jóvenes» a los cristianos a los que escribe porque han vencido al maligno (1 Jn 2,13cd) y porque son fuertes (1 Jn 2,14f). El comentario agustiniano, en *IIEp* 2,6, se apresura a justificar esa fortaleza desde la pasión de Cristo: «Nos hizo fuertes el que no opuso resistencia a sus perseguidores, *pues fue crucificado en razón de su flaqueza, pero vive por el poder de Dios* (2 Cor 13,4ab).

En 1 Jn 4,19 san Juan invita al cristiano a amar porque Dios lo amó antes. Comentándolo en *IIEp* 9,9, san Agustín añade: «Escucha al apóstol Pablo: *Dios nos mostró su amor en el hecho de que, cuando aún éramos pecadores, Cristo murió por nosotros* (Rom 5,8). Él, justo, por nosotros impíos; Él, hermoso, por nosotros feos». Lo significativo del pasaje es que san Agustín, siguiendo a san Pablo, vincula el amor de Dios al hombre a la

muerte de Cristo, mientras que en san Juan aparece vinculado previamente, en 1 Jn 4,9, a la encarnación (*El amor de Dios hacia nosotros se ha manifestado en que Dios envió a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por él*). El obispo de Hipona se separa de san Juan y sigue a san Pablo en el poner la manifestación suprema del amor de Dios al hombre en la pasión y muerte y no en la encarnación.

e. Una teología del amor

Mucho habla san Juan del amor en su primera Carta. San Agustín llega a afirmar que es casi su tema exclusivo, y en su comentario no se queda a la zaga. Pero mientras en san Juan se trata siempre del amor de Dios Padre, que encuentra su manifestación suprema en el envío de su Hijo al mundo (1 Jn 4,9), san Agustín, citando a Pablo, advierte esa manifestación en la muerte de Cristo, señalando tanto el amor del Padre (Rom 5,8; 8,32) como el de Cristo (Gál 2,20). Asimismo, tanto san Juan como san Agustín establecen una relación entre el amor y el Espíritu santo, pero esta relación es distinta.

La confianza de que habla san Juan en 1 Jn 3,22 (*Tenemos confianza en Dios y todo lo que le pidamos lo recibiremos de él porque cumplimos sus mandamientos*) lleva al predicador, de forma un tanto arbitraria, a citar, en *IIEp* 6,8, a Rom 8,26bc-27c (*no sabemos qué pedir como conviene, pero el mismo Espíritu intercede por nosotros con gemidos inenarrables, puesto que él intercede por los santos*). Luego se pregunta qué significa la afirmación de que el Espíritu intercede por los santos. En este caso no se trata propiamente de una pregunta que reclama una respuesta sino bien de una respuesta –la que el predicador quiere dar– que suscita la pregunta. Recurriendo a Rom 5,5b (*La caridad de Dios derramada en nuestros corazones por medio del Espíritu santo que nos fue dado*), responde que la que intercede es la caridad misma, donada al fiel cristiano por el Espíritu Santo. El santo ha vinculado Espíritu y amor, haciendo del primero el origen del segundo. Tal es la idea que le interesa resaltar, idea que él ha derivado de san Pablo.

Según san Juan, *quien guarda su mandamiento permanecerá en Dios y Dios en él. Y en esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado* (1 Jn 3,24). De tal afirmación, en *IIEp* 6,9 san Agustín concluye, en un primer momento, que evidentemente es fruto de la acción del Espíritu en el hombre que exista en él el amor y la caridad, aduciendo como prueba Rom 5,5b y, en un segundo momento, que quien posee la caridad,

posee el Espíritu Santo. El predicador ha dado un paso que no se halla en san Juan. El apóstol se limita a indicar que el Espíritu testimonia –es decir, permite conocer– que Dios inhabita en el fiel que cumple sus mandatos (creer en Jesucristo y amar al hermano); para el santo, que deja de lado el primero de esos dos mandatos, afirmar que inhabita en Dios quien cumple el mandamiento del amor es lo mismo que afirmar que inhabita en Dios quien posee el Espíritu, porque poseer el Espíritu implica poseer el amor. Según él, guarda el mandamiento del amor quien posee el amor y posee el amor quien posee el Espíritu³⁹. De ser testimonio de la inhabitación de Dios e indirectamente del amor, san Agustín ha convertido al Espíritu en fuente de ese amor fraterno. Lo mismo acontece en *IIEp* 8,12 a propósito de 1 Jn 4,12-13 (*Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud. En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros, en que nos ha dado de su Espíritu*). También aquí la cuestión que formula revela la idea que quiere transmitir: cómo conocer si se posee el Espíritu; su respuesta es que se posee el Espíritu si se posee el amor. Como prueba aduce, una vez más, Rom 5,5,b. El texto de san Juan le ha servido, de nuevo, para sostener que el amor tiene su fuente en el Espíritu Santo. El santo hace del Espíritu santo el revelador de la inhabitación de Dios en el fiel *en cuanto donante del amor que la produce*. Solo que san Juan se refiere a Dios Padre, no al Espíritu Santo. El mismo proceder y la misma respuesta encontramos en *IIEp* 6,10 en relación de nuevo con 1 Jn 3,24. Después de recordar, como objeción, que, según los Hechos de los Apóstoles, la prueba de haber recibido el Espíritu era el hablar lenguas (Hch 2,4) y que en la actualidad la recepción del Espíritu en el bautismo no conlleva ese don, vuelve a preguntarse cómo se conoce ahora que se le posee. La respuesta es la de siempre: «Interrogue a su corazón. Si ama al hermano, el Espíritu de Dios permanece en él». Aunque en este caso acentúa más el aspecto eclesial –«Vea si mora en él el amor de la paz y de la unidad, el amor a la Iglesia difundida por todo el orbe de la tierra»– la respuesta es la misma, la prueba bíblica es la misma –Rom 5,5,b– y el presupuesto teológico es el mismo –el amor es don del Espíritu Santo–.

En el capítulo cuarto de su primera carta san Juan afirma que *el amor es de Dios* (1 Jn 4,7b) y que *Dios es amor* (1 Jn 4,8c). Para armonizar ambas

³⁹ Procede señalar que en la versión de 1 Jn 4,24 utilizada por *IIEp* el santo leía *mandatum* –en singular– no *mandata* –en plural–, según reza el texto original de la Carta y como aparece en s. 132 A [Mai 129],2).

afirmaciones, en *IIEp* 7,6 san Agustín vincula el amor con el Espíritu. De una parte, el Espíritu es Dios, con lo que se da razón de 1 Jn 4,8c; por otra parte, el Espíritu es Dios de Dios, como proclama el Símbolo de la fe, con lo que se da razón de 1 Jn 4,7b. Es cierto que también el Hijo es Dios de Dios, pero la opción a favor del Espíritu viene confirmada, a entender del predicador, también aquí, por Rom 5,5b.

Resumiendo: al afirmar que Dios (Padre) es amor, san Juan pone en él la fuente del amor. La existencia de ese amor en el fiel cristiano es prueba de que Dios (Padre) inhabita en él, y el Espíritu recibido permite advertir esa inhabitación. San Agustín, en cambio, entiende que la afirmación de que Dios es amor hay que entenderla referida al Espíritu Santo porque ambos, el Espíritu y el amor son *de Dios*. Un presupuesto teológico –el Espíritu es Dios de Dios– asociado a un texto bíblico –Rom 5,5b–, le llevan a la conclusión de que el Espíritu es la fuente del amor. Que el amor es don del Espíritu es para él una verdad teológica que siempre tiene a mano para interpretar los textos juánicos en que aparecen relacionados el Espíritu y el amor o para resolver problemas que le pueden suscitar otros textos bíblicos. San Pablo se ha impuesto a san Juan.

En las fronteras del cristianismo

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA

Resumen: La frontera es tierra de nadie pero también punto de encuentro, un espacio inseguro pero igualmente cauce de integración. La religión ha llegado a su final, exhausta en la carrera del tiempo. El cristianismo, dada su armazón religiosa, ha quedado inevitablemente tocado. Sin embargo, no está hundido. Posee un soplo espiritual invencible, inagotable. Deberá respirar e inspirarse en él con toda determinación, rebuscar y realzar el evangelio original de Jesús. Aun en nuestra época sin religión, la obligación misionera de la Iglesia no cesa, pero habrá de presentar un cristianismo remozado, arreligioso. Solo así podrá llegar a la sociedad moderna, tener algo que ofrecerle, decir algo que pueda ser escuchado. No es una opción, es su única posibilidad.

Claves: Religión, fe, evangelio, misión, ecumenismo espiritual.

Abstract: The border is no man's land but also a meeting point, an insecure space but also a channel of renewal. Religion has come to the end, given out in the race of time. Christianity, due to its religious frame, has necessarily been touched. However, it is not sunk. It has an invincible, inexhaustible spiritual breath. He must breathe and be inspired by him with all determination, search and enhance the original gospel of Jesus. Even in our time without religion, the missionary obligation of the Church does not cease, but it will have to present a renewed, no religious Christianity. Only in this way will be able to reach modern society, have something to offer, say something that can be heard. It is not an option, but its only possibility.

Keywords: Religion, faith, gospel, mission, spiritual ecumenism.

El curtido soldado llega a un lejano fortín militar del oeste, un paisaje ancho y agreste, en medio de la nada. Es un veterano de la guerra civil y acude a la entrevista con el comandante de puesto. Se presenta en el despacho sereno y decidido, con su uniforme azul de botonaduras amarillas, reluciente como si fuera de estreno. El general se le queda mirando atónito, tal que viendo un fantasma.

– Aquí dice que usted es un héroe de guerra –masculla con incredulidad leyendo la hoja de servicios– ¿Cómo ha solicitado este destino, en territorio indio, donde a nadie se le ocurre venir?

Trasluce un deje de amargura, la de quien siente haber llegado al fondo de la derrota. El teniente se sorprende ligeramente de la pregunta. Realmente, sus planes no entran en lo habitual, destilan cierto aire de extravagancia.

– Bueno... –responde con calma, un punto ingenuo, sin pretender convencer–. Solo quiero ver la frontera, antes de que deje de existir.¹

Vivir en la frontera es el sino de nuestro momento. Nuestra época está resultando inequívocamente un enclave de entretiempos. Dejando aparte las tremendas mutaciones de la primera mitad del siglo XX (la medicina, la ciencia, la técnica...), en la segunda mitad los cambios han sucedido tan vertiginosamente que sin haber asimilado la transformación anterior ya hemos entrado en la fase siguiente. Vivimos en una frontera permanente, profunda, corrediza. Esto ya se veía así hace 50 años,² pero ahora con la revolución digital la aceleración de los cambios es tal que cada década parece anunciar una edad distinta.

La frontera ha alcanzado también a la religión y la Iglesia. La religión, el conjunto de creencias, normas y ritos que delimitan la adecuada relación con Dios, cede terreno a pasos agigantados ante los avances de la ciencia. Esta cada vez amplía más su saber y pretensiones mientras la religión se muestra supersticiosa y estéril. La creación en siete días y el *big bang* pueden sentirse a primera vista como teorías fantásticas, pero el relato bíblico se va asumiendo como mítico (en su sentido de filosofía narrativa) en tanto la hipótesis del estallido primigenio se comprueba empíricamente (corrimiento al rojo de las estrellas, radiación de fondo del universo). En cuanto

¹ *Bailando con lobos*, 1990, K. Costner.

² L. SUEÑENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000, 163.

a la Iglesia, ha cambiado tanto desde el Vaticano II que ni sus impulsores la reconocen: de las misas de fastuosidad latina a las de vulgaridad vernácula, de la obligatoriedad social de la fe a la libertad religiosa, de los templos llenos a la feligresía escasa... La descristianización no es culpa del concilio, protestantes y ortodoxos también la acusan. Son los tiempos cambiantes, es la frontera. De no haberse abierto al mundo, si hubiera permanecido en la condena y confrontación, se encontraría todavía peor: “sin el Vaticano II el futuro de la Iglesia habría sido una auténtica catástrofe”.³

¿Cómo acomodarse a la nueva situación? El frenesí de los cambios hace que todo parezca provisional. Sin embargo, no podemos enrocarnos dentro de los muros de la tradición y el magisterio, la seguridad de los siglos se desmorona a ojos vista. Hemos de adentrarnos en la tierra de nadie, tener el valor de recorrer los márgenes, ser capaces de no cerrar los ojos y mirar al otro lado, disponernos con audacia a cruzar lo desconocido... Nuestro único bagaje deberá ser la esencia del evangelio, el núcleo de la fe. Retomar la revelación escueta de Jesucristo para ser “sal de la tierra... luz del mundo” (Mt 5,13s). Es lo que podremos ofrecer perennemente, sean cuales sean los tiempos, las culturas, las fronteras.

I. EL HUNDIMIENTO DE LA RELIGIÓN

En poco tiempo, la religión ha pasado de vertebrar la cultura occidental, de ser el eje sobre el que pivotaba la organización política, económica y social, a conformar en ella una excrecencia extraña, que se observa con recelo e incluso rechazo. Es asombroso, como entrar en la noche en medio del día, como pasar de súbito del cielo al suelo. ¿Cómo ha sido posible si apenas nos hemos percatado de tamaña involución? ¿Cuándo nos han dado el cambiazó? En algún tramo de nuestra historia reciente, parafraseando al clásico, el orbe despertó un día y descubrió con asombro que era ateo.⁴

1. Ateísmo masivo

El ateísmo conforma actualmente un huerto en sazón, tras un breve periodo de cultivo. El agnosticismo y la indiferencia religiosa, aunque téc-

³ F. KÖNIG, *Iglesia, ¿adónde vas?*, Santander 1986, 43.

⁴ SAN JERÓNIMO, *Disputa entre un luciferiano y un ortodoxo* 19.

nicamente sean distinguibles, no hacen más que ampliar el terreno, conforman la misma irreligiosidad práctica, devenida así de masas.⁵

En la antigüedad la existencia de Dios era una evidencia diáfana a partir de lo creado, como sintetiza san Pablo: “lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto, (...) desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras” (Rm 1,20). Ciertamente habría explicaciones alternativas, pero eran excepcionales, cosa de “necios” (Sal 14,1), o derivaciones en torno a un “destino” impersonal que se imponía a los dioses, típico de la religiosidad indoiraniana y grecolatina. La filosofía griega lo reinterpretará más racionalmente como “orden” (el *lógos* de Heráclito) o “inteligencia” (el *noús* de Anaxágoras), criticando sobre todo el politeísmo. Estrictamente, el ateísmo filosófico no comienza a apuntarse más que con el atomismo de Demócrito.

Hay que avanzar con botas de siete leguas hasta el siglo XIX para llegar al principio del fin de la mentalidad religiosa. Hasta entonces el mundo occidental había sido creyente de fábrica, por así decir, prácticamente sin la menor objeción. Será Spinoza quien empiece a esparcir las primeras semillas de la increencia –Dios es la naturaleza–, cuyas plantas regarán Feuerbach en el predio de la filosofía –Dios es una proyección humana– y Darwin en el de la ciencia –el azar gobierna el universo–. El siglo XX verá brotar los frutos por doquier y cada vez más, arraigados firmemente en la vida cotidiana. “La negación de Dios o de la religión no constituyen, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo”.⁶

El mundo cristiano ha contribuido al proceso arreligioso desde el fideísmo. La Reforma protestante, con su lema de la justificación por la sola fe contrariando las mediaciones institucionales de la Iglesia, conllevó una distinción cada vez más acusada entre *la fe individual* o confianza en Dios salvador y *la religiosidad externa* o autocomplacencia mediante obras de piedad sacramentales y canónicas. Será el teólogo reformado Karl Barth quien más se interesará en contraponer la diferencia entre fe y religión. Su

⁵ Para lo que sigue, G. SIEWERTH, *Ateísmo*: H. Fries (ed), Conceptos fundamentales de la teología, I, Madrid 1966, 175-187; H. FRIES, *Religión*: Ibidem, IV, Madrid 1967, 70-84; C. GEFRE, *Théologie de la religion et du dialogue interreligieux*: Catholicisme, XII, Paris 1990, 784-802; R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Santander 1998, 15-34; 115-132.

⁶ VATICANO II, *Gaudium et spes* 7.

particular teología dialéctica, que resalta al tiempo la necesidad de Dios y la imposibilidad de vislumbrarle, le va a relanzar en ello. Según él, la fe es el abandono en Dios, aposentarse en su amor, más allá de las angustias y oscuridades de la existencia, la espera contra toda esperanza. La religión, en cambio, es un constructo humano, “la temeraria arrogancia del hombre que se estira hacia Dios para así robar a Dios, y con ello apostatar de Dios”⁷ La religión es entonces un producto del orgullo del hombre, una crasa idolatría, la impresentable pretensión de controlar lo divino. Por ello, hay que saludar la desaparición de la religión y resaltar la suficiencia de la fe sencilla y sincera.

El teólogo y pastor luterano Dietrich Bonhoeffer se sumará a este rumbo de la aventura, aunque ya no desde la especulación reactiva contra la teología liberal, como en el caso de Barth, sino desde la vivencia dramática del nazismo, la guerra y el mal absoluto. Saludando la llegada de “un mundo mayor de edad”, un mundo que empieza a saborear la libertad aunque deba romper con antiquísimas tradiciones, también él defiende “un cristianismo arreligioso”. Pero sus escritos últimos, tropicados por la estancia en la cárcel y la amenaza de muerte, apuntes que lamenta no poder pulir, resultan tan intensos como indescifrables. La arreligiosidad que dice percibir alrededor la hace sinónimo de “mundanidad”, es decir, de época autosuficiente, que ya no necesita de la religión para comprenderse y saber vivir. Es necesario aceptar este contexto para lograr insertar un nuevo cristianismo, que se concentre simplemente en el seguimiento de Jesucristo, por tanto, en una ética de fraternidad y misericordia, de una parte, y en una mística de afirmación de Dios como “promesa o sentido”, sin poderse aquí afinar mucho más. Al igual que Pablo había logrado un cristianismo sin judaísmo es preciso ahora avanzar hacia un cristianismo sin religión.⁸ Su intuición alucinada y certera, apretada por la asfixia y suplicio de la prisión, nos sigue señalando sin embargo el único camino posible.

La etimología pareciera abundar en esta reflexión. Por un lado, *fides* indica ‘confianza’, aceptación, seguridad en algo o alguien más allá de la evidencia. Por otro, *religio*, pudiendo provenir tanto de *religare* (atar) como de *relegere* (revisar) –incluso de *reeligere* (retomar)–, aludiría de un lado a ‘li-

⁷ K. BARTH, *Carta a los Romanos*, Madrid 1998, 303.

⁸ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, 30.IV.1944; 8.VI.1944; 16-18.VII.1944; 21.VIII.1944.

gazón' o vínculo con la divinidad, y de otro a 'ritual' o cumplimiento reiterado y sedante; en realidad, estas dos acepciones no están muy alejadas una de otra, desvelando la religión como una práctica tranquilizadora. Por el contrario, la fe no sirve para apaciguar el espíritu, es una decisión envuelta en la duda, la determinación de avanzar en medio de la tormenta. En todo caso, lo primordial es la fe, y el descrédito de la religión serviría para purificar y renovar la revelación evangélica, que redundaría en una fe limpia, sin adherencias culturales o de tradición, ni políticas o de poder eclesial, ni económicas o de interés lucrativo.

El final de la religión es, de este modo, irreversible. Si bien es un hecho todavía no pleno, se adivina definitivo. Socavada desde fuera por el pensamiento filosófico y científico, corroída desde dentro por el fideísmo cristiano, repulsada culturalmente por el moderno individualismo, su muerte clínica ha quedado certificada socialmente en la revolución de las costumbres de la segunda mitad del siglo XX. Aunque este proceso se haya realizado solo en Occidente, todos cabecean embelesados en su dirección, no porque sea perfecto sino por su envidiado progreso material, así que la suerte está echada. Cual *Titanic*, la religión se hunde. Es simplemente algo dado, mostrado ostentosamente ante nuestros ojos, que nos sacude cada día la mirada aunque no queramos verlo o ignoremos que lo vemos. Es como un estallido, una fuerza expansiva sin posibilidad de contención.

2. Funciones de la religión

Los servicios prestados por la religión son impagables. Más allá de haber sido utilizada como excusa para guerras y desmanes –las guerras no son principalmente religiosas sino más bien territoriales o de poder–, ha ofrecido esquemas de sentido que han hecho posible la supervivencia, convivencia y progreso de la humanidad. Si la imaginación como refugio contra las inclemencias de la realidad ha promovido el pelechamiento del individuo y la especie, si los relatos asumidos colectivamente propician la colaboración de grandes masas, favoreciendo su cohesión,⁹ todo eso ha ofrecido la religión: una creación artística, un ideal por el que vivir y morir. Hegel consideraba la religión una manifestación del espíritu absoluto, una cúspide ideológica humana.

⁹ D. GILBERT, *Tropezar con la felicidad*, Barcelona 2006, 23ss.232ss.

Podríamos condensar la utilidad de la religión en torno a tres ejes: 1) explicar el mundo, 2) fundamentar la moral, 3) esperar al individuo. Dicha síntesis resuena en orden inverso en el concilio Vaticano II: “Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre? (...) ¿Qué es el bien y qué el pecado? (...) ¿Cuál es el último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia?”¹⁰ Coincidiría además con la trinidad física que aúna las esferas vitales de cada persona: la naturaleza, la sociedad, la individualidad, que como en una auténtica trinidad conforman ámbitos consustanciales e interdependientes.

Dichos tres ejes, abarcando las dimensiones esenciales del hombre, componían los armazones principales sobre los que estructurar la existencia, eran cuestiones de vida o muerte. Pues bien, solo sabía darles cumplida respuesta la religión, con sus mitos, ritos, tradiciones... Solo la religión y nadie más. Únicamente la filosofía intentaba suministrar algunas soluciones parciales, sentidas como incompletas. Hasta que con la Edad Moderna todo empezó a cambiar... Las luces aportadas por la religión fueron recogidas por saberes más especializados, que suministraban claridades más amplias y satisfactorias.

La ciencia experimental asumió la tarea de *explicar el mundo*. Galileo Galilei, padre de la ciencia moderna al contrastar empíricamente toda hipótesis, primero, y traducirla en lenguaje matemático universal, después, presentará interpretaciones alternativas a las oficiales de la Iglesia sobre el funcionamiento del universo. La más famosa: la rotación de la tierra alrededor del sol y no al revés. Externamente perdió la batalla, se retractó, pero en realidad abrió una puerta que todos utilizarán a partir de ese momento: la de comprender el mundo inmanentemente, lógicamente, experiencialmente. La puerta ofrecida por la Iglesia, la de una comprensión trascendente, revelada, metafísica, será cada vez menos traspuesta. El esfuerzo científico fue descifrando el movimiento de las estrellas y planetas, el origen de las especies biológicas, incluso los mecanismos inconscientes del alma. El universo, la vida, la mente, todo será abordado mucho más convincentemente por la ciencia que por la religión. El progreso y la técnica se deben también a ello. No hay marcha atrás.¹¹

¹⁰ *Nostra aetate* 1; ver también J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona 2001, 24ss.

¹¹ J. MONSERRAT, *Hacia el nuevo concilio. El paradigma de la modernidad en la era de la ciencia*, Madrid 2010.

Para *fundamentar la moral* se va a proceder racionalmente y no religiosamente. Rompiendo con la tradición, la época de la Ilustración empezará por desconfiar de lo religioso, fuente de conflictos y supersticiones, como las guerras confesionales y la quema de brujas en Europa. Lo único válido de las religiones es situado en su aportación ética. Pero coligen que esta se apoyará mucho mejor en la común racionalidad humana que en un fideísmo o fanatismo separador. Desde Immanuel Kant la ética autónoma irá imponiéndose como la única moral posible: la ética no necesita de la religión.¹² La búsqueda de la realización individual y del progreso social se implican mutuamente, el bien común repercute en el bien personal y viceversa, tanto monta un altruismo egoísta como un egoísmo altruista.

Queda por ver cómo *esperanzar al individuo*. Por una parte único, de un valor absoluto en su irrepetibilidad, que sucede solo una vez en toda la eternidad; por otra parte perecedero, insignificante en la marcha del mundo, un brillo tenue en la inmensidad sin fondo. Cada persona, cada hombre resulta una paradoja de intensidad sofocante. Además, la existencia humana es, mezclada y alternativamente, tanto fuente de dicha como colmo de infortunio. “La vida es bella”, se titula una película sobre un judío en un campo de exterminio nazi; “el horror del ser”, resume la realidad un filósofo vitalista.¹³ De modo que el sentido de la vida, el consuelo en la noche, es el último soporte que le queda a la religión. Nadie más parece concurrir por la respuesta... de no ser por la psicología actual, que ha decidido entrar al relevo. Retomando viejas nociones del estoicismo y epicureísmo pretende haber encontrado la solución: la existencia ni tiene ni deja de tener sentido, simplemente ha de dársele cada cual en la vulgaridad y trascendencia de su vida.¹⁴ Así que incluso en el laberinto insoluble de la existencia individual la religión ha encontrado competencia en pos de una salida.

3. ¿Final del cristianismo?

La religión se desploma ante nuestros ojos, día a día, golpe a golpe, como se precipita el hielo en los polos por el calentamiento global. Su epifanía más preclara se muestra en la religión cristiana. Pero si esta ha permeado de arriba abajo la cultura occidental, ¿acaso puede disolverse en la

¹² V. CAMPS, *Breve historia de la ética*, Barcelona 2017, 226-251.

¹³ *La vida es bella*, 1997, R. Benigni; F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia* 3.

¹⁴ A. ELLIS, *Razón y emoción en psicoterapia*, Bilbao 1980, 150ss.

nada? La Iglesia va a cumplir 2000 años de antigüedad, ¿quedarán vestigios solo en monumentos y museos?

De nuevo hay que diferenciar entre fe y religión, espiritualidad e institución. Algunos historiadores contraponen cristianismo y cristiandad para hacer ver que se desmorona solo lo segundo, la organización social cristiana, el seguimiento externo de normas eclesiales. Además de recordar que dicha cristiandad ha sido menos fuerte de lo que se piensa, que ha tenido una influencia más aparente que real, una cristianización impositiva pero no convencida, argumentan que, paradójicamente, esto supone una gran oportunidad para el cristianismo, la ocasión de recuperar su alma primigenia de buena noticia salvífica sin ninguna coacción jurídica.¹⁵

Por su parte, avezados teólogos ya alertaron a principios de los 70, tras el concilio Vaticano II, del fin de la “Iglesia de masas” hasta ahora conocida, apoyada por las estructuras políticas y la presión social y tradicional, y del advenimiento de una Iglesia minoritaria o “pequeña grey”, una “Iglesia de diáspora” resistiendo exigua en un entorno mayoritario hostil o indiferente.¹⁶

Cincuenta años después, es algo que no necesita grandes estudios ni detalladas estadísticas. Se constata a simple vista. No hay más que observar la media de gente que acude a misa los domingos: cada vez mayor, en edad, y cada vez menor, en cantidad. Se cuantifica en el decreciente número de bodas, bautizos y comuniones que cada parroquia anota en los libros, así como en el creciente número de parroquias que debe atender un mismo párroco a medida que aumentan sus años y disminuyen sus fuerzas. Misma al mentar a los familiares y amigos divorciados o descreídos, que antes suponían un escándalo mayúsculo, comidilla de todo el barrio, y que ahora todos tenemos sin excepción, y además en franco auge. Aquí sí que nos topamos con un “fin de ciclo”, como truenan los periodistas con cada derrota de la selección de fútbol.

Por no hablar de las películas de cine y series de televisión, el entretenimiento más masivo que existe. Cuando obtienen gran éxito de público, los valores que traslucen quedan indirectamente apoyados, comprendidos o tolerados. Pues bien, por poner un ejemplo, *El paciente inglés*, 1996, hermosa película ambientada en la II Guerra Mundial, que recibió 9 *Oscar* e incontables millones de espectadores, presenta apologeticamente historias

¹⁵ Así J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il-mourir?*, Paris 1977, retomado y traducido posteriormente en un nuevo libro, *El cristianismo del futuro*, Bilbao 2006.

¹⁶ Por ejemplo, K. RAHNER, *Cambio estructural en la Iglesia*, Madrid 1974, 31-43.

dolorosas de adulterio, suicidio, homosexualidad y eutanasia. En dos horas se ha cargado la moral de la Iglesia con la aquiescencia de medio mundo. El otro medio no ha visto la película por vivir arrojado en los márgenes tercermundistas.

Pero echemos mano de las estadísticas, que no se diga que no somos científicos. Según las últimas encuestas sobre religiosidad, se definen católicos en España el 67,5%. Uno pensaría: ‘bueno, no está mal’; pero a la siguiente pregunta, que inquiriere a los que se han afirmado católicos sobre su asistencia a actos religiosos, responde “casi nunca” el 62,1%. Entonces nos quedamos bizcos. Puestos a escudriñar la práctica religiosa por la asistencia a misa –quitando los compromisos de cumplimiento (bodas, bautizos, funerales) en los que el sacerdote siente que habla a las paredes–, responden variopintamente, “varias veces a la semana”: 2,7%, “casi todos los domingos”: 13,4%, “alguna vez al mes”: 8,8%, “varias veces al año”: 11,5%. Incluso los que somos de letras entendemos que los católicos medianamente practicantes apenas compondrían un escuálido 25%. Por si esto fuera poco, del total de nacimientos parece que son bautizados poco más del 50%. Y para rematar, sólo el 20% de los que se casan lo hace por la Iglesia frente al 80% de matrimonios civiles, justo al revés que hace 30 años.¹⁷ Cifras raquílicas, alarmantes, para la ideología que señoreó Occidente. Los dinosaurios también dominaron la tierra.

Ya se sabe que las estadísticas, como el bikini, enseñan todo menos lo importante, que si en un restaurante han pasado 4 clientes y se han consumido 2 pollos concluyen que cada persona ha comido medio pollo, obviando que un gordo puede haber tragado uno entero o un niño haber tirado su parte al tiesto más cercano. Con todo, nadie puede discutir su fiabilidad. Que acudan si no a ámbitos tan sensibles como la política o el comercio, donde partidos parlamentarios y empresas publicitarias se juegan la vida, donde ambulan de por medio el poder y el dinero, los dueños del mundo. Que les insinúen, como quien no quiere la cosa, si acaso se preocupan de desmenuzar los sondeos de voto antes de las elecciones o de vigilar los decimales de la cuota televisiva de pantalla. Ante los demoledores resultados de las encuestas sobre religiosidad cristiana, cuya progresión a la baja se evidencia irrefrenable, ¿qué hacer? ¿El último, que apague la luz?

¹⁷ CIS, *Barómetro de febrero 2019*; INE, *España en cifras 2018*, 10-12; CEE, *Memoria anual de actividades de la Iglesia católica año 2016*, 38; *Informe Ferrer i Guàrdia 2018*, 143ss.

La pregunta grave no sería si va a desaparecer la Iglesia, con serlo de todos modos, la cuestión apocalíptica es si desaparecerá el cristianismo. En realidad, esta es la única pregunta. La Iglesia depende del cristianismo, solo existe desde y para él, no podría mantenerse sin él más que negándose a sí misma –siendo solo estructura de poder–, con lo que de todos modos se destruiría. Claro que la fe cristiana tampoco puede subsistir sin la Iglesia, sin una comunidad que la cuide, la celebre, la transmita, la testimonie. Pero en todo caso no salimos de la cuestión clave: ¿tiene futuro el cristianismo?

La respuesta es afirmativa, pero no va a ser muy consoladora, para muchos quizá tampoco aceptable. Tal vez es solo medio afirmativa. Es decir, va a ser en todo caso dolorosa, admitiendo que nos encontramos en una frontera de confines inciertos, parecida a una senda improvisada sobre el abismo en la que ya no es posible retroceder: volver a las antiguas creencias y tradiciones; pero avanzar semeja una huida hacia adelante: un cristianismo solo espiritual, sin dogmas, ritos ni instituciones.

4. Cristianismo espiritual

El *cristianismo dogmático* se deslía abrasivamente en nuestra época arreligiosa. Los dogmas se parecen a las reliquias, permanecen venerables, pero siempre encerradas en su urna. Los más elementales, los del credo apostólico, apenas logran ser recitados por los fieles de la misa dominical. Para el cristiano medio, trinidad, encarnación, resurrección, resultan conceptos reconocibles, pero ya no nucleares o identitarios, parecieran adornos externos, como la navidad o la semana santa, que los puede asumir cualquiera de un modo distante o neutral.¹⁸ Y no hablemos del pecado original o de la virginidad de María, creencias arrumbadas en lo folclórico o extravagante.

Sin pretender convertir la anécdota en ciencia, en un grupo parroquial de oración, con la *lectio divina* de la anunciación, unas quince personas, la mayoría mujeres, de edad más que madura, cristianas de toda la vida, manifestaron abiertamente sus dudas sobre el ángel y la concepción virginal. Boquiabierto, balbuceante, hablé incluso de géneros literarios, de seguir el mensaje más que la literalidad... Sí, la sociedad occidental está muy secularizada, pero ahora ¿se me estaba revelando la zarza ardiente de la des-cristianización de los cristianos?

¹⁸ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El Credo explicado a los cristianos un poco escépticos (y a los escépticos un poco cristianos)*, Santander 2019, 9-15.

Desde luego, no se trata de escamotear la dogmática tradicional como si fuera material desechable: es la elaboración teológica, depurada por la razón y testada por generaciones, de la fe cristiana. Pero siguiendo el concepto de la evolución de los dogmas, es decir, actualizar la forma de expresarlos sin variar su contenido central ¿no sería el momento de resaltar su intención simbólica, su profundidad metafórica? San Pablo explicó la encarnación divina como *kénosis*, esto es, ‘vaciamiento’ de su omnipotencia para identificarse con la poquedad humana (Flp 2,6s). San Juan compendió la cristología como *Lógos* hecho carne, por tanto, la razón, la palabra de Dios manifestada al hombre, hecha ‘revelación’ (Jn 1,1ss). San Agustín, por su parte, analogó la trinidad divina con el alma humana, en cuanto hecha a su imagen y semejanza, para sugerir dialécticamente la radical comunicabilidad y la enigmática inaccesibilidad de ambas.¹⁹

El *cristianismo litúrgico* se destartala sin remedio como un armazón carcomido por los tiempos. Las fiestas se han desustanciado completamente en su contenido aunque continúen marcando los ritmos anuales. La navidad es tiempo de comidas familiares y regalos, la semana santa consiste en procesiones costumbristas de tallas y cornetas, cuaresma y pascua son sonidos en busca de significado. De las celebraciones de los santos apenas queda huella en almanaques y refranes; y si los domingos señalan una pausa universal, para nada es religiosa, según su origen, sino solo laboral, parte del fin de semana. Sin rementar las devociones populares del rosario, adoración al Santísimo y procesiones, idas con los abuelos.

Los sacramentos ya no miden como antes la marcha religiosa de cada persona. El bautismo adolece de su conexión con el pecado original, que arrastra a aquel en su caída; la confirmación incluso se da por desaparecida en muchas diócesis, no la exigen para el matrimonio; la penitencia es un reducto de mentes escrupulosas, cuando no un *counseling* gratuito ante conmociones pasajeras; y la unción de enfermos se desangra en lucha con la extremaunción, que sigue funcionando como preaviso de defunción. La eucaristía es un quiero y no puedo creyente, una participación en general pasiva de escuchar, sentarse y levantarse. Paradójicamente, solo matrimonio y Orden están señalando, justamente en su tremenda disminución, lo que debieran indicar los sacramentos: una solicitud desinteresada y consciente.

El *cristianismo sociológico*, hermano gemelo del anterior, conlleva su misma apariencia, pensamiento y emoción. Las normas cristianas, la disci-

¹⁹ *La Trinidad* 9,4.18; 10,18s.

plina eclesial, van pasando sigilosamente a mejor vida. Eucaristía semanal y penitencia anual cumplen por lo común poco consigo mismas. Y mucho menos respecto a las disposiciones sobre anticonceptivos, trascordadas generalizadamente sin conciencia de culpa. El ayuno y la abstinencia se ignoran en su mismo significado, el primero suena a no picar entre comidas, cual dieta para adelgazar, y el segundo recuerda al ‘derecho a decidir’: falta determinar (de) qué. Los cristianos no practicantes, tan mayoritarios en las encuestas religiosas, definen el cristianismo sociológico de toda la vida: una educación cristiana genérica con cierto peso en las costumbres cotidianas, pero ahora se han agudizado en su literalidad: no practican en absoluto, en realidad no son cristianos.

Solo nos quedaría el *cristianismo ético*, un cristianismo espiritual o existencial, basado no tanto en el cumplimiento de reglas externas cuanto en el comportamiento según convicciones vitales. Consistiría en interiorizar los valores del evangelio, “adorar a Dios en espíritu y verdad” (Jn 4,24), lo que la renovación de la ética teológica distinguía como opción fundamental, cambiar una moral de actos por una moral de actitudes.²⁰ Pareciera la última bala, casi una solución desesperada, pero en realidad es la única baza de siempre, el núcleo de la fe cristiana.

El cristianismo religioso se desvanece lánguidamente, con las venas abiertas. Es necesario cortar la hemorragia, convalecer en la oscuridad, aventurarse en la frontera: un cristianismo existencial sin más, sin cristianismo doctrinal ni cristianismo socio-litúrgico. ¿Es esto posible? ¿No se derrumba lo uno sin lo otro? ¿Es factible vivir unos valores sin fundamentación teórica, primero, y sin alimentación comunitaria, después? Tal vez no lo es *enteramente*, pero quizá sí lo es *en parte*. He aquí la cuestión. Se trataría entonces de ajustar lo fundamental en ambos, de destilar la quintaesencia del cristianismo y de la Iglesia.

II. ETERNIDAD DEL EVANGELIO

El cristianismo nació con dos almas, padece cierta bipolaridad, lo que en su caso no supone una enfermedad grave, aunque sí le genera algunos achaques. Esta duplicidad está patente en la figura del fundador: nacido

²⁰ M. VIDAL, *Moral de actitudes, I. Moral fundamental*, Madrid 1981, 120ss.

Jesús, en hebreo ‘Yahvé salva’, lo que fue el centro de su actividad (Mt 1,21), será llamado después Cristo, en griego ‘ungido’, la referencia venida de Dios (Mc 8,29). Como no cabía duda de que eran la misma persona, es más, de que ambos rasgos no podían entenderse separadamente, será redenido Jesucristo, algo así como hombre divino (1Cor 1,1s). Mucho tiempo después, el racionalismo crítico de la teología liberal decimonónica empezará a percibir cierta cesura entre el primer y segundo paso, dudando entonces del tercero. Una cosa es la vida de Jesús y otra la interpretación de su pascua, que inevitablemente reinterpretó su vida. Del Jesús predicador del reino al Cristo predicado por su resurrección hay un trecho, debe distinguirse el “Jesús histórico” del “Cristo de la fe”. Pues bien, sin poderlos separar, ambos aspectos no se decantan de la misma manera, poseen su identidad propia, su intransferible mismidad.²¹

1. El evangelio de Jesús

El motivo de la aparición pública de Jesús, como es sabido, fue la proclamación del reinado de Dios: “he sido enviado a anunciar la buena nueva del reino de Dios” (Lc 4,43). Es decir, la predicación de la presencia de Dios, en su aquí y ahora, será el núcleo de la actividad de Jesús. Efectivamente, todo lo que hizo y dijo se entiende solo desde el mensaje del reino: el significado de las parábolas, de otro modo enigmáticas (Mc 4,11s) pero diáfanas en cuanto explicaciones de este anuncio (Mt 4,30); la consistencia de los milagros, mayormente curaciones porque muestran la fuerza sanadora del poder divino (Lc 11,20); la expectativa mesiánica que generó, un revuelo religioso, político y social (Jn 11,48); la motivación de su condena, escrita en un letrero sobre su cruz (Mc 15,26)... todo remite al testimonio de un reinado especial, una manifestación o majestad de Dios que se traslucía y transmitía a través de su persona.

¿Qué es el reino de Dios? Más que buscar una definición filosófico-religiosa deberemos mirar la figura misma de Jesús, el conjunto de su acción, dado que aquel se expresa principalmente en este.²²

En primer lugar, Jesús anuncia la cercanía del reino como buena nueva, *euaggélion* (Mc 1,15), palabra tan asociada a su misión que servirá para

²¹ S. GUILARRO, *El significado del término euaggelion en los comienzos del cristianismo: Estudio Agustiniiano* 52 (2017) 123-143.

²² Sobre esto, J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento, I*, Salamanca 1973, 119ss; *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 19-89.

denominar el relato entero de su vida (Mc 1,1). Es lo que le distingue de Juan Bautista y los profetas, para quienes la venida de Dios conllevaba juicio, por tanto, al tiempo redención y castigo. Jesús difunde, en cambio, solo alegría y acogida, una especie de oferta desinteresada general de parte de Dios. Por eso se abre también, con sorprendente igualdad, a pecadores, pobres, enfermos, gentiles (infieles), mujeres y niños, a todo el abanico de la marginalidad social judaica.

El Dios del reino que menciona lo entiende sobre todo como Padre al modo en que los niños lo hacen: *'abba*, 'pa-pa', asumido así como apelativo afectuoso. Repetiría tanto esa palabra que se ha conservado como un islothe aramaico en el mar griego del nuevo testamento (Gal 4,6). Llamar a Dios papá hoy nos sonará un poco cursi, pero entonces discordaba sobre todo como escandaloso e irreverente. En todo caso, implica un Dios cercano y cariñoso, de una misericordia y perdón impensables, que inquietan nuestros cálculos, como se evidencia en las parábolas del hijo pródigo o de los viñadores de última hora (Lc 15,11ss; Mt 20,1ss).

Así pues, dos extranjerismos vienen a describir el significado del reino de Dios: *evangelio* y *abbá*, buena noticia y bondad protectora. En resumen, el reino de Dios es evangelio porque el Dios del reino es Padre. Señala básicamente la gracia de Dios, el amor de Dios hacia sus criaturas. Esta concepción, a fin de cuentas, es una actitud, algo así como un optimismo preventivo, basado en la creencia en un Dios favorable, que invita a encarar la vida con esperanza. En absoluto es un buenismo cándido que ignora las dificultades de la vida, sino todo lo contrario, una confianza plena en la providencia divina sabiendo que "cada día tiene su propio mal" (Mt 6,34).

En segundo lugar, Jesús buscaba con la predicación sobre el reino la regeneración de Israel, sacudir su conciencia. Su exclamación de la llegada del reino prosigue: "convertíos, creed la buena noticia" (Mc 1,15). Cuando le inquirieron en qué se concretaban sus llamadas a la renovación replicó con dos deberes. "El primero es: *amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas*. El segundo es: *amarás a tu prójimo como a ti mismo*" (Mc 12,30s). Son dos citas tomadas de la ley veterotestamentaria, de la tradición religiosa de Israel (Dt 6,5; Lv 19,18), pero Jesús las reinterpreta a su modo: por un lado, las hace indisociables; por otro, amplía al máximo la idea de prójimo.

Que los dos mandatos son en realidad uno lo entendieron bien sus discípulos de primera hora: "amar al prójimo es cumplir la ley entera", escribe Pablo (Rm 13,8), "quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar

a Dios, a quien no ve”, ratifica la comunidad joánica (1Jn 4,20). Esto significa que el culto a Dios incluye necesariamente la defensa del hombre, y al revés, que quien promueve el valor principal del ser humano está también adorando a Dios.

Amar al prójimo es por tanto el primero o el último o el único fundamento del cristianismo. El prójimo es evidentemente el próximo, quien está a tu lado ordinariamente, tu familia y amigos y compatriotas (a lo que se refiere Lv 19,18), pues el amor se expresa bien en los lazos de sangre, la lealtad amistosa, la abnegación patriótica. Pero Jesús ensancha el concepto de prójimo a cualquiera que uno encuentra en su camino, sobre todo si está postergado. A la pregunta “¿quién es mi prójimo?” responde con la parábola del buen samaritano: prójimo es quien te necesita (Lc 10,29ss). El amor se entiende aquí como misericordia, brota de una conciencia de igualdad humana en la que el otro ha quedado en posición de debilidad. Mas la proximidad que pide Jesús es estirada al límite al alcanzar también a quien te desea mal, al enemigo (Mt 5,44). El amor queda así convertido en altruismo, en un valor en sí, independiente de la respuesta ajena. En conclusión, prójimo es cualquier persona, en la condición que sea, todos los hombres somos prójimos, semejantes, unos de otros.

Muchas veces se ha hablado de la caridad como la médula del cristianismo, desde el antiquísimo himno de san Pablo (1Cor 13,1ss) hasta las especulaciones de la teología actual.²³ Sin pretender arrogancias y reconociendo imperfecciones, su práctica queda ejemplificada en las instituciones benéficas que escalonan la historia de la Iglesia, abarcando todos los ámbitos: hospitales, orfanatos, albergues, escuelas pías, montes de piedad... Asimismo, se hace patente en las organizaciones modernas de voluntariado y donaciones: *cáritas*, *domund*, *medicus mundi*, fundaciones pro misión... Realizándolo mejor, regular o peor, la caridad ha sido integrada como parte consustancial de la fe cristiana.²⁴

Concluyendo esta sección, el evangelio de Jesús conforma dos caras en la misma moneda. Una *mística*, expresada como reino de Dios, llena de esperanza en el futuro y de agradecimiento por el presente, avalados por un Dios de salvación que siempre es gracia. Y otra *ética*, perfilada como amor al prójimo, convertido en el eje del comportamiento humano, la fraternidad universal practicada como misericordia y altruismo. Amor de Dios y amor

²³ B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 2002, 159-183.

²⁴ J.M. LABOA, *Por sus frutos los conoceréis. Historia de la caridad en la Iglesia*, Madrid 2011.

al prójimo. Para la fe cristiana estos dos elementos resultan inclusivos e interdependientes. Mística sin ética es una abstrusión ensimismada, una metafísica aérea incapaz de aterrizar. Ética sin mística es un ideal derrotado, una decepción segura dado el egoísmo y limitación humanos.

Por todo ello el cristianismo es eterno, no puede morir. Subsistirá mientras exista la humanidad, pues ha tocado las dos fibras que sostienen la vida del hombre: la esperanza y la fraternidad. Como ha sido dicho hace tanto, *anima naturaliter christiana*.²⁵

2. El evangelio sobre Jesucristo

“El evangelio de Cristo” (Rm 15,19), en genitivo objetivo, la predicación sobre su persona y significado, se concentra en la experiencia pascual, la resurrección. El kerigma más antiguo, el primer anuncio apostólico, reza así: “Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os proclamé. (...) Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras” (1Cor 15,1.3).

Se destilan tres gotas de esencia en este kerigma. Primero e implícitamente: Jesús es el Cristo, el ungido, esto es, el mesías de la expectativa judía, el enviado definitivo de Dios en traducción para los gentiles. Segundo: su muerte es redentora, liberadora, rescate de nuestras maldades y miserias. Y en tercer lugar: ha resucitado de entre los muertos, Dios ha reivindicado y exaltado su figura. Ahora bien, aunque tal vez es un círculo en el que no hay punto claro de partida, todo encuentra impulso y criterio desde el tercer elemento: la resurrección de Jesús dilucida su muerte como redención y descubre su misterio como el Hijo de Dios.

La resurrección, por tanto, lo decide todo. No es que valga por sí sola sino que es la luz que ilumina lo demás, que hace captarlo todo. A saber: redescubre a la persona terrena como referencia para guiar a la humanidad, “fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe” (Hb 12,2); le aplica la noción de *Logos*, la Palabra eterna de Dios, porque es su revelación plena y definitiva (Jn 1,1ss); le señala como el redentor, pues murió por nosotros, defendiendo la causa humana, compensando nuestros pecados, haciéndonos así propicio a Dios, de modo análogo pero eminente respecto de los sacrificios del Antiguo Testamento (Rm 3,24s). Estas convicciones marcarán

²⁵ TERTULIANO, *Apología* 17,6.

el nacimiento de la Iglesia, la reagrupación de los discípulos huidos tras el desastre del prendimiento y ejecución (Mc 14,50) y su posterior e intensa responsabilidad misionera: “Id por todo el mundo y proclamad la buena nueva a toda la creación” (Mc 16,15).

Además, la resurrección no es algo neutro, que haya sucedido a Jesús y que podamos observar desde fuera simplemente alegrándonos por él. Tiene que ver con nosotros, si creemos en él y seguimos su ejemplo heredaremos su destino: “si morimos con Cristo, viviremos con él” (Rm 6,8). La resurrección de Jesús es promesa para los creyentes, participación en su plenitud: “si confiesas con tus labios que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, te salvarás” (Rm 10,9). De modo que la resurrección de Jesús es “primicia de los que duermen” (1Cor 15,20), anuncio de salvación universal.

La resurrección pasará así a ser “el evangelio de Dios” (Rm 1,1), la nueva esencia del cristianismo, por la que se derrumba o sostiene la fe, casi diríamos. Como asevera Pablo: “si Cristo no ha resucitado vana es vuestra fe” (1Cor 15,14.17). Así será a partir de entonces a lo largo de toda la historia de la Iglesia. La resurrección devendrá el símbolo, el resumen, la concreción de la salvación. Según dice san Agustín en polémica con el pelagianismo: “en la cuestión de dos hombres, Adán y Cristo, consiste propiamente la fe cristiana”.²⁶ Es decir, en ellos se condensa la doctrina creyente y la explicación de la existencia: precipitada la humanidad irreparablemente en el pecado mediante uno, pero sin embargo rescatada graciosamente para la vida eterna en el otro.

Pues bien, sería llegado el momento de volver al evangelio de Jesús nazareno, el de la esperanza y fraternidad, de algún modo relegado ante la pujanza del evangelio de Cristo resucitado. Al fin y al cabo, la resurrección como evangelio escatológico es una actualización del evangelio histórico: la salvación de Dios que Jesús proclamaba ya presente en su vida terrena ha sido hecha realidad de modo definitivo al ser recobrado del abrazo de la muerte y quedar extendida como horizonte para todos los fieles. El evangelio primero ha sido asumido con tal fuerza por el evangelio segundo que ha quedado subsumido en este. Pero el segundo paso siempre viene después del primero, y quizá no siempre tendrá la misma aclamación.²⁷

²⁶ *La gracia de Cristo y el pecado original* 2,28.

²⁷ J.A. ESTRADA, *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*, Bilbao 2013.

En nuestro tiempo descreído, en el que la religión ha decaído en su función de explicar el mundo o dirigir el comportamiento correcto, en los que solo puede colaborar en la búsqueda del sentido de la vida, la única posibilidad del cristianismo es una nueva actualización, en este caso arreligiosa, reinterpretar su fe retornando al evangelio primigenio. No se trata de eliminar la dogmática ni la liturgia ni la canonística, sino de encauzarlas para la tarea de construir puentes, de encontrar un terreno común con la mentalidad y cultura modernas.

III. LA MITAD DE LA FE

Si la religión avanza por un callejón sin salida, el cristianismo nuclear por el contrario tiene vía libre, sus valores de esperanza y fraternidad son inmarcesibles, tejen el alma misma de la humanidad. Dichos valores habrán de encontrar una colaboración natural, congeniar con una espiritualidad laica.

1. Ecumenismo espiritual

Proveniente del griego *oikeín*, ‘habitar’, el participio *oikouméne*, ‘lo habitado’, indicará el mundo, y su adjetivación posterior, *oikoumenikós*, servirá para calificar el concilio de Nicea como ‘mundial’, dado que había representantes de la Iglesia entera, cuyas definiciones valían para todo el imperio. El término revivirá a finales del siglo XIX con otro matiz, al aplicarse al esfuerzo de integración de ‘todas’ las confesiones cristianas.²⁸ La derivación última en ecumenismo servirá entonces para denominar algo así como ‘unionismo’, voluntad de cohesión. *Ecce unde*.

Ha costado sangre y siglos, pero hoy ya nadie discute la necesidad del ecumenismo cristiano, la obligada colaboración entre sus distintas confesiones basada en lo mucho que tienen en común. Nacieron en acerada división, incendiando sociedades y guerras, y se multiplicaron endurecidas por el odio. Sin embargo, nunca aflojaron en el mantenimiento de idéntica fe central: la Biblia como palabra revelada, los sacramentos mayores del bautismo y la eucaristía, los antiguos Credos basados en la trinidad, reden-

²⁸ J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Estella 1991, 9-12.

ción, Iglesia y vida eterna.²⁹ Era obligado e inevitable el acercamiento y trabajo de reconciliación.

Con mucho menor dramatismo, pero con enconadas discusiones académicas, algo parecido podría decirse del ecumenismo religioso, la bondad del diálogo entre religiones, denominado también teología de las religiones o del pluralismo religioso. Está basado en la convergencia de las diversas concreciones de la revelación divina. Todavía en polémica, se ha ido pasando del *exclusivismo religioso*, cada una se ufanaba de la tenencia de verdad absoluta excluyendo a las demás, al *inclusivismo religioso*, que admite en las otras parte de verdad conservando una misma la plenitud, apuntando en último análisis al *pluralismo religioso*: todas poseen de distinta manera la única revelación divina.³⁰ En todo caso, por tanto, al tener idéntico origen y vocación, las religiones se deben mutuo conocimiento, respeto y colaboración.

El último paso en este camino debiera ser el ecumenismo espiritual, la búsqueda común del alimento que precisa el espíritu humano. Un ecumenismo eficaz, como todo pacto, es un encuentro en el que las dos partes han de ceder. No se renuncia a las propias ideas sino a que todas deban ser aceptadas por el interlocutor, se parte de las comunes para así marchar, tal vez lentamente, pero avanzar. Consistiría aquí en la asociación de un cristianismo no religioso, centrado en el evangelio prístino de mística y ética, con la espiritualidad profana, una mentalidad tal vez agnóstica o no creyente pero abierta al misterio del mundo, el bien común y la felicidad personal.³¹

No queda otra oportunidad de mediación, dado el desencuentro entre instituciones religiosas y mentalidad no religiosa. Esto no tiene que consistir para los cristianos en quedarse solo con la mitad de la fe desistiendo de la otra mitad. Se trata simplemente de tender al fundamento conjunto, a la parte espiritual que todos podrían compartir. Al fin y al cabo, la Iglesia no puede cejar en su tarea testimonial, que conforma su mismo ser. Tendrá entonces que asumir el mundo arreligioso contemporáneo, mal que le pese, *aggiornando* su esfuerzo misionero en vistas a la inteligibilidad de su anuncio y la conexión con la sociedad moderna.

²⁹ VATICANO II, *Unitatis redintegratio* 20-22; *Lumen gentium* 15.

³⁰ Tras el exclusivismo tradicional, el Vaticano II abrazó el inclusivismo (LG 16; NA 2). El anglicano J. Hick ha propuesto el pluralismo (*God and the Universe of Faiths*, New York 1973), pero su variante católica (J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997) ha sido puesta en entredicho, pues suena a *relativismo religioso*.

³¹ A. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona 2006.

El judaísmo entendía que su luz esplendente atraería los pueblos hacia sí (Is 2,2ss). El islamismo impulsó su expansión como instrumento teocrático. Sólo el cristianismo se sentirá obligado a abrirse, sin complacencia ni conquista. ¿A qué se debe tal propulsión misionera? Justamente a la ósmosis evangélica del amor de Dios y el amor al prójimo. La Iglesia se entenderá obligadamente misionera porque conocer la buena noticia y tener el mandamiento de la fraternidad no le deja otra opción: “predicar el evangelio es un deber que me incumbe” (1Cor 9,16). Desde el primer momento y hasta hoy los creyentes saben que el Señor les urge: “id por todo el mundo y proclamad la buena nueva a toda la creación” (Mc 16,15). La médula de su fe conlleva un intrínseco testimonio, tanto espontáneo e individual como estructurado y colectivo, “la Iglesia es esencialmente misionera”³²

El cristianismo del futuro deberá acometer “una Iglesia abierta también con respecto a la ortodoxia”³³ En otras palabras, hay que aceptar como supuesto el pluralismo social, que cada uno pueda seguir su conciencia y credo sin vetos ni imposiciones. Tendrá que hacerlo en lo que se refiere a los disidentes internos, cuya autonomía y responsabilidad se ha de respetar y promover, y extenderlo también a los simpatizantes externos, a los que sin ser creyentes se sienten parcialmente identificados con la fe y valores cristianos. Como dice el evangelio: “el que no está contra nosotros está con nosotros” (Mc 9,40). Sobre disidencia interior, oí una vez a un joven comprometido con la acción eclesial criticar algunas posturas de la Iglesia jerárquica: “me pasa con la Iglesia como con mi madre”, comentaba, “yo la quiero y respeto, pero soy mayor de edad, no puedo seguir pensando ni haciendo exactamente lo mismo que ella dice y hace”.

El cristianismo es misionero por entraña, por constitución. Pero la misión precisa una Iglesia, una comunidad organizada para ello: “Dios los puso en la Iglesia primeramente como misioneros” (1Cor 12,28). Así las cosas, los signos de los tiempos la fuerzan a una misión arreligiosa.

2. El sentido es la esperanza

El hombre es interrogación sobre las cosas. Es inevitable: un ser pensante confrontado con el mundo hervirá en un “¿por qué?”. Requerimiento sobre el enigma de la existencia, admiración ante la realidad, estructura-

³² VATICANO II, *Ad gentes* 2.

³³ K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1974, 115.

ción de la diversidad caótica... tal ha sido el comienzo de la filosofía, como dejó constancia para siempre Platón.³⁴ Pero mucho antes, la misma cuestión había supuesto el nacimiento de la religión: las antiquísimas teogonías y mitologías, como el *Enuma Elish* babilónico, fechado en el siglo XIII aC, se esfuerzan en descifrar el origen y desarrollo del universo. Y muchísimo después, la psicología empírica percibe la curiosidad como una necesidad biológica: la perenne insatisfacción humana es el motor de su progreso, pues de otro modo quedaría paralizado en la autocomplacencia.³⁵ Por tanto, teología, filosofía y ciencia moderna coinciden en situar en el centro de lo humano la pregunta por la realidad y su fundamento, la pregunta por el ser.

¿Tiene sentido la vida? Silencio administrativo. No hay respuesta. Sentido, dirección o significado parecen presuponer pensamiento, pero el universo no es pensante. Lo existente simplemente existe, “el ser es”, como sintetizamos las especulaciones poéticas de Parménides.³⁶ En realidad, no puede haber respuesta, la realidad simplemente es real. Lo evidente no se demuestra, tan solo se muestra. Así que cada persona debe sobrellevar esa pregunta mientras vive, respondiéndola en sus determinaciones y quehaceres cotidianos. El caso es que, dado que vivimos, suponemos un sentido, al menos parcial, nimio o mínimo, en todo cuanto hacemos. El sinsentido nos paralizaría. Entonces, vuelta la burra al trigo, ¿cuál es el sentido de la vida? No hay respuesta objetiva, uniforme, universal. Cada cual, en su unicidad, ha de descubrir sus propias soluciones, decidir un sentido subjetivo, construirlo al mismo tiempo que vive.

Afirmar un significado de la existencia es imprescindible, la clave de la salud física y mental. El psiquiatra austriaco judío Viktor Frankl, superviviente de los campos de exterminio, lo experimentó en carne y repitió luego en sus libros: sobrevivieron a la locura nazi no los más fuertes ni sanos ni inteligentes, sino los que se agarraron a la mínima la esperanza. El bienestar psíquico cuelga generalmente de tener un propósito en la vida. El método curativo que propone es la “logoterapia”, traduciendo la palabra griega *lógos* por sentido, por tanto, la ayuda prestada al paciente para encontrar la razón de su existencia.³⁷ Podríamos denominar esta búsqueda de sentido, siguiendo su idea, como *logología*, aunque parezca un palabro. Al final, el significado de las cosas, el sentido de la vida, es una decisión personal. Pa-

³⁴ Teeteto 155d.

³⁵ D. NETTLE, *Felicidad. La ciencia tras la sonrisa*, Barcelona 2006, 136ss.

³⁶ *Fragmentos* 5.

³⁷ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona 2004, 119ss.

rafraseando al poeta: no hay sentido, se hace sentido al vivir; o reinterpretando al filósofo: la vida es voluntad de sentido.³⁸

La fe cristiana es, entre otras cosas, una propuesta de sentido. La mística evangélica del reino de Dios podríamos resumirla como amor incondicional divino. La vida es un don, una gracia, sencillamente una oportunidad que no hemos ganado. Y es lo único que tenemos. Debemos aprovecharla como se hace con los regalos hermosos: disfrutarla al máximo sin complejos ni culpa,³⁹ con el espíritu agradecido y humilde de quien sabe que no la ha merecido, arrojando sus golpes y oscuridades como el precio a pagar. Esto se traducirá como esperanza firme, optimismo realista, la energía interior de saberse afortunado. No tiene que ver con la ingenuidad de creer que todo está bien, al contrario, es alegría profunda a pesar de los perennes males circundantes. El evangelio conjuga “ser sencillos como palomas y astutos como serpientes” (Mt 10,16). Todo formaría parte de la simbiosis entre el reino de Dios y la logología.

3. Justicia desde la misericordia

La fraternidad humana es una evidencia universal. A pesar de nuestras marcadas diferencias ideológicas, sociales, históricas, que nos han llevado a culturas opuestas y contumaces guerras, la igualdad de la especie nos envuelve cada amanecer como la luz y el aire. Poniéndonos un poco aristotélico-tomistas, diríamos que las diferencias humanas son *accidentes*: altos o bajos, listos o menos, del Madrid o del Barça, mientras la igualdad subsiste como *esencia*: nacemos, vivimos y morimos condicionados por el azar y la voluntad.

Paradigma de esta percepción general de fraternidad es la llamada *Regla de oro*, la máxima “no hagas lo que no quieras que te hagan”, que despunta en los albores de la civilización, expresada en el hinduismo y el confucianismo, atravesando el tiempo y el espacio sin aparente contacto entremedias, llegando al judaísmo (Tb 4,15) y a Marco Aurelio, desembocando también en el cristianismo (Mt 7,12) y encontrando depuración abstracta en la filosofía moderna: “obra de tal modo que consideres a la humanidad, en ti y en los otros, siempre como fin y nunca como medio”.⁴⁰

³⁸ A. MACHADO, *Proverbios y cantares* 29; F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder* 252.

³⁹ Es destacable el cambio realizado en este punto por la Iglesia: VATICANO II, *Gaudium et spes* 14; FRANCISCO, *Christus vivit* 145.

⁴⁰ *Mahabharata* 12,167; Confucio, *Analectas* 15,24; MARCO AURELIO, *Meditaciones* 7,22; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* 2.

La cuestión es cómo encarnar la experiencia universal de fraternidad. La concreción más común ha nutrido la noción de justicia, etimológicamente la conformidad de algo a su naturaleza, la ‘norma natural’.⁴¹ El hombre es un ser social, necesita vivir en comunidad para desarrollarse, y la construcción de la sociedad precisa reglas de convivencia. La armonización de cada norma, *ius*, con las restantes devendrá la *iustitia*, el derecho. La concepción clásica de la justicia, de Platón al derecho romano, se tradujo en dar “a cada uno lo suyo”; ofrecer a cada cual lo que le corresponde. Pero esto vino a desembocar en una justicia desigual, pues no se dispensaba el mismo trato a un hombre libre que a un esclavo. La intuición de la justicia natural de la fraternidad chocó, pues, desde los primeros instantes con una justicia social desequilibrada, variable, clasista. La historia de la humanidad será una confrontación irresuelta en pos de una sociedad más justa. Si las guerras provienen del ansia de poder, las revoluciones se anclan en el sentimiento de injusticia.

El evangelio reclama la igualdad sin más, reivindicando la fraternidad sencilla de la familia humana proveniente de Dios. Propone que nadie debe hacerse llamar maestro ni padre ni jefe, que nadie se sitúe sobre los demás, “pues todos vosotros sois hermanos” (Mt 23,8). Jesús fue un reformador religioso: corregía la ley, relativizaba el culto, decía que Dios es bueno igualmente con todos, también pecadores redomados, como publicanos y prostitutas, también enfermos y pordioseros, *castigados* por Dios (Mt 9,13). Fue asimismo un reformador social: criticaba la riqueza como principio de corrupción, “no podéis servir a Dios y el dinero” (Lc 16,13), hoy como ayer, “qué difícil es que un rico entre en el reino de Dios” (Lc 18,24); se solidarizaba con los pobres y marginados, a los que llamaba “bienaventurados” o preferidos de Dios (Mt 5,3ss). Tales apuntes reformadores conllevaban una crítica política: si parecía que pasaba de ella, al César lo que es del César (Mc 12,17), en realidad denostaba el poder y a los poderosos: es una tentación diabólica, los que gobiernan siempre se aprovechan (Mc 10,42). Su enseñanza y comportamiento aunaba a ricos y pobres, sanos y enfermos, piadosos y pecadores, adultos y niños ante la misma interpelación favorable de Dios. Como bien interpretó Pablo, “en Cristo no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer” (Gal 3,28).

Esta idea de igualdad simple o fraternidad implica misericordia –literalmente: pena del corazón, coloquialmente: compasión– hacia los desca-

⁴¹ W. MANN – J. PIEPER, *Justicia*: H. Fries (ed), Conceptos fundamentales de teología, II, Madrid 1966, 463-480.

balgados de la sociedad, los desafortunados y desechados, sea por las circunstancias de la vida o por las malas decisiones o por la inextricable combinación de ambas. La justicia misericordiosa es la corrección del infortunio con una solidaridad que lo compense. Parecerá entonces que se desdeña la justicia retributiva clásica, que se promueve la vagancia, que se desestima el mérito. En realidad es la conciencia de la igualdad de los hijos de Dios, que nos impulsa a levantar a los descartados por la vida o la sociedad o por sí mismos. Es la sensación de que no somos tan distintos, solo que algunos han tenido peor suerte y es preciso asistirlos. Podría pasarnos a cualquiera, y entonces nos gustaría ser ayudados. Es el reverso positivo de la regla de oro: hoy por ti, mañana por mí.

Para el cristianismo la misericordia no anula la justicia, sino que la supone y completa. Pues la misericordia sin justicia no es más que un vulgar paternalismo; pero la justicia sin misericordia deviene desigual, paradójicamente injusta.

El evangelio es eterno, de validez intemporal, y un cristianismo arreligioso, ecuménico, de agradecimiento y misericordia, de esperanza y fraternidad, será su necesaria actualización. La esencia misionera de la Iglesia, el testimonio de la fe de un modo comprensible para los hombres de su tiempo, le obliga a esa acomodación. El cristianismo existencial, de mística y ética, es la vanguardia del evangelio y su versión más antigua, el puente tendido a la mentalidad moderna, el confín habitable con la cultura arreligiosa. Sin renegar de la fe y tradición cristianas, pero igualmente sin imponerlas, no hay otro sendero practicable, es un intento de superación de las fronteras.

“Las palabras antiguas han de marchitarse y enmudecer, y nuestra existencia de cristianos solo tendrá dos aspectos: orar y hacer justicia entre los hombres”.⁴²

⁴² D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, V.1944.

La fe y la ciencia en diálogo

FERNANDO JOVEN ÁLVAREZ, OSA

Resumen: El artículo estudia la relación entre ciencia y fe, y analiza la expresión “diálogo entre ciencia y fe”.

Palabras clave: Ciencia y fe; teología fundamental; epistemología de la religión.

Abstract: The article studies the relationship between science and faith, and analyses the expression “dialogue between science and faith”.

Keywords: Faith and science, fundamental theology, religious epistemology.

1. Introducción

A la hora de hablar de la relación entre ciencia y fe es necesario acotar el terreno de discusión. Hagamos unas observaciones previas como punto de partida.¹

1. Por una parte respecto a la ciencia: tenemos lo que la ciencia dice, los contenidos, lo que afirma la ciencia sobre la realidad. Llamaré a esto *saber científico*. Un segundo aspecto será el de la aplicación de esos contenidos para la transformación de la realidad, es decir, la tecnología o ingeniería. En tercer lugar estarían los presupuestos metodológicos y filosóficos que

¹ La raíz del presente artículo está en una conferencia impartida bajo el mismo título, en el curso de formación “Fe y razón” de la Cofradía Penitencial de Nuestra Señora de las Angustias de Valladolid, el 25 de octubre de 2013 por invitación de D. Luis Resines. Sirva este artículo como modesta contribución en reconocimiento y agradecimiento a la inmensa labor realizada por D. Luis Resines Llorente como profesor e investigador en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. El artículo mantiene, en ocasiones, el tono coloquial de la conferencia aunque sea una reelaboración.

implica el saber científico, vamos a usar por ahora, sin mayores matices, la expresión *filosofía de la ciencia* para conceptualizarlo. Así pues tenemos tres planos: saber científico, aplicación del saber científico y reflexión sobre la ciencia o filosofía de la ciencia. En ocasiones todo ello se engloba bajo el término *ciencia* a la hora de hablar de la relación entre ciencia y fe. Veremos que esto no es correcto.

2. En segundo lugar respecto a la fe: esta no existe en abstracto, de hecho existen *las fes*. Aquí nos referimos a la fe cristiana. No va a ser necesario matizar *católica, ortodoxa*, etc., la división en distintas confesiones no es relevante, pero sí lo es el distinguir *teologías*. Hay distintas formas de interpretar la fe cristiana, en sus distintas confesiones, hay diferentes teologías. Con un ejemplo se ve claro: no es lo mismo interpretar la Biblia literalmente o no hacerlo, determinados grupos protestantes sí lo hacen; otros, la inmensa mayoría, no. Cuando hablemos de *fe*, nos referiremos a la fe cristiana en su interpretación teológica *postconciliar*.² Hay que considerar también que cuando decimos *diálogo entre ciencia y fe* presuponemos bajo *fe* las afirmaciones magisteriales de la Iglesia, desde los credos a otro tipo de documentos, sin mayores matices, considerados siempre desde un punto de vista *conceptual*. Ahora bien, en sentido estricto, esto no coincide con lo que sería un *diálogo entre ciencia y magisterio de la Iglesia* donde intervendrían otra serie de componentes; el *caso Galileo*, su segundo proceso, es buen ejemplo de ello. Para lo que nos ocupa identificamos ambos.³

² Expresión que todo el mundo intuye lo que significa, pero que difícilmente se deja definir negro sobre blanco. Digamos que *todos entendemos* a lo que nos referimos cuando usamos la expresión *teología postconciliar*.

³ El hablar de un diálogo entre ciencia y religión, si nos referimos a contenidos, es decir, a la relación entre afirmaciones científicas y afirmaciones religiosas, sólo puede hacerse a nivel filosófico. ¿Qué contenidos religiosos consideramos? ¿los del hinduismo, los del judaísmo...? Un diálogo ciencia religión se puede plantear en la perspectiva teórica de analizar la posibilidad de asumir diferentes tipos de conocimiento con validez racional: la racionalidad del conocimiento científico, la racionalidad de mantener convicciones religiosas y la compatibilidad de ambas en la unidad de la razón humana. Si planteamos el problema de la compatibilidad de las afirmaciones religiosas con las afirmaciones científicas inmediatamente hay que acotar el campo de discusión a lo que la religión, en concreto, afirma. Deja de ser un diálogo entre ciencia y religión para pasar a ser un diálogo entre ciencia y fe particular. En el caso del cristianismo tenemos *objetivado* lo que se cree, ahí están los *Credos* o, si se prefiere, el *Catecismo de la Iglesia Católica* y, junto a ellos, hay toda una serie de interpretaciones magisteriales y teológicas de los mismos. Desde mi punto de vista es preferible la expresión *ciencia y fe* a la expresión *ciencia y religión*, sobreentendido que se trata de la *fe cristiana*.

3. Un tercer aspecto relevante: no entramos en el problema de la credibilidad, es decir, el de si merecen ser creídas racionalmente las afirmaciones cristianas por parte del creyente cristiano; ni, tampoco, en el problema de la plausibilidad, de si pueden presentarse las afirmaciones cristianas como plausibles, desde el punto de vista de su racionalidad, al no creyente para ser creídas, es decir, de si son una oferta racionalmente válida para su consideración al margen de que se crean o no. No entraremos en ninguno de los dos aspectos, sino que partimos del hecho empírico de que hay creyentes cristianos que creen una serie de afirmaciones dejando de lado la cuestión de su credibilidad y plausibilidad. El tema básico que nos ocupa es el de si hay oposición entre la ciencia y la fe cristiana. Es decir, si hay oposición o enfrentamiento entre las afirmaciones que realiza la ciencia sobre la realidad, y las que realiza la fe cristiana al margen de la credibilidad o plausibilidad de estas últimas.⁴

2. Ciencia –conocimiento científico– y fe cristiana

¿Existe, o puede existir, oposición entre las afirmaciones que realizan la ciencia y la fe cristiana? Si por ciencia entendemos el conocimiento científico, es decir, el resultado del hacer científico, no puede existir oposición entre ciencia y fe salvo en ciertos casos. Veamos en detalle.

1. A la hora de hablar de las ciencias podemos realizar una primera división entre ciencias formales y ciencias reales. Entendemos por ciencias formales –la matemática y la lógica–, disciplinas que trabajan sobre conceptos y relaciones entre conceptos, y que demuestran afirmaciones con validez universal para todo sujeto. Una vez demostrado algo, queda demostrado.

Veamos un ejemplo. Si nosotros hablamos del triángulo, el significado de ese término, el concepto que hay detrás, es exactamente igual en cualquier sujeto humano, hable la lengua que hable; si sabe lo que significa la palabra “triángulo” el concepto es idéntico en todos. “Polígono de tres lados y tres ángulos” dice el diccionario de la RAE; pues bien, si tenemos un polígono de tres lados y tres ángulos se demuestra que la suma de sus tres ángulos es 180 grados y esto vale universalmente. El concepto triángulo es idéntico para cada sujeto y, precisamente por ello, las propiedades que

⁴ “Dios creó el mundo”, ¿es compatible esta afirmación con nuestra cosmología científica? No entramos a valorar si es creíble y plausible la afirmación “Dios creó el mundo”, sino si, como tal enunciado, es compatible con los enunciados científicos.

podamos demostrar tienen validez universal para todo sujeto. Lo mismo ocurre si hablamos de los números naturales, la adición de los mismos y la estructura de semigrupo abeliano o del *modus ponens*.

Es evidente que no puede existir ninguna oposición entre las afirmaciones demostradas como verdaderas de las ciencias formales y las afirmaciones cristianas. Lo que sea verdadero según las ciencias formales es verdadero, y no hay vuelta de hoja.

2. Si pasamos a las ciencias reales, es decir, aquellas que se ocupan de realidades que se dan fuera de la conciencia, ciencias cuyo objeto de estudio tiene un fondo extraconceptual,⁵ podemos hacer una división fundamental entre ellas, aunque sea de un modo algo intuitivo y sin entrar en tecnicismos. Distinguimos dos tipos de ciencias: las ciencias naturales y las ciencias sociales y humanas. La diferencia la realizamos a partir del sujeto humano cognoscente. Tendremos las ciencias sobre lo que no es creación humana, ciencias naturales; y las ciencias sobre lo que es creación cultural humana, ciencias sociales y humanas.

3. El ser humano está inmerso en la naturaleza en cuanto ser físico, biológico y con conciencia. Se ocupa de la naturaleza y de él mismo como parte de la naturaleza. La naturaleza no la ha creado él, se encuentra en ella. Tenemos por lo tanto, en primer lugar, las ciencias de la naturaleza, básicamente: física, biología y ciencias cognitivas (neurociencias), que nos proporcionan conocimientos sobre la naturaleza en sus tres dimensiones antes mencionadas: realidad física, biológica y mental.⁶ En todas estas ciencias se da que:

A) El objeto de estudio es, en última instancia, más allá de las reflexiones epistemológicas que podamos hacer sobre la *conceptualización*, independiente del sujeto, está ahí, no es creación cultural humana. Hay un

⁵ No entramos en filosofía de la matemática siempre proclive a *objetivar* el tema de estudio al modo platónico. Puesto que todo sujeto tiene un concepto idéntico de triángulo, es muy fácil pasar al objeto *platónico* triángulo que todo sujeto *ve* y del que todo sujeto puede conocer, sin ningún margen de duda, sus propiedades una vez que se las demuestran, se las hacen *ver*.

⁶ Lo lógico sería decir: física, biología y psicología, ateniéndonos a que existe realidad física, realidad física con vida y realidad física con vida y que piensa. Materia, vida y mente los tres niveles que se encuentran en la naturaleza. Hay continuidad entre ellos y hay propiedades específicas en cada uno de ellos. El problema de la palabra "psicología" es que se usa para una serie de disciplinas difícilmente englobables de modo unitario. No es fácil encajar en una misma disciplina a Dennett, Freud, Jung, Maslow o Frankl, por citar algunos.

sujeto que conoce y una realidad que se conoce. Usted estudia las propiedades del átomo, del hierro o de la flora ecuatorial. No entra en el sujeto cognoscente la decisión libre. Qué quiero decir, no que no se investigue aquello que se quiera; si investigo algo es porque quiero, sino que la estructura del ADN, por ejemplo, no depende de mi interpretación, ni la estructura molecular del agua tampoco. Puede haber distintas opiniones sobre cuál es esa estructura, yo opinar una cosa y otro una diferente cuando estamos descubriendo algo, el contexto de descubrimiento, pero una vez afianzado tal conocimiento, el que sea, la realidad, por decirlo así, se impone. Podremos estar equivocados; bien, se impondrá otra opción. Vamos a llamarlo a esto objetividad del conocimiento, es una opción por el realismo. Si afirmo que el agua hierve a cien grados es que hierve a cien grados.⁷

B) En el objeto de estudio de las ciencias naturales no interviene ninguna libertad o voluntad al modo humano, no hay decisiones libres por parte de este. A Marte no le ocurre pensar a qué velocidad va a ir hoy. Y si el objeto conocido es el propio ser humano, desde una perspectiva de ciencia natural, tampoco existe libertad: el cómo circula la sangre no depende de cómo quiera yo que circule, por la derecha. Digamos que nos movemos en el campo de las ciencias naturales. La naturaleza está ahí como objeto a conocer y no es libre de elegir, ni ella, ni yo. No interviene ninguna libertad en ningún bando, ni sujeto, ni objeto.⁸ Habría muchas matizaciones que hacer, las teorías científicas son modelos que nos hacemos de la realidad, pero nunca arbitrarios, tratan de responder a lo que la realidad es. Lo dejamos así. A fin de cuentas es lo que intuitivamente pensamos.

C) Todas las ciencias de la naturaleza proporcionan conocimiento científico sobre ella en función del método que utilizan. Lo que hacen que una afirmación la podamos catalogar como científica es el método por el cual

⁷ Es evidente que se requiere una objetivación de la realidad en el marco de unas teorías. Hay que definir qué es *agua*, y qué quiere decir hervir y cambiar de estado físico, y a qué nos referimos con *cien* y con *grados*, etc. Pero aunque desaparecieran los humanos y toda la ciencia humana, el extraterrestre que se encontrara con eso que nosotros llamamos *agua* y lo explicara dentro de *su ciencia* se encontraría con que el *agua* tiene sus propiedades que él no inventa, están ahí.

⁸ Esto no implica ningún determinismo clásico, pues bien pueden ser explicaciones probabilísticas. De todas formas no es lo mismo aplicar la teoría de probabilidades en física que en sociología. La diferencia estriba en si pueden intervenir decisiones voluntarias, libres, o no, en el objeto de estudio; una explicación probabilística en física es mucho menos “probabilística” que en sociología.

se ha obtenido su conocimiento. Hay dos características comunes a la metodología de todas las ciencias naturales, que intervienen en cada una de ellas en diferente gradación: la contrastabilidad empírica y la matematización. La intervención de las dos hacen que los conceptos que utilizamos y las propiedades que establecemos tengan un carácter de universalidad que, sin llegar al caso de las ciencias formales, en algunos casos se aproxime mucho. Difícilmente se puede discutir la estructura de doble hélice del ADN, que el agua es H_2O , o que la Tierra gira alrededor del Sol en una órbita elíptica.

¿Puede haber oposición entre las afirmaciones de las ciencias naturales y la fe cristiana? No, rotundamente no. Y, si usted la encuentra, es que su teología de la fe cristiana no es correcta. Cámbiela. Las afirmaciones demostradas mediante la aplicación del método científico de cada una de las ciencias naturales no pueden entrar en contradicción con las afirmaciones de la fe cristiana. Si son verdaderas en función de la aplicación del método científico no pueden ser falsas porque una teología lo diga.

Cuando se habla de enfrentamiento entre ciencia y fe se piensa, prácticamente siempre, en un enfrentamiento entre las afirmaciones de las ciencias naturales y las de la fe cristiana. Esto no se ha dado nunca. ¿Y Galileo? Siempre se recurre al caso Galileo como ejemplo de enfrentamiento, y siempre se pone el mismo ejemplo por la sencilla razón de que no hay otro. Es evidente que, desde un punto de vista retrospectivo, Galileo hacía ciencia; ahora bien, hasta la Revolución Científica no existe el método científico tal y como hoy lo entendemos, es decir, no había la idea de *saber científico* diferenciado en nuestra comprensión actual. De Aristóteles a Galileo lo que existe es el *saber racional*, si queremos llamarlo así, o *filosofía* si queremos denominarlo de otro modo, sobre la naturaleza, en el que las características de la naturaleza venían fijadas como propiedades intrínsecas de las cosas que la razón argumentaba: “¿por qué caen los cuerpos?, porque en su naturaleza está el ir al centro del universo”. En la Revolución Científica se produce la bifurcación del saber sobre la naturaleza: habrá conocimiento obtenido mediante el método científico, ciencia. Y habrá saber racional no obtenido mediante la aplicación de ningún método científico. Se distinguirá conocimiento científico del no científico. Una vez establecida claramente esta distinción no ha vuelto a haber ningún enfrentamiento respecto al contenido del saber científico.⁹ ¿La teoría de la

⁹ Galileo no solo hace ciencia sino que se ve forzado a elaborar, o retomar, una hermenéutica bíblica, a hacer una *teología* en suma, que sea compatible con sus afirmaciones

evolución y la Biblia? Este es un problema de los fundamentalistas protestantes y de su interpretación de la Escritura, no un asunto de la fe cristiana.¹⁰ Lo que le da a una afirmación su carácter de científica es el modo en el que se ha llegado a ella. Si es fruto de la metodología científica, en su sentido estricto, no hay oposición posible.

4. El segundo tipo de ciencias reales es el de las ciencias sociales y humanas. Aquellas que estudian todo lo que ha creado el ser humano gracias a la cultura, empezando por su propio medio social. En las ciencias sociales se trata de estudiar la realidad social en la que el ser humano está inmerso y que, a su vez, recrea continuamente como sujeto libre; se estudia el medio en el que se desenvuelve y en el que actúa libremente creando, recreando, interacciones con otros sujetos, interacciones de carácter económico, religioso, político, social, etc., y así estudian dicho medio social la sociología, antropología, economía, ciencia política, parte de la psicología, parte de las ciencias de la religión, etc. En cuanto a las segundas, las ciencias humanas, estas se ocupan de las creaciones culturales humanas en cuanto productos culturales objetivados en los que ya no interviene la actividad libre de sujetos conscientes en su creación, son ya algo dado, fruto de la cultura humana anterior en el tiempo, ahí están la arqueología, filología clásica, historia de las ideas, de la literatura, del arte, política, de la cultura, etc.; o se preocupan de productos culturales estudiados en el presente, pero al margen de la acción de sujetos libres, así ocurre con parte de la lingüística, etc. Por supuesto, la religión también puede ser estudiada en estas perspectivas. Tenemos diferentes disciplinas que se ocupan en un estudio científico, con diferentes metodologías, de los *objetos* culturales producidos por los humanos.¹¹ La frontera entre ciencias sociales y ciencias humanas es difusa en ocasiones: la ciencia política, por poner un ejemplo, necesita de la historia de las ideas políticas y la sociología de la religión requiere historia de las religiones.

científicas sobre la realidad. En ningún caso abandona su condición de creyente ni ve oposición entre ciencia y fe. Esto último es algo que se destaca poco: “oposición entre ciencia y fe como ejemplifica el caso Galileo”, la ejemplificará el “caso”, pero no Galileo que precisamente lo que avala es la no oposición entre ciencia y fe.

¹⁰ Ver Mariano Artigas, Thomas F. Glick, y Rafael A. Martínez, *Negotiating Darwin. The Vatican Confronts Evolution, 1877–1902* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2006).

¹¹ A veces, particularmente para las ciencias humanas, se usa la expresión clásica *Geisteswissenschaften*. Ciencias “de los productos” del espíritu “humano”, acotemos bien la expresión.

A) En cuanto a las ciencias sociales: el ser humano se encuentra siempre inmerso en una sociedad. Puede estudiar diferentes aspectos de esa realidad social, así lo hacen las diferentes ciencias sociales en cuanto toda sociedad tiene economía, cultura, organización política, etc. En todas ellas el sujeto cognoscente es arte y parte, no puede prescindir de su apreciación, de su *razón práctica*, en cuanto que él se encuentra inmerso siempre como actor –actor económico, político, social, etc.–, bien propio –estudio mi cultura–, bien desde fuera –estudio la cultura de otro desde mi cultura–. Nunca es neutral. Nunca cabrán afirmaciones universalmente válidas pues el tratamiento del objeto incluye al propio sujeto cognoscente, en cuanto integrante del objeto de estudio que conceptualiza, en un modo que no ocurre en las ciencias naturales y que condiciona cualquier afirmación. El economista es siempre actor económico en una sociedad, no puede hacer abstracción completa de ese hecho, no puede salirse o escaparse del objeto de estudio. Hablamos de la economía como ciencia, pero en realidad son distintas visiones de la economía, distintas ciencias económicas me atrevería a decir, porque no hace la misma economía un ultraliberal que un marxista ortodoxo. No estamos ante distintas teorías para el mismo objeto de conocimiento como ocurre cuando se da una pluralidad de teorías físicas para la explicación del mismo fenómeno. En este segundo caso cabe siempre la posibilidad de llegar a una teoría vinculante para todos en el futuro, cabe que nos pongamos de acuerdo y que descifremos de modo concluyente lo que tal realidad es, pues se impone lo que la realidad es. En el caso de la ciencia económica no es así, se requerirá la conversión –teórica– del economista: “me he cambiado al liberalismo”, pues lo que la realidad es, lo que afirma el economista, incluye también lo que piensa que la realidad debe ser. No digamos nada si entramos en la facultad de ciencias políticas... Así pues, en las ciencias sociales el sujeto cognoscente está incluido también en el marco de lo conocido en cuanto actor económico, o social, o político, o cultural..., y esa pertenencia condicionará cualquier construcción teórica. Se decía, hace unos años, que un premio nobel de economía se lo habían dado a tres economistas con tres teorías explicativas opuestas para el mismo problema. Muy propio de los economistas, pero impensable en el caso de un premio nobel de física.¹² Para conceptualizar la diferencia de las ciencias

¹² No digamos nada si lo que celebramos es un congreso de historiadores sobre la Guerra Civil española.

sociales respecto a las naturales se ha dicho que las ciencias naturales explican la realidad, las sociales la comprenden.¹³

B) Además, no solo el sujeto está inmerso en el objeto, sino que en el objeto de estudio de las ciencias sociales siempre intervienen las decisiones libres de sujetos humanos. La economía por ejemplo: “dada la situación, la inflación el año próximo subirá cuatro puntos”. Y el año próximo nadie gasta un duro y baja la inflación. No caben afirmaciones universalmente válidas en el mismo sentido que en las ciencias naturales en cuanto que las decisiones libres de los sujetos pueden trastocar cualquier previsión. Podemos predecir sin ningún género de dudas un eclipse o el porcentaje de presencia de una serie de partículas, pero nunca un resultado electoral o un aumento del PIB.

C) Las sociedades humanas, en todos sus aspectos, son creaciones culturales. En ellas hay toda una serie, infinita, de productos culturales que los seres humanos han realizado y realizan. Las ciencias humanas se ocupan de ellos: productos literarios, artísticos, ideológicos, etc. Todos se encuentran *materializados* de algún modo, de lo contrario no tendríamos acceso a ellos. Podemos estudiar las culturas antiguas porque hay restos físicos arqueológicos, escritos, etc., que nos proporcionan la información. Así hacemos ciencia histórica. De todas las ciencias humanas cabe afirmar lo dicho anteriormente de las ciencias sociales: comprendemos los fenómenos. También en todas ellas se encuentra el sujeto cognoscente autoimplicado en el marco del objeto conocido, en cuanto que se requiere una *empatía* humana para comprender algo elaborado por otros humanos. En ocasiones algunas de ellas hacen afirmaciones muy próximas a las de las ciencias naturales, pero esto ocurre porque en realidad están tratando el objeto cultural prácticamente solo en cuanto objeto físico; es lo que sucede, por ejemplo, en la arqueología cuando está datando la antigüedad de una estatua y utiliza métodos de las ciencias naturales. Pero, fuera de estas excepciones, lo que hacemos es comprender los objetos culturales. No es una explicación de los mismos al modo de las ciencias naturales.

D) Así pues, las ciencias sociales y humanas tratan de todo lo que es creación cultural humana: de la economía al lenguaje, de los sistemas políticos a la literatura, de la historia de las ideas a las expresiones artísticas, todo es objeto de conocimiento científico. Sociología, economía, antropo-

¹³ Así la clásica distinción estudiada por Dilthey.

logía, arqueología, historia, filología, lingüística... Cada disciplina utiliza sus métodos particulares de investigación que le permiten hacer afirmaciones con pretensión de verdad en sus respectivas disciplinas. Son afirmaciones científicas en el marco de los respectivos métodos científicos utilizados. Ciencias de los productos culturales creados por los seres humanos en el marco de las sociedades, que a su vez son productos culturales, en las cuales el ser humano tiene su *medio natural*.

E) ¿Cabe enfrentamiento de la fe cristiana con las ciencias sociales y humanas? A veces, por poner un ejemplo, se escucha la expresión: “es que la doctrina social de la Iglesia no es científica” dicha por el economista de turno. Efectivamente la doctrina social de la Iglesia no es ciencia económica, pero la ciencia económica del economista en cuestión es una interpretación científica de la economía que no tiene validez universal al modo de las afirmaciones de un físico. Se dan en paralelo otras interpretaciones científicas de la economía radicalmente diferentes y sin posibilidad de acuerdo definitivo entre ellas vinculante para todos. En realidad, podemos decir, que en sí no hay enfrentamiento pues nunca existe una ciencia económica de carácter único universal, sino una pluralidad de *ciencias económicas*. A lo mejor resulta que el que tiene que cambiar su ciencia económica es el economista y no el teólogo.¹⁴

5. ¿Y si toda la cultura fuera solo naturaleza? ¿Podría producirse una *naturalización* de todo el conocimiento pues cualquier fenómeno cultural sería explicable de modo científico-natural por medio de las neurociencias? En la actualidad se ha puesto de moda esta forma de ver las cosas. Es evidente que si por “naturalización” entendemos que toda conducta cultural humana tiene una base biológica no cabe poner objeciones, si no tuviéramos el sistema nervioso que tenemos no habría cultura posible. Pero ¿es reducible cualquier fenómeno cultural a su base biológica, es decir, cerebral, de modo que si explicáramos al cien por cien nuestros procesos cerebrales quedarían explicados nuestros comportamientos culturales? Este reduccionismo que produciría una *explicación naturalizada* de toda conducta y cultura es muy discutible.

A) Desde el punto de vista epistemológico, ¿cuál sería el estatuto de la afirmación “todo fenómeno cultural es explicable biológicamente”?, ¿y

¹⁴ O los dos; caso de algunas, no todas, interpretaciones de la teología de la liberación que hacían uso, *con fe religiosa*, de la ciencia económica marxista.

el estatuto de la afirmación “la afirmación ‘todo fenómeno cultural es explicable biológicamente’ es naturalizable”?, etc. ¿Serían afirmaciones reducibles a una explicación *biológica*, naturalizada? Si así lo fueran perderían el carácter de afirmaciones científicas pues dejaría su contenido de ser susceptible de falsación ya que la verdad de dichas afirmaciones depende de una permanente contrastabilidad empírica a partir del análisis pormenorizado de cada fenómeno cultural. La afirmación universal en sí misma no es naturalizable en el mismo plano que sería en el caso de cada uno de los fenómenos culturales concretos. Si la afirmación universal es científica no es naturalizable, si es naturalizable no es científica.

B) Por otra parte, la naturalización o explicación de toda nuestra cultura, de la religión a la ciencia, en términos biológicos, neurocientíficos, de poco nos sirve en la práctica para dar cuenta de qué realidad hay. “La religión es una creación cultural explicable biológicamente, es un espejismo” Perfecto, ¿y qué? Del hecho de que uno esté en el desierto y tenga el espejismo de que se aproxima una caravana de camellos, no se sigue que no existan los susodichos animales con joroba y todo. Dios puede ser un espejismo de la razón humana pero de ahí no se sigue que no exista salvo que se dé por descontada su no existencia. La cuestión no es el espejismo de Dios, sino la realidad de Dios.¹⁵

C) Todas nuestras afirmaciones científicas son construcciones culturales. La ciencia es una creación cultural humana. Reducir la cultura a biología, la ciencia a neurociencia es, hoy por hoy, bastante problemático.¹⁶

6. Resumiendo. La ciencia, entendiéndolo por tal los resultados o conocimiento científico concreto, en el extremo de las ciencias naturales, será siempre compatible, en cuanto conocimiento sobre la realidad, con la

¹⁵ Entre paréntesis, algo parecido puede decirse de algunas de las afirmaciones de la antes mencionada *teología postconciliar*: “Los ángeles son un género literario bíblico”. Pues muy bien, pero de ahí no se sigue nada salvo que uno dé por descontado que no hay ángeles. Ha habido un esfuerzo por algunos sectores de la *teología postconciliar* de reducir la *realidad religiosa* a su mínima expresión. Por supuesto no se niega la existencia de Dios, pero dado este, poco más, no vaya a ser que nos tachen de *pensamiento mítico*. Este tipo de autocensura, en mi opinión, no viene obligado por el diálogo ciencia y fe, sino que es fruto de una determinada *teología* en la cual ahora no nos vamos a detener ni, tampoco, en la *desobrenaturalización* de la religión que conlleva.

¹⁶ No entramos, por ejemplo, en toda la discusión abierta por Plantinga con sus argumentaciones en contra del naturalismo evolutivo.

fe cristiana. Si algo es conocimiento verdadero sobre la realidad, es conocimiento verdadero sobre ella. No hay nada que discutir. Bien sea la órbita de Marte, la composición de la clorofila o la evolución de las especies. Si en los resultados científicos vamos de menos a más presencia del sujeto, es decir, pasamos a las ciencias sociales y humanas, sí pueden surgir conflictos en cuanto que lo que pone el sujeto, lo pone porque quiere, porque está convencido de ello, y eso puede que esté en mayor o menor consonancia con la fe cristiana. Desde el momento en que está incluida la cosmovisión en el propio conocimiento científico cabe la posibilidad de discusión.¹⁷

El Vaticano II lo dejó claro: “Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios” (*Gaudium et Spes* 36).¹⁸

3. Ciencia –tecnología– y fe cristiana

A veces se afirma la existencia de un conflicto entre los avances científicos y la fe y nos estamos refiriendo con la expresión *avance científico* a la tecnología. Aquí entramos en un campo diferente al del estricto saber científico, entramos en el terreno resbaladizo de los ingenieros. No es lo mismo conocimiento científico que investigación tecnológica, aunque a veces se use la palabra ciencia para los dos sin distinguir.

En cualquier proyecto técnico interviene, por definición, para llegar a unos resultados, no solo el saber científico, sino también la finalidad

¹⁷ Científico evolucionista frente a creyente fundamentalista que lee el Génesis al pie de la letra. Resultado: conflicto seguro. Solución: no interprete usted la Biblia así. Economista marxista que afirma como resultado científico que la propiedad de los medios de producción debe ser estatal. Resultado: conflicto seguro, “es que la ciencia económica lo dice”. Solución: cambie usted de cosmovisión económica.

¹⁸ Aunque, en mi opinión, el texto clave para el diálogo entre ciencia y fe, desde la perspectiva creyente, no es este sino el capítulo primero de la *Dei Verbum* que delimita el marco intrínseco, propio, de las afirmaciones de la fe cristiana.

concreta buscada por el sujeto y, por tanto, la valoración humana. Se hace algo por alguna razón, para algo. Cualquier resultado técnico: un puente, una autopista, ir a Marte, puede ser juzgado éticamente desde el principio. ¿Merece la pena hacerlo? ¿Debe hacerse? Son cuestiones que entran siempre en consideración. Aquí, en el campo de la ciencia entendida en cuanto tecnología, sí puede haber incompatibilidad con afirmaciones cristianas especialmente en algunas disciplinas.

En el caso de la física parece que no hay problema en principio. El físico nuclear conoce el átomo, el ingeniero nuclear hace la bomba aplicando tal conocimiento. La diferencia ética está muy clara, que no haga la bomba el ingeniero, yo me limito a conocer el átomo dirá el físico. En realidad, en este caso, nadie afirmará que haya conflicto entre ciencia y fe. Lo mismo ocurre normalmente entre la química y la ingeniería química: una cosa es descubrir un nuevo compuesto y otra hacer un arma química. El problema estriba en que, en cuanto nos pasamos a la biología, esta distinción entre saber básico y saber aplicado ya no es tan fácil. Aquí la frontera es más sutil, ¿por qué? Porque la ingeniería como tal crea conocimiento puro también.¹⁹

¿Dónde está la frontera entre genética e ingeniería genética? La genética proporciona saber, la ingeniería genética es aplicación de tal saber, pero resulta que esta en su propio desarrollo también crea conocimiento aunque sea ingeniería. Gracias a que tenemos una serie de finalidades prácticas, y por tanto susceptibles de valoración ética, resulta que descubrimos cosas. Vamos a clonar, –no sé si las investigaciones en clonación, en concreto, habrán creado avances en conocimiento genético puro, es un ejemplo– ¿Se puede, mejor, se debe, clonar un ser humano? No es un conflicto entre ciencia y fe, sino entre ética cristiana y desarrollo técnico. Los conocimientos puros adquiridos pueden ser producto de proyectos técnicos no éticos o no válidos a la luz del pensamiento cristiano; es obvio que en cuanto conocimiento o saber natural, la fe no tiene nada que decir, pero ¿sobre la finalidad que ha llevado a la obtención de tal saber? Si se hubieran seguido los criterios éticos cristianos nunca se habría llevado a cabo tal investigación técnica y, por tanto, nunca se hubiera obtenido el saber básico en sí. En cualquier caso, si hablamos de enfrentamiento entre ciencia y fe en estos casos es porque la Iglesia es

¹⁹ No excluyo que esto ocurra en las otras ciencias naturales también, destaco el caso de la biología porque es el de más actualidad.

contraria a determinadas investigaciones técnicas; en sí no es una oposición entre saber científico y fe, sino de oposición a determinadas investigaciones cuyos objetivos son técnicos.

En realidad para el cristianismo el problema básico en estos asuntos de la biología es solo en el tema del hombre pues el cristianismo asume una diferencia cualitativa entre el sujeto humano y el resto de la creación, algo que también estaba en toda la filosofía clásica. Las cosmovisiones que no ven esta diferencia cualitativa plantean otra serie de problemas muy agudos. El cristianismo, antes el judaísmo, desacraliza la naturaleza y sitúa al hombre en un plano diferente al resto. No piensen que es casualidad que lo que llamamos ciencia moderna surja precisamente en la civilización occidental cristiana. Si una vaca es sagrada entonces no se la investiga, y si se considera la naturaleza al modo de los nativos de *Avatar* entonces no salimos de las tribus cazadoras recolectoras. Es indudable que, por más que lo pintemos de azul, la cosa no tiene color y los beneficios obtenidos por el desarrollo científico-técnico tampoco.

El investigador en genética, ante esa situación conflictiva de que hablábamos, puede estar tentado de decir: “mejor nos dedicamos a la alfalfa”. Si se trata de hacer ingeniería genética con la alfalfa no hay ningún problema, pero entonces salta el ecologista “¡la alfalfa ni me la toques!”. Ahí está el tema de los transgénicos. Para la cosmovisión cristiana se puede hacer ingeniería con la alfalfa o el maíz sin problema, vienen otras cosmovisiones con una visión un tanto, digamos, variopinta de la naturaleza y resulta que ellas sí tienen problemas.

Particularmente es en este campo de la valoración ética de los avances tecnológicos donde está saliendo, en su cruda realidad, la oposición entre diversas cosmovisiones del mundo en la sociedad occidental. En realidad es un asunto entre dos. Por una parte está la cosmovisión cristiana, que desacraliza la naturaleza y sitúa al ser humano en un puesto superior, cualitativamente diferente del resto. Por otra parte está el humanismo secular que se ha constituido en cosmovisión inmanente sin necesidad de principio trascendente.²⁰ Esta sabiduría de la vida, como ocurre en todas ellas, tiene sus representantes más racionales,²¹ pero en algunos sectores de

²⁰ Véase la obra de Charles Taylor y la inmensa discusión que ha propiciado: Charles Taylor, *La era secular*, 2 vols. (Barcelona: Gedisa, 2014-2015).

²¹ Baste ver lo que ocurre con algunas religiones orientales, sabidurías de la vida, como el budismo o el taoísmo. Junto a una minoría muy estricta respecto a los *contenidos religiosos*

población, en la versión más popular de este humanismo secular, automáticamente se está produciendo una sacralización de la naturaleza en un modo totalmente contrapuesto a la fe cristiana y, en algunos casos, a la misma ciencia como tal.²²

Volviendo al tema que nos ocupa. A veces cuando se habla de conflicto entre ciencia y fe estamos en este campo de la ingeniería donde la frontera entre ciencia básica y aplicada es muy desvaída. Pero no es un conflicto entre conocimiento científico y fe cristiana, sino de determinadas investigaciones técnicas que chocan con la ética cristiana. Quizá en algún tema la ética cristiana sea muy estricta, no lo sé, no entro ahí. En cualquier caso todo lo que se diga a favor de la especificidad humana y por tanto de la no instrumentalización del ser humano es poco.²³

También es verdad que el desarrollo tecnológico es impresionante y que condiciona la investigación científica. Por poner un último ejemplo: cuando se valora la calidad de una facultad universitaria y de su labor investigadora uno de los criterios es el número de patentes que han salido de ella. En la facultad de telecomunicaciones parece obvio, pero es que en las de ciencias puras, en física, química o biología, hasta en la de matemá-

existe una inmensa mayoría de creyentes que viven toda una “*religiosidad popular*” llena de dioses e inmortales.

²² Fíjense en la expresión que oímos cien veces al día: “estamos haciendo daño a la naturaleza”. Hacer daño es algo que se hace a alguien que siente, si doy una patada a una piedra no le hago daño, me lo haré yo, y si doy una patada a un perro sí le hago daño porque siente y también me lo haré yo si me muerde. Decir que hago daño a la naturaleza es una manera metafórica de hablar, de decir que me hago daño a mí mismo: si agoto el agua no tendré para beber, y si elimino la variedad genética y desaparecen especies, resulta que a lo mejor necesito esas especies para algo. Ahora bien, al planeta como tal, que no es consciente de sí, le da exactamente igual ser todo desierto del Sahara que selva del Amazonas y, suponiendo que haya cambio climático, al planeta Tierra en sí le da exactamente lo mismo estar a la temperatura de Marte que a la de Mercurio. El cristiano entiende esas expresiones del tipo “hago daño a la naturaleza” en sentido metafórico, pero gran parte de la sociedad está empezando a entender tal expresión y otras muchas, en sentido estrictamente literal. La consideración de la naturaleza como organismo sentiente, quizá con conciencia de sí. Problema de esta manera de ver las cosas: que hace falta más fe para creer en la naturaleza como organismo vivo con conciencia de sí que la que hace falta para creer en la Santísima Trinidad. Con el agravante de que, aunque esto fuera así, ¿le importo yo algo a la naturaleza? No. Pues entonces qué más da. Aunque no se lo crean algunos científicos el mejor aliado que tiene la ciencia, pura y dura, es el cristianismo.

²³ Es relevante decir respecto a este punto que hay una serie de filósofos no creyentes que coinciden plenamente con los planteamientos cristianos en cuanto a la salvaguarda del ser humano. Habermas es un ejemplo.

ticas si me apuran, es igual. Se investiga en lo que se da dinero para investigar y se da dinero para aquello que interesa investigar en función de unas aplicaciones. Así pues, aquí sí puede haber incompatibilidad permanente entre afirmaciones cristianas y la realización de investigaciones técnicas y sus resultados pero, en sentido estricto, no es un conflicto entre conocimiento científico y fe cristiana, sino entre aplicación del conocimiento científico y ética cristiana.

4. Ciencia –filosofía de la ciencia– y fe cristiana

En ocasiones se habla de conflicto entre ciencia y fe y en realidad no nos referimos a la investigación científica pura, ni a la investigación científica aplicada, sino a la filosofía de la ciencia. Aquí sí, con un sector de los filósofos de la ciencia, hay un conflicto inmenso.

¿Qué es la filosofía de la ciencia? La filosofía de la ciencia es la parte de la filosofía que se preocupa de reflexionar sobre la ciencia, el conocimiento científico, en su globalidad. Para empezar trata de definir qué es eso que llamamos ciencia, o cuándo un conocimiento es científico, cómo evolucionan las teorías, cuál es el papel de la ciencia en la sociedad, etc. Son una serie de problemas filosóficos, no científicos. El científico hace ciencia, el filósofo de la ciencia reflexiona sobre lo que el científico hace. Está muy unida al cultivo de la historia de la ciencia para investigar, entre otras cosas, como se han sustituido unas teorías científicas por otras, qué hizo que se produjese, por ejemplo, la revolución científica en los siglos XVI y XVII, y junto a estos otros muchos temas de reflexión filosófica.

La filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia se cultivan en las facultades de filosofía, no en las de ciencias. Los filósofos de la ciencia son, muchas veces, filósofos profesionales con mayor o menor formación científica; otras veces son científicos reciclados a la filosofía desde el comienzo de su carrera, es decir, no se han dedicado a su disciplina sino a la filosofía y, finalmente, en algunos casos, pocos pero muy llamativos, científicos muy famosos, con mayor o menor formación filosófica que, normalmente cuando ya han dejado su estricto trabajo científico, se ponen a hablar de todo lo humano y lo divino. Este último caso es el más relevante por el impacto que causan en los medios de comunicación. A partir de ahí ya empieza a hablarse del conflicto entre ciencia y fe cuando al científico de turno le da por enfrentarse a la religión: Crick, Hawking, Wilson, Dawkins, Penrose..., serían buenos ejemplos.

Para ver un ejemplo no tenemos más que abrir la primera página de uno de los libros de Hawking: “¿Cómo podemos comprender el mundo en que nos hallamos? ¿Cómo se comporta el universo? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad? ¿De dónde viene todo lo que nos rodea? ¿Necesitó el universo un Creador? (...). Tradicionalmente, esas son cuestiones para la filosofía, pero la filosofía ha muerto. La filosofía no se ha mantenido al corriente de los desarrollos modernos de la ciencia, en particular de la física. Los científicos se han convertido en los portadores de la antorcha del descubrimiento en nuestra búsqueda de conocimiento”.²⁴

Estamos en el campo de la filosofía, no en el de la estricta ciencia aunque el que haga filosofía sea un premio nobel que, además, en el caso anterior no lo fue. La filosofía es una disciplina muy respetable, en la que hay que argumentar y dar razones. Pero no es ciencia. Es algo distinto.

Algunos filósofos de la ciencia adoptan un presupuesto ontológico: solo existe lo que la ciencia dice que existe, naturalismo; y un presupuesto epistemológico: el único método válido de conocimiento es el científico, cientismo. A partir de dichos presupuestos juzgan las afirmaciones religiosas y las consideran no válidas. En realidad con estos planteamientos es inviable cualquier diálogo entre ciencia y fe, pero no es un conflicto entre afirmaciones científicas y afirmaciones religiosas, sino entre una concepción filosófica sobre la ciencia y sobre la fe que invalida desde el inicio la fe religiosa en cuanto opción racional. Es el caso, sin ir más lejos, del reciente ateísmo científico, los presupuestos metodológicos del conocimiento científico se absolutizan a todo conocimiento. La fe no es ciencia y, por lo tanto, carece de valor racional.

En realidad nos salimos del campo del diálogo entre ciencia y fe y entramos en una discusión filosófica sobre la propia constitución de las creencias religiosas. ¿Es una opción racional ser creyente?, es la pregunta que dejan en el aire. Dicha pregunta nos plantea el problema de la credibilidad y plausibilidad de las creencias cristianas, una cuestión interna del cristianismo. Los presupuestos filosóficos que asume el ateísmo científico desembocan en la cuestión “¿cómo sois capaces de creer eso?”, pero no porque unas afirmaciones concretas sean o no compatibles con las afirmaciones científicas, sino porque cualquier perspectiva religiosa es, desde el principio, rechazada como opción racional para el ser humano en

²⁴ Stephen Hawking y Leonard Mlodinow, *El gran diseño* (Barcelona: Crítica, 2010), 11.

virtud de que la racionalidad humana es ejercida solo mediante el conocimiento científico. Estamos ante un ateísmo que se apoya en una filosofía.

Esta visión filosófica de la ciencia es evidente que no es parte de la ciencia, en sí no es ciencia, es filosofía, y debe hacernos reflexionar, como siempre ha ocurrido con cualquier ateísmo, sobre la credibilidad y plausibilidad de nuestra fe. Por supuesto que la fe no es ciencia, ni la ciencia fe. Justificar ambas como opciones racionales es tarea de la filosofía. Querer hacer de la fe ciencia y de la ciencia fe es propio de ideologías.

5. Conclusión

“¿Diálogo entre ciencia y fe?”. Estamos ante una expresión engañosa. Si es entre ciencia y fe no hay diálogo, y si hay diálogo no es entre ciencia y fe. Si hablamos de ciencia y fe, y nos situamos en el conocimiento proporcionado por las ciencias naturales, no hay nada que dialogar. Y si nos ponemos a dialogar, entonces ya no es sobre ciencia y fe, nos salimos del tema y entramos en el campo de la ética, las cosmovisiones y, en fin, la filosofía.²⁵ Cada época histórica tiene su peculiar manera de llamar a las cosas, “diálogo entre ciencia y fe” es la expresión actual para lo que el cristianismo lleva haciendo desde el siglo segundo.

²⁵ O de la teología. Hay una forma de hacer teología, una teología “científica”, muy actual en Estados Unidos, que utiliza conceptos acuñados por las ciencias para su elaboración, pero eso es teología no diálogo entre ciencia y fe por más que Barbour lo catalogara como tal en su último nivel. Uno puede utilizar a Aristóteles y hacer teología, a Platón, Hegel, o la teoría de la evolución, pero siempre está haciendo teología con un instrumental racional. Quien siga *Theology and Science* y *Zygon* puede ver en todos los números ejemplos de ello.

De la catequesis escolar a la enseñanza religiosa en la escuela y la catequesis de la comunidad cristiana

ÁLVARO GINEL, SDB

Resumen: El artículo pretende presentar el paso que la Iglesia española realiza, en un espacio de tiempo muy reducido, de una concepción de la catequesis entendida como “catequesis escolar” a una realidad nueva: “enseñanza religiosa en la escuela” y “catequesis de la comunidad”. La Iglesia española que había permanecido al margen del “movimiento de renovación catequética” operado en el entorno del Concilio Vaticano II, tuvo que adaptarse con rapidez presionada por dos acontecimientos: eclesial y político. *Eclesial:* la renovación puesta en marcha por el Concilio y concretada en los Sínodos de 1974 y de 1977 y las Exhortaciones apostólicas que de ellos emanaron. *Político:* el paso de una forma política de dictadura que favorecía en algunos aspectos la enseñanza a la Iglesia, a un régimen de democracia donde la Iglesia comenzó a ser cuestionada justo en aquel lugar que había sido su mejor ámbito de catequesis: la escuela.

Palabras claves: Catequesis. Catequesis escolar. Enseñanza religiosa. Catequista. Historia de la catequesis en España.

Abstract: The article aims to present the step that the Spanish Church takes, in a very short space of time, from a conception of catechesis understood as “school catechesis” to a new reality: “religious teaching in school” and “community catechesis”. The Spanish Church that had remained outside the “catechetical renewal movement” operated in the surroundings of the Second Vatican Council, had to adapt quickly under pressure from two events: ecclesial and political. *Ecclesial:* the renewal set in motion by the Council and concretized in the Synods of 1974 and 1977 and the apostolic Exhortations that emanated from them. *Political:* the passage of a politi-

cal form of dictatorship that favored in some aspects the teaching to the Church, to a regime of democracy where the Church began to be questioned right in that place that had been its best area of catechesis: the school.

Keywords: Catechesis, School Catechesis, Religious education, Catechist, History of catechesis in Spain.

Se me ha invitado a una colaboración en el homenaje al querido Don Luis Resines. Lo hago con mucho gusto y reconocimiento al trabajo callado de Luis. Me hubiera gustado entrar en el acervo de datos que él ha ido recopilando a lo largo de años especialmente en las bibliotecas de la ciudad que ha sido escenario de su investigación, Valladolid. Creo que pocos historiadores de la catequesis disponen de un material catequético para la historia de la catequesis como el que Luis ha logrado reunir, sobre todo en catecismos, no solo los editados en España, sino los que muchos misioneros españoles elaboraron en América Latina y en Filipinas¹.

¹ LUIS RESINES LLORENTE: Obras en relación con el tema tratado.

- *Catecismos de Astete y Ripalda*, BAC, Madrid 1987.
- *Historia de la catequesis en España*, Editorial CCS, Madrid 1995.
- *La catequesis en España: historia y textos*, BAC, Madrid 1997.
- *De la fe maltratada a la fe bien tratada*, PPC, Madrid 2009.
- *Doctrina cristiana*, Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca 1991.
- *Obra y pensamiento catequético de Daniel Llorente*, Valladolid 1981. Tesis de doctorado.

LUIS RESINES LLORENTE: Los Catecismos.

- *Doctrina cristiana muy útil y necesaria: México 1578*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1990.
- *Catecismos americanos del siglo XVII, tomo I*, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid 1992.
- *Las raíces cristianas de América*, CELAM. Santafé de Bogotá (Colombia) 1993.
- *Hernando de Talavera, prior del Monasterio de Prado*, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 1993.
- *Catecismo del Sacromonte y Doctrina cristiana del Fr. Pedro de Feria: conversión y evangelización de moriscos e indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2002.
- *Catecismo breve de Fray Pedro Vives (edición crítica)*, Ajuntament de Valencia, Valencia 2002.
- *Catecismos pictóricos de Pedro de Gante, incompleto y Mucagua*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2007.

Mi contribución, sin embargo, se centra en un momento muy concreto y rico de la historia de la catequesis española que Luis conoce muy bien: el tiempo que va entre la publicación del documento *La enseñanza religiosa escolar*² (1969) que supuso el inicio de una manera de concebir la catequesis *en la escuela* y 1985 fecha en la que sale al público *El catequista y su formación*³, que consagra a la comunidad cristiana como lugar de la catequesis y al catequista como principal agente de la catequesis. En el centro de este periodo tenemos la publicación de la “obra cumbre” del magisterio de la Iglesia española sobre la catequesis, *La catequesis de la comunidad* (febrero 1983). Completa la trilogía de grandes documentos catequéticos de la Iglesia en España el publicado en 1990 *Catequesis de adultos*⁴ (diciembre 1990).

Mi reflexión es continuación de otro trabajo: *Una década crucial para la historia de la catequesis en España: los años 70*⁵. Me ciño al análisis interno de los documentos eclesiales con mínimas alusiones a la apasionante transformación que vive la sociedad española en la década de los setenta cuyo culmen es la aprobación de la *Constitución Española* (1978). Reconozco la limitación de mi aportación. Simplemente pretendo resaltar cómo la Iglesia española en una década pasa de la catequesis “tradicional” (la del catecismo de Astete y Ripalda), al menos en los documentos eclesiales, otra cosa es la implantación práctica, a una catequesis abierta al postconcilio.

I. UN TELÓN DE FONDO

Para poder captar el sentido de lo que pasa en la catequesis española, al menos desde la perspectiva teórica, en el espacio breve de los años 1979-

- *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Diputación de Valladolid, Valladolid 2007.

- *El catecismo de Pedro Ramiro de Alba*, Universidad de Granada, Granada 2015.

Para rastrear la obra catequética de Luis RESINES LLORENTE hay que acudir a la revista “Estudio agustiniano” (ISSN 0425-340X), al “Archivo agustiniano” (ISSN 0211-2035), donde se encontrarán muchos estudios.

² COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Orientaciones pastorales sobre la Enseñanza Religiosa Escolar. Su legitimidad, carácter propio y contenido*, Edice, Madrid 1979.

³ COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *El catequista y su formación. Orientaciones pastorales*, EDICE, Madrid 1985.

⁴ COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Catequesis de adultos. Orientaciones pastorales*, EDICE, Madrid 1991.

⁵ Álvaro GINEL, *Una década crucial para la historia de la catequesis en España: los años 70*, en “Sínite”; vol. LI, 154-155 (2010) 407-437.

1985, es bueno tener en cuenta el *humus* que está en el inmediato periodo anterior. Nos fijamos en dos elementos: la catequesis en la escuela y el maestro, como principales elementos que sustentan la catequesis. Los acontecimientos históricos y la respuesta, muchas veces obligada, que la Iglesia tiene que dar, harán que todo cambie muy rápidamente: que la escuela deje de ser “lugar catequético” y la comunidad cristiana se entienda de manera nueva como “origen y meta” de la catequesis. Además, la exigencia de nuevos métodos en la escuela impondrá una renovación a la misma catequesis.

1. La escuela como lugar principal de la catequesis

En este periodo, entiéndase los sesenta primeros años del siglo XX, el lugar fundamental de la catequesis está en la escuela y “el primer catequista de la parroquia debe ser el maestro”⁶. No se trata de que la catequesis repita las lecciones que ya se han dado en la escuela, sino de que los maestros, en su tarea escolar, son los grandes ayudantes del párroco en la catequesis. Muchas parroquias no sienten la necesidad de tener catequesis porque esta ya se imparte en el lugar de socialización de la educación: la escuela.

Existe toda una visión unitaria donde la escuela y la parroquia se complementan y apoyan mutuamente. Se habla y recuerda la asistencia obligatoria, en corporación, de todos los niños y maestros de las escuelas nacionales, en los días de precepto, a la misa parroquial, fijada a la hora conveniente de acuerdo con la autoridad eclesiástica⁷. Una uniformidad y globalidad de ordenamiento de vida cristiana que, aunque no fuera seguido de manera generalizada, está ahí y es síntoma de cómo se entiende al “maestro catequista”. El ideal consiste en que todos los niños católicos reciban en la escuela la correspondiente enseñanza religiosa⁸.

⁶ SERRANO DE RARO, A., *Párrocos y escuelas*, en “Boletín nacional de información catequística” 7 (1961) 10. TUSQUETS, J., *La función catequística del maestro*, en “Bordón” 36 (1953) 339-355. Este autor ve al maestro como quien se propone “que el alumno esté pertrechado, al finalizar la etapa instructiva, con los conocimientos que necesita para avanzar con seguro paso hacia el último fin”, cfr. p. 339. Se pide al maestro “vida interior intachable”, “vivir en estado de gracia”, “sentir el apostolado religioso” y desarrollarlo como “hijo ejemplar de la Iglesia”, cfr. p. 340.

⁷ SERRANO DE RARO, A., *Párrocos y escuelas*, en “Boletín nacional de información catequística” 9 (1961) 8-9.

⁸ MENCÍA, G., *El acento de la actividad catequística en España ¿no debería ponerse más en la catequesis escolar?*, en “Sinite” vol. 5 (1964) 191-216; especialmente aquí la p. 198. ESTEPA

La catequesis parroquial se reserva, sobre todo, a aquellos niños que asisten a una escuela laica donde no está presente la enseñanza del catecismo. En estos casos, la catequesis parroquial es considerada como “absolutamente imprescindible para la formación religiosa”⁹.

La catequesis escolar es catequesis eclesial porque es la Iglesia la que pone las normas que deben regir y es la Iglesia la que confiere la misión de enseñar. El derecho de la presencia de la catequesis en la escuela viene por la legislación que dimana del Concordato¹⁰. Ante un posible conflicto se propone que lo mejor será “hacer de la catequesis escolar la catequesis parroquial, coordinando y fusionando en una acción catequística única los esfuerzos del sacerdote y los del maestro”¹¹. A la catequesis se le asignan estas finalidades: enseñar un contenido doctrinal y cultivar la fe; hacer vivir plena y consecuentemente la vida de la Iglesia; formar el espíritu de los catequizandos y su conciencia¹².

J. M. Pedrosa dice que los catequistas del comienzo del siglo XX hasta mediados, con el P. Manjón y Daniel Llorente, enmarcan la catequesis en las

J.M., *La acción catequética en la pastoral general de la Iglesia*, en COLECTIVO, *Por una formación religiosa para nuestro tiempo*, Marova, Madrid 1967, 30: “La guerra civil interrumpió de algún modo el esfuerzo catequético de España. /.../. Hemos confiado demasiado en nuestras circunstancias institucionalmente favorables para la formación de los cristianos. Nos hemos apoyado demasiado en un estamento profesional /.../. Ellos (los maestros) han tomado a sus espaldas la carga de catequizar a los españoles, sobre todo los de las masas populares. La postguerra española creo que ha significado un cierto periodo de, si no abandono, por lo menos, menos preocupación operante del clero diocesano, del clero parroquial, por la acción catequética”.

⁹ MENCÍA, G., *art. cit.*, p. 191.

¹⁰ MENCÍA, B., *art. cit.*, p. 204- 205.

¹¹ IBÍDEM, p. 210. En esta línea conviene también citar el libro de NICENT J., *Misión del catequista en la Iglesia*, Colec. “Catequética” n. 2, ‘La Salle’, Madrid 1962; es una circular del Superior de La Salle a su Instituto Religioso que es traducida y difundida en España. El prólogo es de Daniel LLORENTE. El maestro es llamado catequista y la escuela tiene sentido porque en ella se hace catequesis o porque toda ella es catequesis. Es cierto que para poner a estos autores mencionados en contexto, conviene señalar que ambos son religiosos y que pertenecen a congregaciones dedicadas a la enseñanza. Pero no es menos cierto que es un pensamiento que va más allá de ser solo patrimonio de las congregaciones de enseñanza. Es un poco el ideal al que conviene apuntar. MORCILLO, C., *Circular*, en “Boletín nacional de información catequística” 7 (1961) 7-8. En esta circular del entonces arzobispo de Zaragoza se dice que el modelo de “catecismo” es la escuela: “Siguiendo lo que manda la Santa Sede, los catecismos han de funcionar a manera de escuela”.

¹² GARMENDIA, A., *Finalidad de la catequesis*, en “Boletín de orientación catequística” 19 (1963) 127-128; 20 (1963) 165-166; 21 (1964) 207-208; 22 (1964) 259-260.

coordinadas de educación que existen en España: la educación es entendida como un desarrollo de las potencialidades que Dios ha entregado a cada hombre¹³. La catequesis no va en disonancia con el resto del hacer escolar en este momento. La Iglesia de España no recorre el camino de renovación catequística de Europa. Se queda aislada, encerrada en una concepción de iglesia de cristianad.

Cuando llegue el documento de *La enseñanza religiosa escolar* (1979) todo este cimiento en el que se ha soportado la catequesis española caerá al suelo en dos de sus grandes facetas: el lugar de la catequesis, la escuela, y el agente de la catequesis, el maestro-catequista.

2. La preocupación por la renovación de los métodos

Progresiva e inexorablemente va apareciendo la necesidad de renovación de los métodos de formación religiosa. Hay ventanas por las que se van filtrando las ideas: apertura a lo que está pasando en la catequesis europea y, más influyente aún, lo que pasa en la escuela a niveles pedagógicos: las corrientes de renovación. Se impone una mentalidad de pedagogía religiosa cada vez más exigente¹⁴.

La exposición abstracta de los temas religiosos, sociales e históricos, sin conexión suficiente con la realidad humana, son considerados como los principales fallos de la enseñanza religiosa¹⁵. Los esfuerzos de renovación irán encaminados hacia una mayor consideración y cercanía del sujeto¹⁶. Es importante, al mismo tiempo, escuchar otro acento que apunta Salvador

¹³ PEDROSA, V., *Ochenta años de catequesis en la Iglesia de España*, en "Actualidad catequética" 100 (1980) p. 628. ESTEPA, J.M., *Dix années de travail catéchétique dans le monde. Au service de la formation religieuse de l'enfance*, Fleurus, Paris 1960, 339-356. En este trabajo, el autor indica que en España no se ha seguido el ritmo de renovación que Europa sí hizo: una renovación pedagógica y metodológica, y, en segundo lugar, una renovación de los problemas catequísticos dentro de la pastoral eclesial.

¹⁴ YANES, E., *El movimiento catequético en España hoy*, en "Actualidad Catequética" 48 (1970) 4-5.

¹⁵ HERRERA, J., *Hacia una formación catequística*, en "Boletín de orientación catequística" 25 (1964) 340.

¹⁶ ESTEPA, J.M., *Al encuentro de la vida. Manual de enseñanza catequética*, Marova, Madrid 1964, 7-15. J.M. ESTEPA estudió en el Instituto Católico de París, allí imparte algunos cursos, y es el introductor de las preocupaciones catequéticas que en dicho centro universitario se van fraguando con mucha repercusión en toda la Iglesia europea.

Misser cuando destaca un defecto del catequista español: copia sin originalidad y sin pensamiento propio¹⁷.

La preocupación que comienza a prevalecer es la de la introducción de los métodos activos en la catequesis como instrumentos de vitalización¹⁸.

Un exponente interesante de esta época nos parece que es el libro de L. Maldonado que sirve de puente a dos corrientes, por una parte hace referencia a la catequesis kerigmática y, por otra, se sitúa en una apertura hacia una preocupación por el sujeto¹⁹. En este libro se afirma que la catequesis es una iniciación a las verdades de la fe y que el punto de arranque de toda enseñanza religiosa es el catecismo o que la raíz del problema de la mala formación religiosa no está tanto en el orden pedagógico cuanto teológico. Todos, como se puede observar, son principios de la catequesis kerigmática. El libro tiene una segunda parte pedagógica en que se hará referencia al “interés del sujeto” y es patente que la bibliografía empleada pertenece a la corriente francesa²⁰ que ponía el énfasis cada vez más en la atención al sujeto.

3. Una realidad compleja

Como síntesis de este telón de fondo podemos resumir las ideas centrales en estos puntos:

- La Iglesia española del siglo XX (hasta el año 1970, de manera especial) vive una etapa pacífica sin preocupaciones catequéticas fuertes. Esta afirmación tiene que ser entendida también dentro de un contexto sociológico-político, el Régimen instaurado a partir de 1939.

¹⁷ MISSE, S., *Catequizar, problema de renovación*, Estela, Barcelona 1965. El libro recoge la experiencia de dos años de encargado de la catequesis y formación de catequistas de Barcelona. *IDEM*, *La catequética hoy*, en “Boletín de orientación catequística” 17 (1963) 51.

¹⁸ FEBRERO, M^a A., *Métodos catequísticos y métodos activos*, en “Boletín de orientación catequística” 18 (1963) 90-93.

¹⁹ MALDONADO, L., *Enseñanza religiosa y pedagogía de la fe*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1963. En la presentación se nos dice que se trata de un ensayo y no de una obra de investigación. Por eso tiene la característica de ofrecernos el ambiente que entonces vive la Iglesia española.

²⁰ Vemos que Luis Maldonado, en el libro anteriormente mencionado, cita a autores como FAVREAU, *Sel de la terre*, París 1961. BOURNIQUE, J., *La pédagogie du héros* (traduc. castellana, *La pedagogía del héroe*, Marova, Madrid 1964). El autor reconoce que ha sido ayudado por J.M. Estepa: “Las ideas eje de este libro, especialmente de la segunda parte se las debo a J.M. Estepa”, cfr., p. 10.

- El lugar de la catequesis es la escuela, y no la comunidad cristiana. El agente de la catequesis o catequista es el maestro que posee una preparación pedagógica general para cumplir su misión. Esta preparación le capacita también para la catequesis escolar a través del instrumento conocido como *catecismo*.
- Junto al catequista-maestro va surgiendo la preocupación por el catequista “no maestro”. El Hno. Juan José Medina Rodríguez, alma durante muchos años del Instituto de Catequética “San Pío X” de los Hermanos Lasalianos, escribía: “Pero el fenómeno más típico es sin duda el de los seglares. Es también el más inquietante. De tal modo se han resignado a la pasividad y les tienen sin cuidado estos problemas (de la misión de la Iglesia) que el considerarse ajenos y ver solo iglesia en el clero y en cuantos visten hábito talar es ya casi enfermedad endémica y, al parecer, incurable²¹”. Estamos a las puertas de un problema importante: la formación de los catequistas. Elías Yanes decía: “La catequesis de un país es lo que sean sus catequistas²²”. La formación de los educadores de la fe se venía haciendo en España de modo rutinario en la formación religiosa de las Escuelas de Magisterio. Era necesario abrir otras posibilidades: centro y escuelas de formación de catequistas²³. Este problema sigue pendiente en la Iglesia de hoy.
- Otra cuña que irá removiendo el mundo de la catequesis, en un principio, es la preocupación pedagógica. Al estar la catequesis en la escuela será más visible la renovación pedagógica de otras materias y la necesidad de “hacer la catequesis” de acuerdo con los avances de las demás asignaturas.
- Pero no solo contará lo pedagógico, sino también lo sociológico²⁴: La *Ley de Educación* (1970), el cambio político en España, la reflexión interna en el seno de la comunidad eclesial.

²¹ MEDINA RODRÍGUEZ, J.J., *Función de la catequesis en la totalidad de la misión de la Iglesia*, en “Sínite” 2 (1960) 144.

²² YANES, E., *El movimiento catequético en España hoy*, en “Actualidad Catequética” 48 (1970) 6-7.

²³ DOMÍNGUEZ, M., *Escuelas parroquiales de formación de catequistas*, “Boletín de orientación catequística” 16 (1963) 23-24.

²⁴ GINEL, Á., *Una década crucial para la historia de la catequesis en España: los años 70*, En “Sínite” 154-155 (2010) especialmente las páginas 413-420.

- Finalmente hay que destacar la desazón interna dentro de la comunidad cristiana en el aspecto de la educación religiosa. Urge dar respuesta a una situación que se impone y que queda reflejada en el documento de *La enseñanza religiosa escolar*. Es un documento que señala dos realidades complementarias pero diversas: la enseñanza religiosa escolar (obligatoria para los centros escolares y libre para los alumnos), y la catequesis. El documento las presenta como complementarias y diversas. Visto desde hoy, puede parecer algo normal, porque es lo que vivimos. Pero en el momento histórico suponía una verdadera revolución. La escuela dejaba de ser “el lugar de la catequesis” y el maestro “el catequista” ordinario.

El mencionado documento sobre la enseñanza religiosa escolar recogía teóricamente una realidad que se estaba viviendo en la sociedad y en la Iglesia española al final de los años setenta, pero no cambiaba la mentalidad general de las personas ni de las comunidades cristianas. Había que elaborar una síntesis teórica de comprensión de la catequesis en la comunidad cristiana, del catequista, de los métodos propios de la pedagogía religiosa. Si bien es verdad que a nivel de Iglesia universal ya hay un reflexión sobre la catequesis²⁵, la Iglesia española tendrá que hacer su propio camino de elaboración teórica y de implantación práctica. Es la originalidad y el reto que la reflexión catequética española irá afrontando ante el desencanche o la partición en dos de lo que era una única realidad de formación religiosa.

²⁵ Mencionamos las principales de referencia sobre el pensamiento catequético: Los documentos conciliares: *Dei verbum* (1965), *Ad gentes* (1965); SAGRADA CONGREGACIÓN DEL CLERO, *Directorio General de pastoral Catequética*, Secretariado Nacional de Catequesis, Madrid 1973. La aprobación y publicación del documento es de 1971. SAGRADA CONGREGACIÓN DEL CULTO DIVINO, *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (RICA), Coeditores litúrgicos, Barcelona. La aprobación es del día 6 de enero de 1972. PABLO VI, *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi* (1975). Síntesis de los trabajos del Sínodo de los Obispos 1974 sobre *La evangelización en el mundo contemporáneo*. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Catechesi tradendae* (1979). Síntesis del Sínodo de los Obispos de 1977 con el tema: *La catequesis de nuestro tiempo*. Esta Exhortación pasó por las manos de Pablo VI, Juan Pablo I y finalmente la publica Juan Pablo II.

II. REDEFINICIÓN DE LA ESCUELA Y DE LA ESCUELA CATÓLICA

Como hemos visto en el apartado anterior, la Iglesia española tiene que darse una nueva comprensión de la escuela y de la escuela cristiana al dejar de ser entendida la escuela pública como “lugar ordinario de catequesis”. Es un largo trabajo de reflexión que tiene su punto referencial en el documento *La enseñanza religiosa escolar* (1979). Pero se trata de un problema que encontramos en la reflexión episcopal anterior, que se agudiza a partir de 1975, fecha de la muerte de Franco.

1. La escuela, preocupación seria de la Iglesia antes del documento de 1979

En la década de los sesenta, y especialmente en la década de los setenta, la sociedad española vive una convulsión educativa que culmina con la aparición de la Ley de Educación²⁶. La Ley provoca una amplia consulta y participación de los diversos estamentos de la sociedad²⁷. La Iglesia no está al margen de la realidad que vive la sociedad. Recogemos algunos aspectos de lo que la Iglesia reflexiona.

1.1. La escuela en general

La XXIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española emite un *Comunicado* el 20 de diciembre de 1975²⁸. Obsérvese la breve distancia de un mes justo de la muerte de Franco y el inicio de preocupaciones que ya el Episcopado palpa: un ambiente social nuevo en el que la Iglesia quiere permanecer fiel a su misión y fiel al pueblo que sirve: “La Iglesia de España quiere renovar su vida interna y su presencia en la vida del país²⁹”.

De cara a la sociedad, el *Comunicado* menciona explícitamente la enseñanza como un aspecto que urge dar solución³⁰.

²⁶ Ley 14/1970, de 4 de agosto, General de Educación y Financiamiento de la Reforma Educativa. BOE» núm. 187, de 6 de agosto de 1970, páginas 12525 a 12546 (22 págs.)

²⁷ Leoncio VEGA GIL, *La reforma educativa en España (1970-1990)*, http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40601997000100008 Consultado 2019/06/05.

²⁸ *La Iglesia ante el momento actual*, en “Documentos colectivos del Episcopado español sobre formación religiosa y educación 1969-1980”, Edice, Madrid 1981, pp. 367-372.

²⁹ *Ibidem*, p. 369.

³⁰ *Ibidem*, p. 370.

En febrero de 1976, de nuevo, la XXIV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal aborda, de manera más precisa, el estudio de los problemas de la enseñanza³¹. Reconocen que hay un cambio en la sociedad española. El problema no es ya que la escuela sea lugar de catequesis, sino si en la escuela se deja espacio a la dimensión trascendente. No existe enseñanza neutra. “La apertura del hombre a lo trascendente es una dimensión constitutiva radical del ser humano. Por ello, una formación integral exige que se preste atención al universo religioso de la Persona³²”. La realidad que se vive supera al mismo hecho de la catequesis escolar. Se cuestiona hasta que “lo religioso” pueda tener lugar en la escuela.

Los obispos españoles argumentan y defienden la presencia de la religión en la escuela desde los derechos del alumno y de los padres, “derechos prevalentes sobre cualquiera otros³³”. Además, los bautizados tienen derecho a una educación cristiana. “El sentido cristiano de la existencia a que tiene derecho todo bautizado, exige la presencia de la Iglesia en el medio cultural que es la escuela, en tanto sea esta el cauce normal básico para la transmisión de la cultura³⁴”.

La conclusión es clara: para los obispos, la escuela es el lugar privilegiado para la transmisión de unos conocimientos orgánicos de la fe, y siempre relacionados con el resto de los saberes que en la escuela se imparten. El pluralismo de la sociedad hace que esta perspectiva educativa sea más necesaria. Un acontecimiento político de apertura a corrientes y visiones de la persona diversas hace reaccionar a la Iglesia sosteniendo que la escuela es el lugar donde se fragua el tipo de hombre a través de un tipo de educación.

- Todo lo que acontece en la escuela afecta al sentido último de la vida humana, y a la vida de fe.
- La Iglesia se siente legitimada a tener una palabra justamente para defender un sentido de persona abierta al trascendente.
- Se defiende un tipo de escuela que no arrincone la formación religiosa porque eso afectaría a la formación integral de la persona ya sea bautizada o no.

³¹ *Los planteamientos actuales de la enseñanza. Nota en el comunicado de la XXIV Asamblea Plenaria de la conferencia Episcopal Española, Madrid 28 de febrero de 1976, en “Documentos colectivos del Episcopado español sobre formación religiosa y educación 1969-1980”, Edice, Madrid 1981, pp. 373-376.*

³² *Ibidem*, p. 383.

³³ *Ibidem*, p. 383.

³⁴ *Ibidem*, p. 385.

1.2. *La escuela católica*

La escuela católica no se diferencia de la escuela estatal en cuanto a lo que le es propio: formación integral de la persona. La existencia de la escuela católica está amenazada porque toda la escuela en la etapa política anterior ha sido considerada como “escuela católica”. Comienza ahora una diferenciación entre escuela y escuela católica.

La defensa de la escuela católica propiamente dicha se extrae de la *Gravissimum educationis momentum*³⁵.

- La escuela católica es el exponente máximo de la presencia de la Iglesia en la educación.
- Es preciso reflexionar y adaptar la escuela católica al momento presente de la problemática social.
- La escuela católica es responsabilidad de toda la comunidad cristiana.

Se da por supuesto la formación religiosa en esta escuela católica. Los problemas vienen de la “actualización” de la escuela católica y de su supervivencia.

1.3. *La comunidad cristiana en el campo educativo*

La comunidad cristiana es la responsable de la acción pastoral de la Iglesia en el ámbito escolar.

La acción pastoral de la Iglesia se lleva a cabo a través de los educadores cristianos, de los profesores de religión y de los equipos de pastoral de los centros docentes, así como con la participación de los padres y alumnos cristianos en los órganos de gobierno.

2. **La enseñanza religiosa en las escuelas**³⁶

Junto a la redefinición de escuela como lugar de formación integral se va repensando el mismo concepto de *enseñanza religiosa*. De entrada, hay que

³⁵ *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud (Gravissimum educationis momentum)*, (1965).

³⁶ *La enseñanza religiosa en las escuelas. Declaración de la XXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española. Madrid 25 de junio de 1977*, en “Documentos colectivos del Episcopado español sobre formación religiosa y educación 1969-1980”, Edice, Madrid 1981, 409-414.

advertir un cambio de vocabulario. No se habla de *catequesis escolar* sino de *enseñanza religiosa*. Es fácil comprobar que si bien cae la expresión “catequesis escolar” parece que sigue planeando, de alguna manera, su contenido cuando se habla de “educación en la fe”. Educación en la fe se usa mucho cuando se menciona la necesidad que los “bautizados” tienen de alimentar o incrementar las exigencias del bautismo ya sean las exigencias contraídas por los padres, como la propia responsabilidad personal de potenciar el bautismo recibido.

La reflexión de los obispos españoles es muy consciente de las corrientes de fondo que sacuden a la sociedad española del momento y quiere reedificarse sobre pilares sólidos: la libertad y los derechos humanos. En este marco, los Obispos ponen encima de la mesa su pensamiento sobre la educación en la fe.

- Se parte de un hecho básico: el bautismo que compromete a los padres a dar a sus hijos una educación en la fe ya sea por sí mismos o por otros educadores.
- Se mantiene como ámbitos de educación en la fe: la parroquia, la familia y la escuela.
- El proceso de educación en la fe es inseparable del proceso educativo general del hombre. De ahí que los padres sientan la necesidad de conseguir que la educación de sus hijos integre la formación moral y religiosa según la fe de la Iglesia.
- La fe no es un añadido a la cultura. La fe es una luz que se proyecta sobre todas las zonas del pensamiento y vivifica el desarrollo personal y comunitario.
- El sistema educativo debe impartir esta educación en la fe por respeto a las convicciones de los alumnos y de sus padres.

Se percibe, en este tiempo previo al documento eclesial de *La enseñanza religiosa escolar*, que marca una línea divisoria entre lo que es catequesis y enseñanza religiosa, un contexto social que combate la presencia de la religión en la escuela. La Iglesia se emplea a fondo para mantener abierta la puerta de su presencia en la escuela. Hay matices que van apareciendo en el significado que hay detrás de “la religión en la escuela”.

Además, la Iglesia se sabe garante de la religión en la escuela. Pide al Estado que “la enseñanza de la religión católica se imparta en conformidad con la doctrina de la Iglesia, reconociendo la competencia que corresponde a la Iglesia sobre la misma; enseñanza de la religión debe ser hecha con una intencionalidad educativa, respetuosa de la libertad y del proceso de

maduración del alumno, pero sin reducirla a una mera información descriptiva del fenómeno religioso³⁷”.

Creo que es importante este itinerario de progresiva formación de conceptos como escuela, enseñanza religiosa, educación en la fe, competencia de la Iglesia en esta materia, intencionalidad educativa que supera la pura información descriptiva de un fenómeno religioso. La libertad y el proceso de maduración del alumno van íntimamente unidos a la presencia de la religión en la escuela.

III. EL PUNTO DE LLEGADA: ENSEÑANZA RELIGIOSA EN LA ESCUELA

Hay que subrayar que en el periodo³⁸ de diez años la Iglesia española tiene que adaptarse a todo lo que está pasado en su seno³⁹. La respuesta se elabora mirando los documentos conciliares. Un estudio más detallado y amplio del problema de la religión en la escuela en España pondría de manifiesto los vaivenes entre los acontecimientos sociopolíticos de la sociedad, y la reflexión teórica y práctica de la Iglesia.

Los ejes nucleares los podemos resumir de esta manera: la Iglesia es consciente de que tiene que ser fiel a su tarea educativa hoy como lo fue a lo largo de la historia. La Iglesia española es consciente de que no se puede sostener por más tiempo la presencia en la escuela nacida a partir del Ré-

³⁷ Ibidem, *La enseñanza religiosa en las escuelas*, p. 412.

³⁸ Este periodo va de 1969 a 1979. En 1969: COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y EDUCACIÓN RELIGIOSA, *La Iglesia y la educación en España hoy*, en “Documentos colectivos del Episcopado Español sobre la formación religiosa y educación. 1869-1980”, Edice, Madrid 1981, pp. 21-114. Este documento, de suma importancia, pone a la Iglesia española en una reflexión conciliar sobre la educación. Salir del adormecimiento y acoger la situación de la sociedad española en pleno cambio y sitúa el momento de reflexión eclesial sobre los temas de educación y de educación religiosa que culminarán con la maduración realizada durante la década convulsa de los setenta en el documento *La enseñanza religiosa escolar*.

³⁹ Señalo solo cuatro acontecimientos de hondo calado: 20 de noviembre de 1975, muerte de Franco; 31 de enero de 1976, *Alternativa de la enseñanza*, difundida por el Colegio de Licenciados de Madrid y que recogía ideas, propuestas y principios de enseñanza progresistas que se fueron fraguando a partir de 1970, cfr. <http://www.educacionyfp.gob.es/dam/jcr:ce2b27d8-15b8-43eb-b565-5b51ca11edcf/re199218-pdf.pdf> (consultado 26 de junio de 2019); nueva *Constitución española*, 1978; 3 de enero de 1979, *Acuerdo Santa Sede - Gobierno Español* que sustituye al *Concordato* de 1953.

gimen de 1936; esto le lleva a defender su presencia en la escuela española a través de la enseñanza religiosa entendida como “derecho de la persona a sus creencias religiosas”. La firmeza con la que la Iglesia mantiene esta postura le lleva a entablar, como más adelante veremos, una diferenciación entre enseñanza religiosa y catequesis, si bien se percibe que, siempre que se pueda, la enseñanza religiosa debería tomar un tinte más catequético.

Otro acento que hay que reseñar es que el documento de *La enseñanza religiosa escolar* es la culminación de una reflexión que se va fraguando a partir de las corrientes de pensamiento sobre la escuela que la sociedad española vive.

El documento mencionado no presenta novedades grandes con el inmediato tiempo precedente. Sí se alza como punto de maduración y de referencia para toda la acción pastoral de la Iglesia en la escuela y en la comunidad cristiana en adelante.

Nuestra reflexión a partir de ahora sigue de cerca el contenido de *La enseñanza religiosa en la escuela*⁴⁰.

1. Punto de partida: función de la escuela en la sociedad

La enseñanza religiosa escolar, como el mismo documento reconoce (cfr. n. 1) ocupa un lugar destacado en la preocupación de la Iglesia en el momento de su aparición. Está en juego la presencia de la Iglesia en el espacio educativo primordial: la escuela. La Iglesia se ve ante la espada y la pared. Con urgencia tiene que elaborar una propuesta razonada para seguir presente en la escuela. A la pregunta inicial *¿por qué la enseñanza religiosa escolar?* se responde dando una visión, desde la fe, de la función propia de la escuela en la que quepa, no por privilegio, sino por naturaleza misma de la escuela, la enseñanza religiosa y con ella la presencia eclesial.

La escuela es concebida como el ámbito en el que “no solo se adquiere información científica y hábitos intelectuales según los distintos campos del saber, sino también se aprende a orientarse en su vida individual y social” (n. 10).

El sistema educativo en general es entendido como factor de humanización y “la formación religiosa es exigencia imprescindible porque *fundamenta*,

⁴⁰ COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Orientaciones pastorales sobre la enseñanza religiosa escolar. Su legitimidad, carácter propio y contenido*, en “Documentos colectivos del Episcopado Español sobre la formación religiosa y educación. 1869-1980”, Edice, Madrid 1981, pp. 543-589. El documento está fechado el día 11 de junio de 1979.

potencia, desarrolla y completa la acción educadora de la escuela” (n. 12). Situada la función de la escuela en la formación integral de la persona, se distancia de la argumentación de que la presencia de la Iglesia en la escuela depende de la confesionalidad del Estado (n. 23).

No se quiere caer en la tentación de que la Iglesia se recluya en las propias instituciones. La Iglesia reclama la escuela como foro de diálogo entre la fe cristiana y el saber humano con la finalidad de ayudar a la persona del alumno a situarse lúcidamente ante la tradición cultural, a insertarse críticamente en la sociedad, a dar respuestas al sentido último de la vida.

Dos ideas fuerza parecen subyacer a toda la argumentación:

- a) El sentido de la *misión* de la Iglesia en la sociedad, que tiene en las constituciones conciliares *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, un respaldo teológico sin miedos ni complejos al diálogo entre fe y cultura.
- b) La *antropología* cristiana de la formación integral de la persona, que siempre apunta a la apertura al trascendente, y, en los bautizados, al cultivo de su maduración en la fe.
- c) El *derecho de los padres* a la elección (no imposición) de una enseñanza para sus hijos que incluya la dimensión religiosa.

Con estos principios la Iglesia de España defiende y mantiene su derecho a estar presente en la escuela.

2. Los imperativos de la escuela a la enseñanza religiosa

Defendida la presencia de la enseñanza religiosa en la escuela por su originalidad específica de preocuparse por las cuestiones del sentido de la vida, por el derecho de los padres que lo deseen para sus hijos, el documento que analizamos describe las características que debe tener la religión en la escuela. Su presencia en la escuela, ámbito propio de la sociedad para dar a los ciudadanos un grado de cultura conveniente, impone a la enseñanza religiosa condiciones o modalidades de cómo debe desarrollarse, acomodarse y conducirse con el entorno de las demás materias escolares.

La reflexión obligada que la Iglesia realiza sobre la enseñanza religiosa escolar, vista desde hoy, supone una ruptura con el pasado de la catequesis escolar y será el inicio de una reflexión sobre la catequesis que no cesa de reinterpretarse. Por eso, creo que es una etapa de final de una sociedad de cristiandad y el comienzo de una reflexión intraeclesial muy importante.

2.1. *Carácter escolar de la enseñanza religiosa*

Los Obispos precisan y aceptan la originalidad de la realidad escolar. He aquí algunas consecuencias que no son pequeñas si se comparan con la etapa precedente.

- En la escuela la Iglesia “presta un servicio” (n. 61). No es una institución eclesial. Se tiene que adaptar a ella, y no a la inversa. El Estado es el responsable último de garantizar la calidad de la enseñanza y la efectividad de este servicio a todo tipo de escuela: pública y privada.
- El adjetivo “escolar” exige que la enseñanza religiosa adopte “rigor escolar y estatuto académico” (n. 51.52) como toda disciplina; que se “adapte a los objetivos y métodos propios del quehacer escolar y encarnar su acción dentro de los condicionantes concretos históricos de la institución docente” (n. 61). Esto se traduce en que el ámbito escolar no es ámbito catequético: no hay que proponer en la clase de religión “todas las dimensiones de la catequesis: la plena iniciación en la experiencia cristiana, en el compromiso de la fe, en la integración en la comunidad eclesial” (n. 50). Estas matizaciones obligan a delimitar bien lo que es catequesis y lo que es enseñanza religiosa. En la práctica, no dejarán de suscitar continuamente interrogantes concretos e interrogantes de fondo sobre la presentación de los contenidos religiosos. La persona del profesor contribuirá mucho a resolver los interrogantes o a interrogarse más ante una clase de religión reducida a cultura religiosa.
- El objetivo de la enseñanza escolar es integrar la dimensión religiosa en la formación de la personalidad y proporcionar un conocimiento de la fe que estimule el diálogo interdisciplinar (n. 65). “El pensamiento cristiano no puede dispensarse de una confrontación con los humanismos e ideologías contemporáneas” (n. 36).

2.2. *Control eclesial del qué y de quiénes*

La enseñanza religiosa es entendida como “servicio eclesial⁴¹” porque la Iglesia está llamada a servir a los hombres. Desde esta perspectiva señalamos solo dos elementos que son importantes:

⁴¹ Véase el punto 4 de la primera parte titulado *La enseñanza religiosa, servicio eclesial* (n.42-57) del documento que analizamos.

- Los destinatarios de la enseñanza religiosa, en principio, no obligatoriamente, son “toda clase de alumnos” (n. 46) porque a todos está dirigida la acción de la Iglesia, y a todos puede ayudar la enseñanza religiosa a pensar y a actuar el sentido de la vida. La religión se propone pero no se impone.
- El contenido y las líneas metodológicas fundamentales de él derivadas, “deben ser decididos por la competente autoridad eclesiástica” (n. 43). La presencia de la Iglesia en la escuela es una evangelización muy particular y, si es evangelización, es confesión, es exposición de un patrimonio de fe que no cambia porque el lugar donde se presente sea la escuela.
- De aquí se sigue, con lógica coherente, que quienes imparten la enseñanza religiosa estén ligados a la Iglesia, realicen su tarea con actitud confesante y según los contenidos y los métodos garantizados por la Iglesia (n. 51). Queda así desautorizada toda interpretación de reducir la enseñanza religiosa a solo saber: “La afirmación de que quien debe impartir esta cultura (religiosa) es simplemente “quien la posea”, de cuya competencia profesional se haga cargo la sociedad e instancias civiles, sin que implique necesidad alguna de una vinculación confesante con la Iglesia, cuya fe se enseña /.../ La instancia civil no es competente para otorgar esta garantía” (n. 55).

IV. EL PUNTO DE PARTIDA: LA ORIGINALIDAD DE LA CATEQUESIS

La reflexión eclesial sobre la originalidad de la enseñanza religiosa escolar, tal como acabamos de ver, supone un “punto de llegada”. En ese mismo momento, se abre una reflexión no menos importante sobre la catequesis. Entendemos que realmente se inicia con seriedad una tarea ardua de comprensión del término catequesis en la Iglesia española. En esta geografía concreta, la profundización se hace con connotaciones sociales muy específicas cuyo punto de referencia es el documento de *La enseñanza religiosa escolar*. Aclarada la naturaleza de la enseñanza religiosa, por la urgencia del diálogo necesario entre la Iglesia y el Estado, se va madurando progresivamente el concepto de catequesis que tendrá un desarrollo más exhaustivo en el documento *La catequesis en la comunidad cristiana*⁴² (1983).

⁴² COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy*, Colección “Documentos catequéticos, n. 1”, Edice, Madrid 1983.

Redefinir cómo se tiene que entender la catequesis coincide en el tiempo con la búsqueda de sentido de la catequesis que ocupa a la Iglesia universal.

1. El marco de la reflexión sobre la catequesis en la Iglesia universal: los Sínodos

La Iglesia universal, durante la década de los setenta, continúa un movimiento de reflexión de la catequesis para poner de relieve su importancia en el conjunto de la acción pastoral. De la misma manera que en la Iglesia preconiliar hubo movimientos llamados “litúrgico”, “movimiento bíblico” y otros, también existió un movimiento catequético⁴³. Nosotros nos centramos en lo que pasa en la Iglesia universal justo en los días en que la Iglesia española rehace y elabora su “teoría sobre la catequesis”.

En los setenta, la Iglesia universal vive la realidad de dos sínodos dedicados a la reflexión sobre la evangelización y la catequesis. Hay una razón que demanda estos Sínodos: “En todos los países, cualquiera que sea su sistema social, o su tradición cultural, hay hombres y mujeres que buscan, luchan y trabajan por el bien común y por construir un mundo nuevo. Los viejos sistemas de valores con frecuencia no se aceptan ya y hasta se derrumban; las seguridades humanas se ven amenazadas por la violencia, la opresión y el desprecio de la persona. Algunos llegan a experimentar que las esperanzas puestas en las ideologías y en la técnica son insuficientes”⁴⁴. Algo está cambiando tan rápidamente como *Gaudium et spes* señaló con acierto: “El género humano se haya hoy en un periodo nuevo de su historia caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su actividad creadora: pero recaen luego sobre el hombre... se puede hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural que redundará también sobre la vida religiosa” (n. 4).

Hacemos un breve repaso de esta “efervescencia” que se produce a los diez años del finalizado el Concilio Vaticano II.

⁴³ Elías YANES, *Movimiento catequético español*, en “Nuevo Diccionario Catequético”; San Pablo, Madrid 1999, p. 1570-1587. José MONTERO, *Movimiento catequético español preconiliar*, en “Diccionario de Catequética”, Editorial CCS, Madrid 1987, p. 582-584. Ubaldo GIANETTO, *Movimiento catequético*, en “Diccionario de Catequética”, Editorial CCS, Madrid 1987, p. 581-582.

⁴⁴ *Mensaje del Sínodo de los Obispos 1977*, n. 2. Cfr. https://www.cenacat.org/uploads/mensaje_del_snodo_para_la_catequesis_-_1977.pdf

1.1. 1974: *Sínodo de los Obispos sobre la “Evangelización en el mundo contemporáneo”*

El fruto precioso de este sínodo fue la Exhortación Apostólica firmada por Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*⁴⁵ (en adelante *EN*) considerada por muchos estudiosos como uno de los documentos postconciliares más relevante tanto por su forma como por su fondo. Pablo VI convoca el Sínodo ante el “secularismo ateo” y la “descristianización” como dos grandes desafíos a la acción de la Iglesia.

EN proporciona a la catequesis un marco de referencia: la *evangelización* (*EN* 17-24). El término evangelización es amplio y se irá perfilando poco a poco. Ya se habla de primer anuncio (*EN* 51-52), de una acción que precede a la catequesis.

1.2. 1977: *Sínodo de los Obispos sobre “La catequesis en nuestro tiempo”*

Este Sínodo, en principio continuación del anterior, regaló a la Iglesia un primer texto: *Mensaje al pueblo de Dios*⁴⁶, que orientó la naturaleza de la catequesis como manifestación de la salvación de Dios que tiene una original pedagogía de la fe; además, el *Mensaje* puso a la comunidad cristiana como “lugar o ámbito de la catequesis”. La comunidad cristiana pone en el centro de la educación en la fe a la comunidad cristiana, aunque se siga hablando de los lugares tradiciones de educación en la fe (familia, parroquia, escuela). Añade un nuevo lugar: las pequeñas comunidades eclesiales, asociaciones y grupos juveniles y otras.

La muerte de Pablo VI y la de su sucesor, Juan Pablo I, demoraron el documento final del Sínodo que apareció en 1979. Fue Juan Pablo II quien publicó *Catechesi tradendae*⁴⁷ (*CT*) después de haber pasado por las manos de los dos papas anteriores.

Esta Exhortación Apostólica sitúa la catequesis en la actividad pastoral y misionera de la Iglesia⁴⁸. No se confunde la catequesis con la evange-

⁴⁵ http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

⁴⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20081024_message-synod_sp.html

⁴⁷ http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html

⁴⁸ Cfr. Números 18-25.

lización. Tiene originalidad y es complementaria con otras actividades eclesiales. “La finalidad de la catequesis, en el conjunto de la evangelización, es la de ser un período de enseñanza y de madurez, es decir, el tiempo en que el cristiano, habiendo aceptado por la fe la persona de Jesucristo como el solo Señor y habiéndole prestado una adhesión global con la sincera conversión del corazón, se esfuerza por conocer mejor a ese Jesús en cuyas manos se ha puesto: conocer su «misterio», el Reino de Dios que anuncia, las exigencias y las promesas contenidas en su mensaje evangélico, los senderos que Él ha trazado a quien quiera seguirle”⁴⁹.

En resumen, toda la Iglesia vive la necesidad de una nueva comprensión del concepto de catequesis, de sus métodos y del lenguaje, sin que se ponga en peligro la integridad del contenido de la fe. Hay un subterráneo y fuerte miedo a “rebajas” en la proposición del Mensaje del Evangelio ya sea por quedarnos en los medios que se utilizan o en un anuncio que considere tanto a la persona que no se proponga la verdad de Cristo con integridad. Por otra parte, se siente la necesidad de acoger las novedades pedagógicas y de acoger a las personas en sus culturas concretas, en sus problemas. Todo ello obliga a salir de la repetición rutinaria, del letargo, de la improvisación irreflexiva que engendra desconcierto.

2. La respuesta de la Iglesia española

El documento *La enseñanza religiosa escolar* pone, sin desarrollar, unas bases de diferenciación entre catequesis y enseñanza religiosa⁵⁰:

	Enseñanza religiosa escolar	Catequesis
ÁMBITOS	Escuela	Comunidad cristiana
INICIATIVA	Servicio de la Iglesia en un ámbito que no le es propio.	Iniciativa propia en unas estructuras que la Iglesia crea para catequizar.
DESTINATARIOS	Iniciativa de los padres que piden que lo religioso se integre en la formación humana (sentido de la vida, del mundo desde la perspectiva cristiana).	La persona (niño/a, adolescente, joven, adulto) acude por iniciativa propia para crecer en la fe e integración en la comunidad.

⁴⁹ Cfr. n. 20.

⁵⁰ Cfr. *La enseñanza religiosa escolar*, nn. 58-70.

OBJETIVOS	Estimular, por el conocimiento de la fe, el diálogo entre Evangelio y cultura.	Estimular, por el conocimiento de la fe, el diálogo entre Evangelio y cultura. Que la fe del cristiano se inicie y madure en el seno de la comunidad... La vivencia de la comunidad cristiana es el lugar apropiado para la maduración de la fe personal y comunitaria.
COMPLEMENTARIEDAD	Una buena enseñanza religiosa creará el deseo de una plena catequización en la comunidad. Pasar de la enseñanza religiosa de calidad a la catequesis es considerado como el caso más frecuente.	Una catequesis viva es el terreno más apropiado para que fructifique la enseñanza religiosa. Cuando el grupo de alumnos es mayoritariamente creyente... la enseñanza religiosa podrá alcanzar objetivos propios de la catequesis.

Como se puede ver, hay una “inclinación” a potenciar el modelo de catequesis como si fuera una referencia a la que apuntar también desde el horizonte de la enseñanza religiosa, “cuando se den las condiciones” para ello.

3. Notas del carácter propio de la catequesis

La catequesis de la comunidad (CC) es una reflexión estrictamente eclesial. Es cierto que hay unas razones externas a la Iglesia que la provocan y retan. Pero es la Iglesia la que siente la necesidad de discernir la catequesis no solo en España, pero aquí nos limitamos a la reflexión de la Iglesia española.

3.1. Dónde situar la catequesis en la Iglesia

La catequesis de la comunidad comienza situando la catequesis en *la misión de la Iglesia*. Se advierte que la reflexión sigue de cerca las enseñanzas de *Catechesi tradendae*. La lógica es muy clara:

- Jesús anuncia que el reinado de Dios está cerca (*Mc 1,15*) y es constituido Señor: “Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis” (*Hech 2,36*).

- La Iglesia continúa esta misión de Jesús mediante la proclamación del Evangelio, el testimonio de la vida y la acción liberadora de los cristianos. Evangelizar significa para la Iglesia llevar la buena nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar la misma humanidad (CC n. 16).
- La catequesis tiene un papel esencial dentro de esta misión evangelizadora de la Iglesia (CC n. 22).
- En el proceso de evangelización, la catequesis es: un *momento* (CC n. 30), un *elemento* (CC n. 31) del proceso de evangelización que se articula pero no se confunde con otros elementos. Así, la catequesis es precedida por la acción misionera o primer anuncio que prepara los cimientos de la persona para su integración en la comunidad y hay otros elementos que emanan y sigue a la catequesis (los sacramentos, la vida de la comunidad) (CC n. 33). En resumen, la catequesis no es toda la acción evangelizadora. Ninguna Iglesia particular o comunidad cristiana local podrá decir que evangeliza porque hace catequesis, sino que, porque evangeliza, también, entre otras cosas, hace catequesis.
- La catequesis da continuidad a la acción evangelizadora primera y sin ella no habría raíces fuertes de cristianos consistentes, no habría Iglesia (CC n. 35).
- Se define la catequesis como “ese periodo intensivo y suficientemente prolongado en el que se capacita básicamente a los que han dado su adhesión al evangelio, para entender, celebrar y vivir la buena nueva del Reino. La catequesis es como el noviciado de los cristianos, el periodo de maduración de la conversión inicial, la etapa en la que los convertidos se inician en todos los aspectos de la vida de la comunidad para poder integrarse en ella de una manera adulta, como sujetos activos de la misma” (CC n. 46).

Conviene resaltar el esfuerzo de dar originalidad a la catequesis no solo desde su función noética o de instrucción, sino que adquiere una amplitud de facetas que no se dan en lo que hemos visto de la enseñanza religiosa.

Cuando se habla de “noviciado” se cita el documento conciliar *Ad gentes* (n. 14) que describe el catecumenado de esta manera: “Los que han recibido de la Iglesia la fe en Cristo, sean admitidos con ceremonias religiosas al catecumenado que no es una mera exposición de dogmas y preceptos,

sino una formación y noviciado convenientemente prolongado de la vida cristiana, en que los discípulos se unen con Cristo, su Maestro”. Es importante que se tome esta cita aquí sin hablar expresamente de catecumenado. Estamos en los primeros momentos de la reflexión de la naturaleza de la catequesis. El mismo documento *CC*, más adelante, ya menciona la dimensión catecumenal de la catequesis. Pero aquí tenemos los indicios. Asistimos a los primeros pasos de comprensión de la catequesis acudiendo al catecumenado de la Iglesia de los primeros siglos. De ahora en adelante, el catecumenado primitivo será referencia obligada para definir y entender la catequesis.

En resumen, *La catequesis de la comunidad* construye su originalidad en la más pura tradición eclesial de la mano del Concilio Vaticano II en su Decreto sobre la *Actividad misionera de la Iglesia (Ad gentes)*. Se sale de una reflexión emanada de la lógica de la iglesia de cristiandad, de la naturaleza de la escuela y se sitúa en otra órbita: lo que la Iglesia hizo y hace en su acción misionera, allí donde no hay una tradición cristiana y se tiene que implantar como novedad sin tradición cristiana previa.

3.2. Naturaleza o carácter propio de la catequesis

Situada la catequesis en el marco amplio de la misión de la Iglesia, la evangelización, como momento que sigue al primer anuncio del Mensaje, el documento *La catequesis de la comunidad* hace el esfuerzo de responder a la pregunta: *¿Qué es la catequesis? ¿Cuáles son los elementos constitutivos que la diferencian de otras acciones eclesiales?*

Lo primero que llama la atención es que el documento se ve obligado a admitir *dos tipos de catequesis*, uno restringido y otro amplio. Este aparente detalle es el mejor indicativo de una “situación de tránsito” o “etapa de reelaboración” de una teoría sobre la catequesis que tiene en cuenta *lo que se venía haciendo y la apertura al futuro*.

- “La catequesis en *sentido restringido* es la enseñanza elemental de la fe (*CC* n. 79). El término “enseñanza elemental” conecta con una tradición que nosotros hemos denominado “catequesis escolar–el catecismo en la escuela”. Más adelante se precisa que este sentido de catequesis “no basta” (*CC* n. 80).
- “La catequesis en *sentido pleno* es la iniciación cristiana integral *no solo en la doctrina, sino también en la vida y el culto de la Iglesia así como su misión en el mundo*” (*CC* n. 79). Es lo que la Iglesia primi-

tiva hace cuando no disponía de espacio en otros ámbitos de la sociedad. La comunidad cristiana era el único y verdadero espacio para engendrar nuevos hijos. La comunidad cristiana se siente fecunda en sí misma. Es la dimensión que en los setenta tiene que redescubrir la comunidad, después de haber estado mucho tiempo en otro lugar menos propio.

La catequesis de la comunidad, en sintonía con *Catechesi tradendae*, se aparta de una catequesis en la escuela, válida en una sociedad de cristiandad, y hunde la reflexión en la iniciación cristiana del catecumenado de la Iglesia de los primeros siglos.

Si antes hemos dicho que se aludía al catecumenado sin nombrarlo, al determinar lo constitutivo de la catequesis, se habla muy explícitamente de una *catequesis de inspiración catecumenal* (CC n. 83). Las tareas que constituyen la dimensión catecumenal son:

- Iniciación orgánica en el **conocimiento** del misterio de Cristo y el designio salvador de Dios. Es un *conocimiento de la fe*, por tanto, incluye nociones, valores, experiencias, acontecimientos... La vida de fe no es solo un suspiro del alma. *El conocimiento es elemento fundamental y director de todo el proceso* (Cfr. CC n. 85-87).
Es de notar cómo CC, al describir las tareas de la catequesis, “cae en la tentación” de añadir concreciones del momento histórico que entendemos como algo que nos revela las diversas sensibilidades existentes en la Iglesia. Así, por ejemplo, cuando se describe el concepto de *iniciación orgánica en el conocimiento de la fe*, se precisa que es una tarea que deja mucho que desear “entre nosotros” (= Iglesia en España) y especifica la “pobreza doctrinal de muchas catequesis con jóvenes y adultos” (CC n. 86). Se percibe una sobrecarga de lo vivencial en detrimento de lo que es un auténtico saber.
- Iniciación en *el estilo de vida nuevo*, es decir, en las actitudes específicamente cristianas, todo aquello que se desprende de las exigencias evangélicas (Cfr. CC n. 87-88). Pasar del solo saber a hacerlo vida personal, asumida, práctica y cotidiana, es decir, “un saber aplicado en la vida”. Se reconoce lo duro y lento de este proceso de construcción del “hombre nuevo” tanto que se afirma: “Esta es seguramente la principal razón de que todo proceso catequético haya de ser un periodo suficientemente prolongado de formación y noviciado de la vida cristiana” (CC n. 88).

- **Iniciación en la vida de oración y en la vida litúrgica** (Cfr. CC n. 89-90). El creyente es un *dialogante* con Dios, oración, y un celebrante de los misterios de salvación. Lo que ha hecho Dios por nosotros lleva a la persona a la oración y la celebración. La catequesis se intelectualiza si no lleva a estas dimensiones prácticas de relación con Dios y de relación del pueblo de Dios que celebra a su Señor. Como ya pasó al enunciar la dimensión del conocimiento de la fe, el documento baja a detalles en el momento de hacer el planteamiento teórico. Esto indica la preocupación de los obispos ante algunos aspectos de celebración generalizados, como “la expresividad corporal que no es adecuadamente respetuosa del clima religioso que debe caracterizar la auténtica celebración” (CC n. 90).
- **Iniciación en el compromiso apostólico y misionero de la Iglesia** (CC n. 91-92). Se trata de iniciar en un aspecto esencial de la fe cristiana: capacitar para una presencia cristiana en la sociedad (vida profesional, cultura, sindical, política...) con inspiración evangélica. También en las tareas de la comunidad (catequistas, animador litúrgico, acogida, obras de servicio...), todo lo que construye la comunidad eclesial.

Finalmente conviene destacar dos elementos de la comprensión de la catequesis:

- Su carácter de *fundamentación*: Es propio de la catequesis “sentar las bases de la fe y de la consolidación de la fe” (CC n. 97). No se le pide a la catequesis todo. Solo lo que es el fundamento de una vida cristiana que necesitará una edificación progresiva dentro de la comunidad.
- El carácter *temporal* del proceso catequético. La catequesis es un proceso que empieza y termina (Cfr. CC n. 101) por ser “iniciación” a la vida de la comunidad.

Al elaborar este marco teórico sobre la catequesis extrayendo los elementos fundantes de la catequesis a partir del catecumando bautismal de adultos no bautizados, es lógico que sean necesarias “adaptaciones” a las realidades pastorales de las comunidades cristianas, por ejemplo, destinatarios bautizados, ya sean niños y jóvenes en procesos de preparación para un sacramento, o bautizados adultos alejados, indiferentes... En cualquier etapa de la vida es posible que la persona, por las circunstancias que sean, necesite una catequesis. Por eso se habla de una catequesis de “inspiración

catecumenal” y no de un “catecumenado” (cfr. CC. n. 105). Dadas las pautas generales de lo que se entiende por catequesis se podrán hacer adaptaciones concretas.

Se advierte, además, una cierta confusión en la parte *Carácter propio de la catequesis* (CC n. 77-151) cuando se ponen en este momento apartados como: *Fundamento del carácter propio de la catequesis en la constitución “Dei Verbum”* (CC n. 106-139) o *El carácter propio del lenguaje catequético* (CC 140-151) que presentan aspectos más propios de criterios de realización del acto catequético. Pero estamos en los orígenes⁵¹. Todo ello lleva a que en la definición de catequesis se incluyan aspectos que deberían separarse y agruparse más como *criterios pedagógicos*.

V. LA FIGURA DEL CATEQUISTA

En el documento *La Iglesia y la educación en España hoy* (1969) se dedica el capítulo quinto a *Instituciones y personas ante la educación de la fe (II)*⁵². Es una reflexión general sobre el educador cristiano que tiene muy en cuenta el ámbito escolar y la educación en la fe que en ese momento realiza la Iglesia. Hay que esperar mucho tiempo para tener un documento específico sobre el profesor de religión⁵³. Es cierto que entre líneas, y utilizando referencias de varios pronunciamientos y documentos del Episcopado

⁵¹ Sería un buen trabajo de investigación comparar *La catequesis de la comunidad* con el *Directorio General para la Catequesis* (1997) y ver las coincidencias y los cambios. Digo esto teniendo en cuenta que ambos documentos tuvieron a don José Manuel Estepa como uno de los artífices. De todas formas, esta apreciación está al margen del objeto propio de este trabajo.

⁵² COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y EDUCACIÓN RELIGIOSA, *La Iglesia y la educación en España hoy*, en “Documentos colectivos del Episcopado Español sobre formación religiosa y educación”, Edice, Madrid 1981, pp. 21-114. El capítulo al que nos referimos ahora, cfr. pp. 53-65. Hay que advertir que el capítulo cuarto lleva el mismo título, es en la primera parte donde se abordan temas como *la comunidad cristiana familiar, la comunidad cristiana escolar, asociaciones y movimientos educativos, la comunidad cristiana local diocesana y universal*. Sin entrar en más estudio, los títulos indican la realidad del momento y una educación en la fe muy ligada a las instituciones tradicionales de la familia, escuela, iglesia. Aunque se añaden ya las asociaciones y movimientos educativos.

⁵³ COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *El profesor de Religión católica. Identidad y misión*, Madrid 1998. https://www.conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2018/07/1998_profesor_religion_catolica_identidad_y_mision.pdf

español⁵⁴, se puede sacar un perfil del profesor de religión, pero sin que exista un documento específico.

1. El documento *El catequista y su formación*: la realidad del momento eclesial

A solo dos años de la publicación de *La catequesis de la comunidad*, sale un documento sobre la figura del catequista y sobre su formación⁵⁵. Esta observación parece pertinente porque no ocurre lo mismo con el profesor de religión. Nos preguntarnos por qué esta rapidez. Creemos que existe un conjunto de *síntomas* que explican la premura. La misma introducción de *El catequista y su formación*, así como el contenido de su primera parte *Realidad de los catequistas en la Iglesia española, hoy* (n 1-14) nos proporcionan no pocos indicios de respuesta. Recogemos algunos a continuación:

- El maestro-catequista poseía una formación intelectual, pedagógica específica de cara al ejercicio de su misión como maestro, además de una preparación en el campo de la enseñanza religiosa. El catequista de la comunidad pasa a serlo por el simple hecho de ofrecerse “a ser catequista”, sin otra preparación previa “académica” específica que su experiencia de vida cristiana, su experiencia de lo que han hecho con él en la catequesis, lo que ve hacer, el libro que ponen en sus manos, la preparación inmediata para la sesión de catequesis, la formación “autodidacta” que él emprenda responsablemente. Más aún, no dispone de un ámbito reconocido de formación específica⁵⁶.
- Al hablar de las *sombras que oscurecen la realidad de los catequistas*, CF nos proporciona una información interesante (cfr. n. 6): demasiados catequistas jóvenes faltos de madurez humana y cristiana; ser catequista es “un tiempo muy transitorio” (lo cual implica que no se

⁵⁴ Por poner un ejemplo, CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La educación en la fe del pueblo español*. Proposición aprobada por la XX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, 22 de junio de 1974.

⁵⁵ COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *El catequista y su formación. Orientaciones pastorales*, Edice, Madrid 1985. En adelante lo citamos como CF.

⁵⁶ Con este juicio de valor no queremos negar el trabajo de las escuelas de catequistas locales, diocesanas y de rango más universitario. Hay que reconocer que no hay comparación entre este tipo de escuelas y los Centros de Formación del Profesorado.

acumula experiencia pedagógica), ser catequista es la única salida que se da a los jóvenes, se “da catequesis” pero no se es catequista, se “da la catequesis nocional de preguntas y aprendizaje” no la que propone el documento de la *Catequesis de la comunidad* con sus dimensiones o tareas propias.

- La visita del Papa a España (1983) suscita un movimiento de necesidad de servicio a la fe de nuestro pueblo⁵⁷, a la educación en la fe del pueblo de Dios. Aquí es donde hay que situar la reflexión sobre la identidad del catequista y su formación.
- Los obispos tienen la convicción de que en la acción catequizadora de la Iglesia, el catequista es el agente más importante. “El Evangelio que la Iglesia anuncia en la catequesis se hace mensaje de vida en el pueblo cristiano por medio de la mente, del corazón, de la sensibilidad, de la palabra y de la vida de fe del catequista” (CF introducción). Si este agente de la catequesis no posee una identidad y una formación específica, la acción catequizadora no logrará realizar su misión.

2. Aspectos de la identidad del catequista

La primera constatación que el lector percibe es la complementariedad de *El catequista y su formación* con el documento *La catequesis de la comunidad*. Los ejes fuertes del CF están concentrados en determinar *la identidad del catequista* y *su formación* para la misión.

La parte del documento dedicada a la *identidad del catequista* (CF n. 15-87) tiene, a su vez, dos partes bien distintas: *el servicio catequético* (CF n. 16-46) y *la vocación del catequista* (CF n. 47-87).

El análisis del texto nos hace ver que la identidad del catequista no puede ser entendida sin considerar bien dónde ejerce su actividad dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia. Lo que el catequista está llamado a hacer (una tarea dentro del proceso evangelizador de la Iglesia) marca su identidad y su espiritualidad en la Iglesia (CF n. 61). Además, hay que perfilar una identidad que no dimana para la gran mayoría de los catequistas

⁵⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La visita del Papa y el servicio a la fe de nuestro pueblo*. Programa pastoral de la conferencia Episcopal, Edice, Madrid 1983. IDEM, *El servicio a la fe de nuestro pueblo*, Edice, Madrid 1983. Dos documentos íntimamente relacionados. https://conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/visita_papa.htm

del sacramento del Orden, sino sencillamente de su vocación bautismal. Hay catequistas especiales por el sacramento del Orden recibido, como el obispo, el presbítero, el diácono. Pero, ¿cuál es la identidad del catequista seglar de una comunidad cualquiera? A esta pregunta se responde con estos núcleos identitarios.

2.1. *El servicio catequético tiene su lugar en el proceso de evangelización*

La primera preocupación que muestra *CF* es dejar claro que cada una de las acciones del proceso de evangelización, que es la misión de la Iglesia, exige un servicio por parte de miembros de la comunidad. Este servicio o ministerio se realiza según el modelo de servicio inaugurado por Jesús que “no vino a ser servido sino a servir” (*Mt 20,28*).

La argumentación del servicio de la catequesis en la Iglesia parte de lo que Pablo VI propone en *Evangelii nuntiandi*: “Es cierto que al lado de los ministerios con Orden sagrado, en virtud de los cuales algunos son elevados al rango de Pastores y se consagran de modo particular al servicio de la comunidad, la Iglesia reconoce un puesto a ministerios sin orden sagrado, pero que son aptos a asegurar un servicio especial a la Iglesia”⁵⁸.

El reconocimiento de ministerios o servicios en el seno de la Iglesia depende de echar una *mirada a la vida de la Iglesia* a lo largo del tiempo y de *prestar atención a las necesidades actuales* de la humanidad y de la Iglesia. Los obispos españoles hablan de “servicio de catequesis”, “servicio de catecumenado” y “servicio de enseñanza religiosa” (*CF* n. 26). Estos tres servicios pertenecen a la acción catequizadora de la Iglesia⁵⁹. Resulta al

⁵⁸ *Evangelii nuntiandi* n. 73. Es significativo que en *CF* los obispos sientan la necesidad de esclarecer en nota, por si no fuera suficiente lo que dice *Evangelii nuntiandi*, la distinción entre ministerios con orden sagrado y los ministerios sin orden sagrado que pueden ser asumidos por religiosos no sacerdotes y por los seglares. Dentro de estos ministerios sin orden sagrado, hay unos que son instituidos con carácter estable mediante un rito litúrgico, y hay otros ministerios no instituidos como “oficios eclesiales” (c. 226), “encargos” (c. 228), y “servicios” (c. 231) con dedicación permanente o temporal. Es posible que las matizaciones haya que entenderlas en el sentido de que, hasta el día de hoy, el catequista no es un servidor ordenado instituido. De todas formas, se sigue hablando del “ministerio del catequista”. En algunos lugares (algunas Iglesias de Latinoamérica, al curso de formación de catequistas lo denominan “Formación para el ministerio del catequista”: https://palabrayobra.org.mx/palabrayobra.org.mx/Formacion_Catequistas.html

⁵⁹ La inclusión del servicio de enseñanza religiosa en la acción catequizadora sigue mostrando la tendencia a la “catequesis escolar” que ya hemos visto. Creemos que en la realidad habría que situar este servicio más en la “acción misionera de la Iglesia”.

menos curioso en *CF* que una vez situado y denominado como “servicio de catequesis”, “servicio catecumenal” (*CF* n. 26) se hable inmediatamente del “carácter propio del *ministerio* o servicio catequético”. Me inclino a pensar que tanto la denominación de *ministerio catequético* como la de *servicio catequético* son expresiones verdaderas en el conjunto de la Iglesia, aunque la Iglesia española opte por la expresión servicio.

2.2. El servicio catequético recibe la originalidad que le da el lugar que ocupa al interior del proceso de evangelización

Es propio en el servicio catequético, y por tanto del miembro de la comunidad que lo realiza, la inspiración catecumenal de la catequesis. Con otras palabras: el catequista no tiene por qué ser un doctor. Su originalidad es más básica: poner los fundamentos sobre los que se edifique progresivamente el edificio de la fe. “La tarea propia del catequista consiste en hacer madurar la conversión inicial hasta hacer de ella una viva, explícita y operante confesión de fe⁶⁰”.

2.3. El servicio catequético es un servicio eclesial

Esta afirmación abarca muchos matices. El sujeto de la responsabilidad de la acción catequética es la comunidad cristiana. Ella es origen y meta: de la comunidad sale la pasión por la misión evangelizadora; y esta misión incorpora a la comunidad a quienes el Espíritu llama. Desde esta óptica, es impensable un catequista que no esté en comunión con la comunidad. Es esencia del catequista su sentido eclesial, su vivencia de la fe en la comunidad. “La acción catequética transmite el Evangelio tal como es creído, celebrado y vivido por la Iglesia” (*CF* n. 33). No se catequiza “por libre”, al margen de la comunión eclesial. Catequizar es un servicio público de la Iglesia, por eso los catequistas reciben la misión para catequizar. El catequista está entroncado en una tradición viva, es un eslabón de la tradición que viene de los apóstoles (*CF* n. 68-70) y que vive en comunidad (*CF* n. 72-73) para el servicio de todos los hombres (*CF* n. 75-76). No amar y valorar lo humano, no sintonizar con los gozos y alegrías de la humanidad es señal de falta de vocación.

⁶⁰ *CF* n. 33 que a su vez cita *La catequesis de la comunidad*, n. 96.

2.4. *El servicio catequético es una tarea común y diferenciada*

La catequesis es una responsabilidad común de toda la Iglesia en la que participan sacerdotes, religiosos y seglares “pero de manera diferenciada, cada uno sobre la base de su particular condición (ordenación, vida consagrada o carácter laical) ... sin la colaboración de religiosos y de los seglares o la iniciativa de los sacerdotes la catequesis se resentiría y carecería de toda su riqueza y significado” (CF n. 34)⁶¹.

2.5. *El catequista es un vocacionado*

La lógica de la identidad del catequista elegida por CF comienza por describir el servicio que este tiene que realizar y termina por la vocación. Este orden lógico, que muy bien pudiera ser invertido, muestra la prioridad dada a la tarea para la que se es llamado.

Ser catequista es una vocación que Dios hace a determinados cristianos por su condición de bautizados. No es un simple gusto o “lo que apeetece” hoy, y mañana no. Hablar de vocación es hablar de respuesta, de realizar una tarea que va más allá de todo lo que es ensayo o un tiempo para probar. La dimensión vocacional sitúa al catequista en la órbita de la gracia, de la iniciativa de Dios que sobrepasa totalmente la sola “planificación” personal (CF n. 48-51).

La vocación del catequista tiene un modelo en lo que Jesús hizo en su tarea de enseñar con autoridad (CF n. 53-54) y en su asumir el paso por el misterio pascual (CF n. 53-56). Así mismo, la vocación del catequista pide una apertura al Espíritu Santo como principal agente de la evangelización. El Espíritu es el primer maestro interior tanto del catequista como de los catequizandos: “Él es quien explica a los fieles el sentido profundo de las enseñanzas de Jesús y su misterio” (EN n. 75).

⁶¹ Pasa el documento CF a señalar algunos aspectos de los catequistas según sean seglares (n. 35-37), religiosos (n. 38-39), sacerdotes (n. 40-42), obispo (n. 43-46). Esta panorámica de descripción de los agentes catequistas es importante, orienta y sitúa el funcionamiento ordinario práctico de la catequesis en colaboración y en comunión. Adelantemos ya que *El catequista y su formación* en los aspectos concretos de la formación mira más a los catequistas seglares. Por lo general, religiosos y sacerdotes poseen una formación institucional teológica y bíblica. No siempre esta formación es garantía de una formación específica catequética (así muchos sacerdotes no cursan en su currículo la disciplina de la Catequética aunque después sean maestros y educadores de la fe en las comunidades). El verdadero problema de la formación de catequistas son los catequistas seglares.

Por ser vocacionado, el catequista, en aquello que tiene que hacer, encuentra una fuente de espiritualidad, es decir, una configuración de su vida cristiana y su vivencia de la fe, de la esperanza, de la caridad, de la escucha y de la contemplación de la Palabra de Dios (*CF* n. 61-66).

6. LA FORMACIÓN DEL CATEQUISTA

La lógica de los obispos en este documento es coherente. No basta delinear un perfil de la identidad del catequista, son necesarias orientaciones para una formación de catequistas que se encaminen a alcanzar la madurez y la capacitación específicas para catequizar.

Se proponen como principios inspiradores de la formación de catequistas:

6.1. Dimensión eclesiológica

- La acción del catequista se realiza en la comunidad cristiana que forma parte de la Iglesia particular, en comunión con la Iglesia Universal. Se cultiva así la inserción y carácter diocesano concreto de los catequistas (*CF* n. 90).
- El catequista realiza su tarea evangelizadora específica junto a otros agentes de las diversas acciones pastorales. Hay aquí una intuición importante de la formación de agentes de evangelización dentro de la Iglesia particular con un tronco común igual para todos y con el cultivo de la diversidad que viene de la tarea a realizar. El centro es la importancia de la Iglesia particular responsable de coordinar y de velar por la formación de los agentes de evangelización (*CF* n. 91). Hay que notar aquí que este planteamiento se dirige sobre todo a catequistas más estables, como a agentes de evangelización con estabilidad en su función. De todas maneras, el mismo texto admite que la ventaja de esta formación con otros agentes “no es tan evidente en nuestras Iglesias” y que con los catequistas voluntarios –que son los más– quizás, por muchas razones, entre otras prácticas: distancia, desplazamientos, temporalidad, posibilidades reales, a lo mejor “resultaría más aconsejable que se hiciera por separado”. Es decir, a la vez se apunta a un ideal y se es consciente de las dificultades o hasta de su imposibilidad.

- La formación tiene que ser realista, según las necesidades de la Iglesia particular. Se critica la formación de catequistas realizada “a partir de unos programas prefijados y destinado a un tipo de comunidad cristiana y un tipo de catequesis que no se corresponde con las condiciones reales que existen y pueden existir en las diócesis a que deben servir” (CF n. 92).
- La dimensión eclesiológica pide, también, no perder de vista la *pastoral de catequistas* que es más amplia que la formación de catequistas. La *pastoral de catequistas* conlleva aspectos como suscitar vocaciones, acompañamiento personal, etc. (CF n. 95).

6.2. Dimensiones que debe cultivar la formación de catequistas

Uno está tentado de pedir más claridad al documento *CF* en las dimensiones o facetas o áreas concretas de la formación de catequistas. Se dicen muchas cosas, pero un poco dispersas. De la lectura de propuestas creo que se pueden sintetizar estos núcleos.

- *El hombre y el mundo de hoy*⁶². Apertura a los problemas y deseos de la persona y a la realidad del mundo en que vivimos. Ser capaces de situarse de manera positiva para saber percibir los signos de los tiempos, que son signos de Dios. En definitiva, es la invitación de *Gaudium et spes* n. 1: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo”. Aquí hay un gran apoyo en las ciencias del hombre.
- *La persona misma del catequista: dimensión humana y cristiana*. Si ser catequista es una vocación dentro de *la comunidad cristiana en la Iglesia particular* hay que cultivar el ser del catequista: sus motivaciones, su respuesta a la llamada del Señor, su vida de creyente, su experiencia cristiana que tiene concreciones en la oración, la celebración, la vida cristiana de cada día⁶³. Dificilmente acompañará la maduración en la fe de otros quien no tiene una vivencia de maduración personal en la fe, sin disociar fe y vida, sino una fe hecha vida en el cada día.
- *Capacidad para dar razón de la fe*. Es decir, todo aquello que da razón de la propia fe y se convierte en cimiento sólido del edificio de la fe

⁶² Cfr. *CF* n. 75-77. 115-117.

⁶³ Cfr. *CF* n. 78.85-86.100.

estructurada para la persona y para aquellos a los que se catequiza. Lo que el catequista anuncia no es algo exterior a él o que no le concierne⁶⁴. Si anuncia es porque está concernido por la fe que proclama. Aquí hay aspectos como: el concepto de catequesis, de Iglesia particular, de teología y biblia, de psicología de las personas y sus procesos de acogida y maduración...

- *Capacitación para el saber hacer*⁶⁵. El catequista tiene un momento en el que se enfrenta a unas personas, ya sea en grupo o de manera individual y tiene que “saber hacer”. Además de las aportaciones de las ciencias pedagógicas y psicológicas, tendrá que tener muy en cuenta, la “pedagogía divina” (=el lento revelarse de Dios en la historia que culmina en Jesús, el Mesías) y la “pedagogía de la Iglesia” (que a lo largo de los tiempos ha ido “evangelizando desde las más diversas realidades”, aprendiendo y manteniendo siempre los ojos puestos en su Maestro, y el oído atento a su Espíritu el encargado de enseñarnos la hondura de las palabras y gestos del Señor.

En estas dimensiones hay, creo, tres preocupaciones que lo resumen todo. El catequista es una persona situada en un mundo, con unos hombres concretos e históricos que necesita cultivar su ser, su saber y su saber hacer. Estas son las líneas de fuerza que están detrás de la formación de los catequistas.

CONCLUSIÓN

El “momento fuerte” de la historia de la catequesis postconciliar en España está concentrado en unos pocos años densos de vida eclesial⁶⁶, la

⁶⁴ Cfr. CF n. 83.8796-98.108-114

⁶⁵ Cfr. CF n. 115-120.

⁶⁶ La etapa más creativa postconciliar en lo tocante a la catequesis, está sin duda entre los años 1969-1990. Además de los documentos ya mencionados, no podemos dejar de citar, si bien no lo tratamos, la aparición del catecismo de Preadolescentes *Con vosotros está*, Edice, Madrid 1976. Su importancia no está tanto en cómo fue acogido por la comunidad cristiana (que no estaba preparada para un cambio tan repentino del catecismo escolar al nuevo modelo de catecismo), sino en lo que supuso su elaboración como mentalización catequética del episcopado español (1972-1976) y en el volumen de trabajo catequético elaborado: 4 vol. del catecismo; 3 vol. del *Manual del educador*; 2 vol. *Manual del educador*. Guía doctrinal: 3

que el Vaticano II impulsó, y la que la sociedad española y, con ella, la Iglesia de España, tuvieron que afrontar. Fueron años convulsos en la sociedad española: la tarea (¡y prisa!) por salir de un régimen político sin libertades y abrirse a una democracia anhelada y esperada. Estos dos elementos: el postconcilio eclesial y el sociopolítico son los que explican los cambios y la forma vertiginosa de realizarnos: salir de una “catequesis escolar” a una diversificación entre enseñanza religiosa y catequesis.

Con admiración y humildad hay que reconocer lo que se hizo y lo bien que se hizo. Esto no quiere decir que la Iglesia española asumiera en las bases de las comunidades cristianas los cambios que se producían. Pero hubo un planteamiento teórico de calado que solo con el tiempo podrá ser apreciado y justamente valorado.

Esta aportación, en el homenaje al querido amigo Luis Resines, solo ha querido presentar el hilo lógico de los cambios centrado exclusivamente en *los documentos intrínsecos* de la Iglesia. Una explicación más exhaustiva queda pendiente prestando atención al diálogo que se entabló, sobre todo a nivel de declaraciones y comunicados entre la Iglesia española y la sociedad española.

Las intuiciones y definiciones de escuela, enseñanza religiosa, catequesis que entonces maduraron siguen siendo vigentes hoy. Hay que reconocer que ya se apuntan nuevas realidades en el horizonte para responder a una sociedad nueva, a un cambio de época, donde la Iglesia perderá poder de referencia y de significatividad. Sin embargo, el Evangelio que ella tiene que anunciar se lo tendrá que aplicar primero a sí misma y, rejuvenecida, lo ofrecerá a quienes sean tocados por el Espíritu. Esta historia vivida permanecerá como ejemplar paradigma de cambio.

vol. *La Biblia de la Iniciación cristiana*. Sin contar las adaptaciones hechas para la escuela. En el futuro bien merecería ser estudiado con detenimiento.

La nueva llamada a la santidad del Papa Francisco

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ

Resumen: Con el Vaticano II, el Papa recuerda que la santidad es para todos: los grandes santos, las clases medias de salvación y el genio femenino de la santidad, frente al gnosticismo y pelagianismo o el falso intelectualismo y voluntarismo. El camino son las Bienaventuranzas, retrato de Cristo, identidad del cristiano y gran protocolo del juicio final (Mt 25,35-46). La santidad hoy es: Confianza y paciencia, alegría del Espíritu, audacia y fervor, oración, combate cristiano, comunidad, discernimiento: escucha de Dios, de los demás y de la realidad. La lógica del don y la cruz, y “darlo todo” con María que “vivió como nadie las Bienaventuranzas”.

Palabras clave: Santidad, gnosticismo, pelagianismo, Bienaventuranzas, paciencia, audacia, combate cristiano, comunidad, discernimiento, lógica del don, María.

Abstract: Together with Vatican II, the Pope recalls that holiness is for everyone: the great saints, the middle classes of salvation and the feminine genius of holiness, against the Gnosticism and Pelagianism or false intellectualism and voluntarism. The way is the Beatitudes, portrait of Christ, identity of the Christian and great protocol of the final judgment (Mt 25:35-46). Holiness today is: Trust and patience, joy of the Spirit, boldness and fervor, prayer, Christian combat, community, discernment: listening to God, to others and to the reality. The logic of the gift and the cross, and “give it all” to Mary who “lived the Beatitudes as nobody else”.

Keywords: Holiness, Gnosticism, Pelagianism, Beatitudes, patience, audacity, Christian combat, community, discernment, logic of the gift, Mary.

I. La llamada a la santidad hoy

El Papa san Juan Pablo II dejó escrito en *La Vida Consagrada* (VC) que todos los cristianos “*deben sentir una profunda exigencia de conversión y santidad*”. Pero que “esta exigencia se refiere en primer lugar a la vida consagrada”. Y, que: “La Iglesia ha visto siempre en la profesión de los consejos evangélicos un camino privilegiado hacia la santidad” (VC 35), pues la Vida Religiosa tiene la misión de *mantener entre los bautizados la conciencia de los valores fundamentales del Evangelio* dando “un testimonio magnífico y extraordinario de que sin el espíritu de las Bienaventuranzas no se puede transformar este mundo y ofrecerlo a Dios” (LG 31): VC 33. Por su parte, las personas religiosas reciben el testimonio de los otros cristianos y la riqueza de sus carismas y su “adhesión al misterio de Cristo y de la Iglesia en sus múltiples dimensiones”: VC 33. Porque, si el religioso es “el hombre de las Bienaventuranzas”, según T. Merton y otros autores, las Bienaventuranzas: “Son como el carnet de identidad del cristiano” para el Papa Francisco: GE 63.

En efecto, en su exhortación apostólica *Gaudete et exultate* (GE), el Papa hace una nueva llamada a la santidad, pues, el Señor “nos quiere santos y no espera que nos conformemos con una vida mediocre, aguada, licuada”: GE 1. El Papa no intenta dar aquí “un tratado sobre la santidad” sino hacer resonar hoy “la llamada a la santidad” y encarnarla hoy “con sus riesgos, desafíos y oportunidades”, pues: *el Señor nos eligió ‘para que fuésemos santos e irreprochables ante él por el amor’* (Ef 1,4.).

La carta a los Hebreos nos recuerda que *una nube ingente de testigos* nos rodea y alienta en este camino (Heb12,1), de la comunión de los santos, comenzando por los de la propia casa y personas cercanas (2Tim1,5): GE 3-4. Porque, además de los santos que están en los altares, tenemos los familiares y las personas que perseveran en el amor a Dios y del prójimo, los santos “de la puerta de al lado”, que forman “la clase media de la santidad”, como dice el novelista católico Joseph Malègue¹.

En fin, como dice la filósofa E. Stein, en la Iglesia Sta. Teresa Benedicta de la Cruz: “En la noche más oscura surgen los más grandes profe-

¹ Sobre este autor escribió, nuestro antiguo compañero y amigo, el periodista Agustín Remesal: *Joseph Malègue: el hombre hacia Dios*, en la revista *Casiciaco*, de nuestro Profesorio, en 1968, pp. 88-93, donde analiza la novela *Augustine* y la conversión hoy, que había sido tratada por, el futuro Prefecto de la Congregación de la Fe, Ch. Moeller, en su famosa obra: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Madrid 1961, t. IIº.

tas y santos”, pero a quién agradecer “los acontecimientos decisivos de nuestra vida personal, es algo que solo sabremos el día en el que todo lo oculto será revelado”, pues: “La santidad es el rostro más bello de la Iglesia” y las religiones, por su testimonio de Dios y compromiso con el prójimo: GE 9.

Pero, sobre todo, lo que el Papa nos quiere recordar es “la llamada a la santidad que el Señor hace a cada uno de nosotros” en el: *Sed santos, porque yo soy santo* (Lev 11,45; 1Pe 1,16). El concilio Vaticano II nos recordó que esta llamada es para: “Todos los fieles, cristianos, de cualquier condición y estado” (LG 11): GE 10. Pero cada uno ha de seguir “su propio camino” como nos recuerda san Juan de la Cruz en su *Cántico Espiritual* (GE 11) y san Agustín en sus *Confesiones: alius sic alius sic ibat*. En este sentido, el Papa quiere destacar el “genio femenino” de la santidad que vemos en Sta. Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena, Teresa de Ávila o Teresa de Lisieux. Pero también a las santas desconocidas que han sostenido con su testimonio a sus familias y comunidades: GE 12.

Porque, la santidad no está lejos de la vida ordinaria sino que se realiza tanto, en la vida consagrada y en los ministerios eclesiales, como en la familia, el trabajo y las relaciones humanas “luchando por el bien común” y no por “intereses personales”: GE 14. En la Iglesia de los santos y los pecadores, Dios nos hace un poco mejores pues nunca faltará ni el amor del Espíritu Santo ni los sacramentos ni “el testimonio de los santos, y una múltiple belleza que procede del amor del Señor”: GE 15. Éste crece con pequeños gestos como: no hablar “mal de nadie”, escuchar “con paciencia y afecto”, no rehuir al pobre, confiar en Dios y nuestra Madre en el dolor, y vivir la vida “de manera extraordinaria”. Así, al “amar como Cristo nos amó, Él comparte su propia vida resucitada con nosotros”: GE 16-18.

Cada cristiano tiene su “camino de santidad, porque *ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación* (1Ts 4,3)”. Y, cada creyente tiene su propia misión, que imita alguno de los aspectos de la vida de Cristo: orante, maestro, médico, pobre, casto y obediente, de modo que “podamos vivirlo en Él y Él lo viva en nosotros”. Así, Cristo se forma y crece en nosotros, como hizo en los santos, “con la fuerza del Espíritu”: GE 19-22. Por eso, cada uno debe ver su misión, bajo la acción del Espíritu para continuar la misión de Cristo, “siempre abierto a su acción sobrenatural que purifica e ilumina”. Así, se construye el “reino de amor, justicia y paz para todos”.

Por lo demás, no hay que contraponer oración y servicio sino que debemos “vivir la contemplación en medio de la acción” y santificarnos en el

trabajo “generoso de la propia misión” (GE 26), sin “relegar la entrega pastoral o el compromiso en el mundo a un lugar secundario, como si fueran ‘distracciones’ en el camino de la santificación y de la paz interior”, pues la vida “es misión” (Zubiri). Pero ésta debe identificarnos con Cristo, no para “aparecer y dominar”. Por eso, el Papa concluyó *Evangelii Gaudium* con la *espiritualidad de la misión*, *Laudato si’* con una *espiritualidad ecológica* y *Amoris Laetitia* con la *espiritualidad familiar*. Y pide no agobiarnos por las urgencias de las obras, y dejar espacios “donde resuene la voz de Dios”, en soledad viva, “sin absolutizar el tiempo libre”, para alimentar “las grandes motivaciones que nos impulsan a vivir a fondo las propias tareas”: GE 27-8.

El espíritu de santidad debe impregnar la soledad y el trabajo, “la intimidad” y “la tarea evangelizadora”, “bajo la mirada del Señor”. Pues la santidad no nos quita “fuerzas, vida o alegría” sino que nos pone en las manos de Dios, “Señor de todo ser humano”, y su infinita sabiduría. La santidad hace nuestra vida más fecunda para el mundo, como luz y sal de la tierra, y nos hace más humanos, felices y libres bajo la gracia, pues, “como decía León Bloy, en la vida la única tristeza es: “no ser santos”: GE 31-34.

II.- Dos enemigos de la santidad: gnosticismo y pelagianismo

El gnosticismo y el pelagianismo son dos herejías que surgieron en “los primeros siglos cristianos”, pero que son de “alarmante actualidad”, pues muchos están seducidos por el “inmanentismo antropocéntrico disfrazado de verdad católica” que da lugar a “un elitismo narcisista y autoritario” que prescinde de Cristo. El *gnosticismo* se encierra “en el subjetivismo” y “la inmanencia de la propia razón o de sus sentimientos”, no acepta la encarnación de Dios y “prefieren un Dios sin Cristo, un Cristo sin Iglesia, una Iglesia sin pueblo”: GE 35-37. Reduce “la enseñanza de Jesús a una lógica fría y dura que busca dominarlo todo”, “el misterio de Dios y de su gracia” y “la vida de los demás”, sin aceptar su salvación: GE 39-40; 42.

De hecho, nadie tiene la verdad en exclusiva, y las diversas interpretaciones cristianas “ayudan a explicitar mejor el riquísimo tesoro de la Palabra”. Hemos de respetar el misterio de la Trinidad en comunión y la Encarnación de Dios para comprender mejor la vivencia cristiana “de nuestro pueblo, sus angustias, sus peleas, sus sueños, sus luchas y preocupaciones” que enriquecen nuestra fe, pues: “Sus preguntas nos ayudan a preguntarnos, sus cuestionamientos nos cuestionan”: GE 43-44. Ningún creyente puede creerse superior a los demás, ni querer ser un gurú que sabe

explicarlo todo, sino que debe mirar a todos con amor pues: “teología y santidad son un binomio inseparable”. La vivencia cristiana no es “un conjunto de elucubraciones”, que nos aleja del Evangelio, de la “oración y devoción”, dice san Francisco a san Antonio de Padua. E invita san Buenaventura a compartir la sabiduría, con misericordia, con los creyentes, pues: “hay una actividad que al unirse a la contemplación no la impide sino que la facilita, como las obras de misericordia y piedad”: GE 46.

En cuanto al *pelagianismo*, exalta la voluntad humana como el gnosticismo el entendimiento. Se olvida así que: *no todo depende del querer o del correr, sino de la misericordia de Dios* (Rm 9,16) y que *él nos amó primero* (1Jn 4,19). Estos pelagianos y semipelagianos, aunque hablan de la gracia, “en el fondo sólo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores” con su propio “estilo católico”. Por eso, no invitan con san Agustín a “hacer lo que puedas y a pedir lo que no puedas” ni quieren decirle al Señor: “*Dame lo que me pides y pídemelo lo que quieras*” (*Confess.* X, 29,40): GE 48-49. De este modo, al no reconocer los propios límites no se facilita la obra de la gracia ni “un camino sincero y real de crecimiento”: GE 50. Ni se captan “los pasos reales y posibles que el Señor nos pide en cada momento”, de “forma progresiva”, conforme a nuestra propia historia, de manera que Él mismo *nos moldee como un alfarero* (Is 29,16), con su luz y amor, para *habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida y gozar de la dulzura del Señor* (Sal 27,4).

Los Padres de la Iglesia como s. Agustín, s. Basilio o el Crisóstomo insisten en que no por las obras sino que el hombre *es justificado únicamente mediante la fe en Cristo*: GE 52. El II Sínodo de Orange insiste en que aún el querer ser buenos y santos es obra del “Espíritu Santo”. Lo mismo dice Trento y el catecismo de la Iglesia, pues: “Su amistad nos supera infinitamente, no puede ser comprada por nosotros con nuestras obras y solo puede ser un regalo de su iniciativa de amor”: GE 53-54. Así, los santos consideran sus obras “vacías” y “manchadas” dice Teresa de Lisieux.

Hoy, necesitamos reconocer todo en nuestra vida como don de Dios y de la libertad de la gracia, porque vivimos “en un mundo que cree tener algo por sí mismo, fruto de la propia originalidad o de su libertad”. Pero, sin la gracia de Dios y su caridad no somos ni podemos hacer ni crecer en nada. Hoy, los pelagianos insisten en las propias fuerzas y “la adoración de la voluntad humana y de la propia capacidad, que se traduce en una auto-complacencia egocéntrica y elitista privada del verdadero amor”: GE 55-57. Sus muestras son: no guiarse por el Espíritu, ni buscar la oveja perdida ni

las “inmensas multitudes sedientas de Cristo” sino: “la obsesión por la ley, la fascinación por mostrar conquistas sociales y políticas, la ostentación en el cuidado de la liturgia, de la doctrina y el prestigio de la Iglesia, la vanagloria ligada a la gestión de asuntos prácticos, el embeleso por la autoayuda y la realización autorreferencial”: GE 57.

Así, “la vida de la Iglesia se convierte en una pieza de museo o en una posesión de pocos. Esto ocurre cuando algunos grupos cristianos dan excesiva importancia al cumplimiento de determinadas normas propias, costumbres o estilos”. Estos someten la vida de la gracia a estructuras humanas que comienzan con “una intensa vida en el Espíritu, pero luego terminan fosilizados... o corruptos”: GE 58. Sin darse cuenta esclavizan el Evangelio, dejando pocos resquicios a la gracia. Pero, según santo Tomás, se precisa moderación “para no hacer pesada la vida a los fieles” que “convertiría nuestra religión en una esclavitud”: GE 59.

Para evitarlo, hay una jerarquía de virtudes, comenzando por las teologales como la caridad. Porque: *El que ama ha cumplido el resto de la ley... por eso la plenitud de la ley es el amor* (Rm 13,8-10)”. Así, muestra el rostro del Padre y del hermano, especialmente con los más indefensos y necesitados. Estos son nuestros valores: “El Señor y el prójimo. Estas dos riquezas no desaparecen”. Así, nos alejamos del gnosticismo y el pelagianismo que bloquean el camino de “la santidad”: GE 60-62.

III. A la luz del Maestro: El camino de santidad son las Bienaventuranzas

Estas: “Son como el carnet de identidad del cristiano”, pues ellas dibujan “el rostro del Maestro, que estamos llamados a transparentar en nuestra vida cotidiana”: GE 63. La palabra *feliz* o *bienaventurado*, que las encabeza, es sinónimo de *santo*, pues “la persona que es fiel a Dios y vive su Palabra, alcanza, en la entrega de sí, la verdadera dicha”. Estas Bienaventuranzas contradicen el estilo mundano de vida y “solo podemos vivirlas” con el amor del Espíritu Santo, que nos libera de la debilidad, el egoísmo, la comodidad, el orgullo”: GE 64-65. Así, dice san Mateo 5,3-12:

– *Felices los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.* Aquí, se nos recuerda dónde ponemos nuestra seguridad y el tesoro de nuestra vida. En el corazón del pobre “puede entrar el Señor con su constante novedad”: GE 67-68. San Ignacio nos invita a la “santa indiferencia” para ser libres en el Señor. San Lucas invita a una vida austera y desprendida en favor de los más necesitados, para “configurarnos con Jesús, que

siendo rico se hizo pobre por nosotros (2 Cor 8,9)". Y: "Ser pobre en el corazón, esto es santidad", al tener a Dios por tesoro: GE 69-70.

– *Felices los mansos porque ellos heredarán la tierra*. En este mundo donde se denigra tanto y "se riñe por doquier", con gran orgullo y vanidad, "Jesús propone otro estilo: la mansedumbre": GE 71. Él es el rey que viene *en una borrica* (Mt 21,5; Zac 9,9). Jesús dice: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis vuestro descanso* (Mt 11,29). Así, no estaremos tensos, cansados, agobiados, y podremos echar "una mano" a otros, pues la caridad perfecta es "soportar los defectos de los demás" y "no escandalizarse de sus debilidades", dice Teresa de Lisieux: GE 72. La mansedumbre es un don del Espíritu como dice san Pablo, y hay que corregir con "mansedumbre" pues *tú puedes ser tentado* (Gal 6,1), y debemos tratar a todos con amor. El manso puede *parecer* "tonto", pero es un pobre de Yahvé que confía todo a su Señor, y un día ellos *poseerán la tierra*, es decir, verán cumplidas en sus vidas las promesas de Dios. Y "Reaccionar con humilde mansedumbre, esto es santidad": GE 73-74.

– *Felices los que lloran, porque ellos serán consolados*. El mundo propone gozar de la buena vida, ocultar situaciones dolorosas y mirar a otra parte ante la enfermedad y el sufrimiento. Pero la persona auténtica mira de frente al "dolor y llora en su corazón" y "es capaz de tocar las profundidades de la vida y ser auténticamente feliz", porque "es consolada, pero con el consuelo de Jesús y no con el del mundo". Y alivia las angustias y heridas del prójimo porque vive con san Pablo: *Llorad con los que lloran* (Rm 12,15). Y "Saber llorar con los demás, esto es santidad": GE 75-76.

– *Felices los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos quedarán saciados*. Dice el Papa que es fácil contagiarse de intereses mezquinos, "subirse al carro del vencedor" y a "las pandillas de la corrupción", u observar que unos pocos "se turnan para repartirse la tarta de la vida". Pero, el hambre y sed son "necesidades primarias" y urgentes, y hay muchos que, con la misma ansiedad y "anhelo tan fuerte", buscan el reino de Dios y su justicia. A estos "Jesús les dice que *serán saciados*": GE 77.

"Tal justicia empieza por hacerse realidad en la vida de cada uno siendo justo en las propias decisiones, y luego se expresa buscando la justicia para los pobres y débiles". Sí, 'justicia' es fidelidad a Dios. "Pero si le damos un sentido muy general olvidamos que se manifiesta sobre todo en la justicia con los desamparados: *Buscad la justicia, socorred al oprimido, proteged el derecho del huérfano, defended a la viuda* (Is 1, 17)". Y "Buscar la justicia con hambre y sed, esto es santidad": GE 79.

– *Felices los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.* La misericordia lleva a ayudar y a perdonar, y hacer por la gente lo que nos gustaría que hicieran por nosotros (Mt 7,12). Es la regla de oro, aplicable en todos los casos, especialmente ante el “juicio moral menos seguro”: GE 80. Dar y perdonar es acercarnos al *sed perfectos* de Dios y su misericordia dadivosa: *dad y se os dará*, y se nos medirá *con la medida que midiereis* (Mt 5,48; Lc 6,36-38): GE 81. Todos recibimos “compasión divina” y debemos “compasión” a los compañeros (Mt 18,33). Y “Mirar y actuar con misericordia, esto es santidad”: GE 82.

– *Felices los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.* El corazón es lo más profundo del hombre. El corazón limpio es sencillo, auténtico, y un don de Dios que *quiere darnos un corazón nuevo* (Ez 36,26): GE 83. “Lo que más hay que cuidar es el corazón” (Prov 4,23), pues el Hijo sabe *lo que hay dentro de cada hombre* (Jn 2,25): GE 84. Y si, entrego todo, pero *no tengo amor, no soy nada* (1Cor13,3). Del corazón nace lo bueno y lo malo: “En las intenciones del corazón se originan los deseos y las decisiones más profundas que realmente nos mueven”: GE 85. Si se ama a Dios y al prójimo, “entonces ese corazón es puro y puede ver a Dios”. Y “Mantener el corazón limpio de todo lo que mancha el amor, esto es santidad”: GE 86.

– *Felices los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios.* Es fácil ser agentes de enfrentamientos y malentendidos, hoy en aumento, de habladurías destructivas que “no construyen la paz. Esa gente es más bien enemiga de la paz y de ningún modo bienaventurada”: GE 87. “Los pacíficos son fuente de paz, construyen paz y amistad social”. Los que hacen paz *serán llamados hijos de Dios*. Así que: *procuremos lo que favorece la paz* (Rm 14,19) “porque la unidad es superior al conflicto”: GE 88. Hay que buscar la paz para todos; no vale hacer “una minoría feliz” ni “disimular los conflictos” sino iniciar “un nuevo proceso”. Necesitamos artesanos de la paz pues construirla “es un arte que requiere serenidad, creatividad, sensibilidad y destreza”. Y “Sembrar la paz a nuestro alrededor, esto es santidad”: GE 89.

– *Felices los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.* El Señor nos dice que “este camino va a contracorriente”: hay que ver cuánta gente “ha sido perseguida sencillamente por haber luchado por las justicia, por haber vivido su compromiso con Dios y con los demás”: GE 90. Pero, no podemos quedarnos en un vida mediocre y cómoda, porque: *quien quiera salvar su vida la perderá* (Mt 16,25). Ni espe-

rar, tiempos mejores, para luchar, pues los intereses mundanos dificultan la solidaridad, el desarrollo humano y social. Las Bienaventuranzas son “algo mal visto, sospechado, ridiculizado”, pero esta es una cruz que debemos “soportar por el Evangelio, con simpatía del pueblo o con persecución de las autoridades y de los que ridiculizan nuestra fe”. Pues: “Aceptar cada día el camino del Evangelio aunque nos traiga problemas, esto es santidad”: GE 91-94.

Las *Bienaventuranzas* son *el gran protocolo* del juicio final. Esta es “la santidad que agrada a los ojos de Dios”, por la que seremos juzgados: “*Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me hospedasteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y vinisteis a verme*” (Mt 25,35-36): GE 95. Así que la santidad consiste en reconocer a Cristo en “los pobres y sufrientes”, y “revela el mismo corazón de Cristo, sus sentimientos y opciones más profundas, con las cuales todo santo intenta configurarse”. El Señor nos pide aceptar, sin elucubraciones, este Cristo “porque la misericordia es ‘el corazón del Evangelio’”: GE 96-97. Se puede ver al pobre como “un delincuente ocioso, un estorbo en mi camino”, pero, en cristiano, es “un ser humano” con su dignidad” y “un hermano redimido por Jesucristo”: GE 98. Con todo, no basta con aliviar algunos sufrimientos, pues para los Obispos de Canadá: “el objetivo debía ser la restauración de sistemas sociales y económicos justos para que ya no pudiera haber exclusión”: GE 99.

Estas exigencias del Evangelio están íntimamente unidas al trato “personal con el Señor” como mostraron san Francisco de Asís, san Vicente de Paúl y muchos santos, pues el cristianismo no es “una especie de ONG”. También es erróneo tachar el “compromiso social” de “superficial, mundano, secularista, inmanentista, comunista, populista”: GE 100-101. Pues, toda vida es sagrada, también “la vida de los pobres”. Pero, no hay “ideal santidad que ignore la injusticia de este mundo” donde unos tienen de todo y la vida de otros “pasa y se acaba miserablemente”.

Esto ocurre también con los emigrantes, por eso, ya san Benito pidió acoger al huésped “como a Cristo”, aunque esto pudiera ‘complicar’ la vida de los monjes. Lo mismo nos dice el A. Testamento sobre los emigrantes y extranjeros (Ex 22,20; Lev 19,33-34). Así, se hará la luz en nuestra vida, *al partir el pan con el hambriento y no desentenderte de los tuyos* (Is 58,7-8): GE 102-103. Pues, la oración y el culto son preciosos, si alimentan la “entrega cotidiana de amor” y “generosidad”, y si “dejamos que el don de Dios que recibimos en él se manifieste en la entrega a los hermanos”. Esa ora-

ción debe llenarnos de misericordia, pues: “Ella ‘es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia’”, “la plenitud de la justicia” y la “llave del cielo”. Para santo Tomás, las obras, “que mejor manifiestan nuestro amor a Dios” y más glorifican al Dios Santo son las de misericordia: GE 104-106.

Santa Teresa de Calcuta piensa que Dios, a pesar de nuestros pecados, nos quiere “para ser su amor y su compasión en el mundo”: GE 107. El consumismo hedonista nos centra con exceso en nosotros mismos, en nuestro tiempo libre y las cosas, para “tenerlo todo y probarlo todo”, y un saberlo todo que “nos aleja de la carne sufriente de los hermanos”. Pero, el Evangelio nos llama a “una vida diferente, más sana y más feliz”. El ejemplo de los santos, las Bienaventuranzas y el protocolo del juicio final nos animan a vivir el Evangelio en la vida cotidiana. Por eso, debemos meditar “estos grandes textos bíblicos, recordarlos, orar con ellos, intentar hacerlos carne. Nos harán bien, nos harán genuinamente felices”: GE 108-109.

IV. Algunas notas de la santidad en el mundo actual

4.1. Confianza, paciencia y mansedumbre

No va insistir aquí el Papa, en la oración y los sacramentos, sino en “cinco grandes manifestaciones del amor a Dios y al prójimo” especialmente importantes en “la cultura de hoy”, dada su “ansiedad nerviosa y violenta”, su negatividad triste, su “acedia cómoda, consumista y egoísta”, “el individualismo, y tantas formas de falsa espiritualidad, sin encuentro con Dios, que reinan en el mercado religioso hoy”. La primera nota es “estar centrado, firme en Dios que ama y sostiene”. Sólo así, es posible “soportar las contrariedades, los vaivenes de la vida” con paz, “solidez interior” y santidad. Pues: *Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros?* (Rm 8,31). “Quien se apoya en Dios (*pistis*), puede ser fiel a los hermanos (*pistós*)” (GE 112), leal con ellos y vencer *el mal con el bien* (Rm 12,21), y desterrar *la amargura, la ira, los enfados e insultos y toda maldad* (Ef 4,31): GE 113.

Para esto hay que luchar con “nuestras propias inclinaciones agresivas y egocéntricas”, y, si ya no podemos más, recurrir a la oración y la acción de gracias: *Y la paz de Dios, que supera todo juicio, custodiará vuestros corazones* (Flp 4,6-7): GE 114. También hay que superar la violencia verbal de internet y no “naturalizar la difamación y la calumnia” ni descargar “los deseos de venganza” o la lengua con “violencia verbal” y una maldad que “en-

cendida por el mismo infierno, hace arder todo el ciclo de la vida”, al ser “duro con los demás”. Ya dice san Juan de la Cruz: hay que gozarse “del bien de los otros como de ti mismo, y queriendo que los pongan a ellos delante de ti en todas las cosas, y esto con verdadero corazón”, sobre todo “con los que menos te caen en gracia. Y, sabe que, si no ejercitas esto, no llegarás a la verdadera caridad ni aprovecharás en ella”: GE 115-117.

Porque, la humildad solamente arraiga “a través de las humillaciones. Sin ellas no hay humildad ni santidad”. Eso hizo Cristo “dejándonos un ejemplo para que sigáis sus huellas” (1Pe 2,21). Y, esa misma humildad muestra Dios Padre al soportar las *infidelidades* y *murmuraciones* de su pueblo (Ex 34,6-9; Sab 11,23-12,2; Lc 6,36). Y, eso hicieron los Apóstoles cuando *salieron del Sanedrín dichosos de haber sido considerados dignos de padecer por el nombre de Jesús* (Hch 5, 41). No se trata del martirio sino de hablar mejor de los otros que de sí mismo, elegir tareas humildes, sufrir *por hacer el bien* (1Pe 2,20), y “defender a los débiles ante los poderosos”. Esa humillación no es masoquismo sino “un camino para imitar a Jesús y crecer con él”: GE 118-120.

Esta actitud supone “un corazón pacificado por Cristo, liberado de esa agresividad que brota de un yo demasiado grande”: GE 121. Así, estaremos firmes en el Señor, nuestra Roca. Porque: “En definitiva, Cristo *es nuestra paz* (Ef 2,14), en su “misericordia divina”, si no buscamos “la seguridad interior en los éxitos, en los placeres vacíos, en las posesiones, en el dominio ajeno o en la imagen social”, que es la paz *como la da el mundo*.

4.2. Alegría y sentido del humor

El espíritu cristiano no es apocado ni tristón ni “sin energía”, pues: “Ser cristianos es *gozo en el Espíritu Santo* (Rm 14,17)”. Y, la caridad lleva al gozo. Como dice san Pablo: *Alegraos siempre en el Señor, os lo repito, alegraos* (Flp 4,4). Ya los profetas anunciaron la alegría a Jerusalén, por la venida del Mesías, *tu rey, justo y triunfador* (Zac 9,9). Y, Nehemías: *No os pongáis tristes, pues el gozo del Señor es vuestra fortaleza* (8,10): GE 122-123. María “se alegra”, en el Señor, y Jesús dice: *vuestra tristeza se convertirá en gozo, para que mi alegría esté en vosotros, y llegue a plenitud* (Jn 16,20; 15,11).

En la vida, hay momentos duros y de cruz, pero nada puede destruir la alegría de la esperanza “de ser infinitamente amado”. Esta alegría cristiana se acompaña del “sentido del humor” tan destacado en sto. Tomás

Moro, san Vicente de Paúl o san Felipe Neri, pues el creyente siente que todo en la vida es regalo de Dios y “todo es gracia”. Nuestro Padre Dios nos invita a cuidarnos y no privarnos “de pasar un día feliz” (Si 14,14). Él nos enseña a ser felices con poco como san Pablo o san Francisco de Asís. No es el egoísmo individualista consumista, que empacha el corazón de sí mismo, sino de una alegría que “se comparte y reparte porque *hay más dicha en dar que en recibir* (Hch 20,35) y *Dios ama al que da con alegría* (2Cor 9,7)”, y pide *Alegraos con los que están alegres* (Rm 12,15): GE 128.

4.3. Audacia y fervor

La santidad también es audacia. El Señor nos dice: *No tengáis miedo* (Mc 6,50), pues *Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin de los tiempos* (Mt 28,20). Estas palabras nos incitan a un sano coraje, “al fervor apostólico”, a vivir una vida muy libre, abierta a Dios y a los demás, y “hablar con libertad”: GE 129. “El beato Pablo VI veía un gran obstáculo a la evangelización”: “La falta de fervor, tanto más grave cuanto que viene de dentro”. Es fácil la comodidad, pero “hay que navegar mar adentro y arrojar las redes en aguas profundas” (Lc 5,4). Con Él, su amor lleva a servir a los otros, a ser como Él, compasivos y misericordiosos, con la misión de “sanar” y “liberar”. Esta audacia, *parresía*, testimonia la autenticidad del Espíritu, la seguridad feliz en el Evangelio y la fidelidad “del Testigo fiel, que nos da la seguridad de que nada *podrá separarnos del amor de Dios* (Rm 8,39)”: GE 130-132. Necesitamos este impulso del Espíritu y no quedar paralizados por miedo, el cálculo de seguridad o encerrarnos en nosotros mismos, algo muy humano. Pero, con la oración y la venida del Espíritu, los Apóstoles se llenaron de su amor y *predicaban con valentía la palabra de Dios* (Hch 4,31): GE 133.

En Jonás hay la tentación de huir a lugar seguro e instalarse encerrado en nuestros “pequeños mundos” de pesimismo, dogmatismos, nostalgias vacías y campos ya conocidos, pero las dificultades o falsas facilidades, “pueden tener la función de hacernos volver a ese Dios que es ternura y que quiere llevarnos a una itinerancia constante y renovadora”. “Dios siempre es novedad” y nos empuja a las “periferias y las fronteras” de la humanidad herida. Él nos quita el miedo conformista y acerca al “hermano, en su carne herida, en su vida oprimida, en su alma oscurecida. Él ya está allí”: GE 135.

Hay que abrir las puertas a Cristo, pero si nos encerramos, en nuestra “auto-referencialidad”, Él grita que le dejemos salir a predicar “la Buena

Noticia del reino de Dios” y a cooperar a su venida (Lc 8,1). A veces, es la costumbre la que nos encierra en nuestra modorra y nos impide “liberarnos de la inercia”, pero hay que abrir el corazón al que sufre y al “grito de la Palabra viva y eficaz del Resucitado”: GE 136-137. Nos debe movilizar el ejemplo de tantos creyentes que sirven con fidelidad, arriesgando su vida y su comodidad, para no ser funcionarios sino unos “misioneros apasionados, devorados por el entusiasmo de comunicar la verdadera vida. Los santos sorprenden, desinstalan, porque sus vidas nos invitan a salir de la mediocridad tranquila y anestesiada”. Pidamos al Señor “el valor apostólico de comunicar el Evangelio” y no hacer “de nuestra vida cristiana un museo de recuerdos”. Y, que el Espíritu nos anime a ver la historia “en la clave de Jesús resucitado”, sin estancarnos, para que podamos “seguir adelante acogiendo las sorpresas del Señor”: GE 138-139.

4.4. En comunidad

Es difícil luchar contra el egoísmo y las tentaciones “si estamos aislados”, “demasiados solos, fácilmente perdemos el sentido de la realidad, la claridad interior y sucumbimos”: GE 140. La santidad es “un camino comunitario”. Muchos se han santificado en grupo y canonizados en comunidad tanto en el cristianismo antiguo como en el actual. También ha sido así en los matrimonios santos. San Juan de la Cruz decía: “estás viviendo con otros ‘para que te labren y ejerciten’”: GE 141. La comunidad debe crear ese “espacio teologal en el que se puede experimentar la presencia mística del Señor resucitado”. La Eucaristía y la Palabra nos santifican y hacen misioneros, y dan aquella experiencia mística de Dios que vemos en los santos como san Agustín y santa Mónica: “abrimos la boca de nuestro corazón, ávidos de las corrientes de tu fuente, la fuente de vida que hay en ti” y “llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón... de modo que fuese la vida sempiterna cual fue este momento de intuición por el cual suspiramos (Conf. IX 10,23ss)”: GE 142.

Pero la vida comunitaria se hace de *pequeños detalles* como en la Sagrada Familia, reflejo de la comunión Trinitaria y en la comunidad Apostólica. El pequeño detalle de que “se estaba acabando el vino” o que “faltaba una oveja”, “de la viuda que ofreció sus dos moneditas”, de tener aceite de repuesto “por si el novio se demora”, el ver “cuántos panes tenían”, el de tener un fuego preparado y “pescado en la parrilla mientras esperaba a los discípulos de madrugada”: GE 143-144. Esos pequeños detalles

de amor pueden dar, al que sufre, una gran felicidad. Y, esa santidad, frente al “individualismo consumista”, es lo que pide Jesús: *Que todos sean uno, como tú Padre en mí y yo en ti* (Jn 17,21): GE 145-146.

4.5. En oración constante

En fin, la santidad es una “*apertura habitual a la trascendencia*, que se expresa en la oración y en la adoración”. El santo “necesita comunicarse con Dios”, más allá de “la inmanencia cerrada de este mundo”. No hay “santidad sin oración”. San Juan de la Cruz aconsejaba “andar siempre en la presencia de Dios” y en todo lo que uno haga: “siempre ande deseando a Dios y apegado a él su corazón”: GE 148. Para esto, se necesitan momentos de soledad con Dios, pues, según santa Teresa: “la oración es ‘tratar de amistad estando muchas veces a solas con quien sabemos nos ama’”. Se necesita tiempo de adoración, “oración confiada” y escuchar la voz” del Señor que resuena en el silencio”: GE 149.

En este silencio es posible discernir “los caminos de santidad que el Señor nos propone”. En otro caso, podemos ahogar el Espíritu, con oropelos piadosos, porque: “Si no escuchamos, todas nuestras palabras serán únicamente ruidos que no sirven para nada”: GE 150. También hay que contemplar el rostro de Cristo, “muerto y resucitado”, que rehace nuestra humanidad rota y marcada por el pecado y las fatigas de la vida, dejarse inflamar por Él para propagar su fuego a los demás. Pero, si no se logra dejarse “sanar y transformar”, entonces “entra en sus llagas, porque allí tiene su sede la misericordia divina”: GE 151.

El “silencio orante” no niega el mundo exterior. Así, el peregrino ruso veía a la gente como “mi propia familia” y, la felicidad no solo iluminará “el interior de mi alma sino que el mundo exterior me aparecía bajo un aspecto maravilloso”. Así, la oración es “memoria de las acciones de Dios” en la historia y “alianza entre Dios y su pueblo”. Por eso dice san Ignacio en “Contemplación para alcanzar el amor”: recordemos sus beneficios y su misericordia. Y, cada uno verá que: “El Señor te tiene en su memoria y nunca te olvida” e ilumina “los pequeños detalles de tu vida”: GE 152-153. También hemos de amar la oración de petición que “nos serena el corazón y nos ayuda a seguir luchando con esperanza”. La oración de intercesión es confianza en Dios, amor al prójimo y compromiso fraterno con “sus angustias más perturbadoras y sus mejores sueños”. De quien así ora, bien puede decirse: *Este es el que ama a sus hermanos, el que ora mucho por el pueblo*

(2M 15,14). Así, al Dios en quien creemos: le adoramos, cantamos, confiamos en Él y le miramos con ternura, sintiendo “la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio”: GE 154-5.

La lectura orante de la Palabra *más dulce que la miel* (Sal 119,103) y *espada de doble filo* (Heb 4,12) “nos permite detenernos a escuchar al Maestro para que sea *lámpara para nuestros pasos, luz en nuestro camino* (Sal 109,105)”. Pues “la devoción a la Palabra”, dicen los Obispos de la India: “Pertenece al corazón y a la identidad misma de la vida cristiana. La Palabra tiene en sí el poder para transformar las vidas”: GE 156. Esa Palabra nos lleva a la Eucaristía, “la Palabra viva”, donde adoramos al “único Absoluto”, y, en “la comunión, renovamos nuestra alianza con él y le permitimos que realice más y más su obra transformadora”: GE 157.

V. Combate, vigilancia y discernimiento

5.1. Algo más que un mito y su combate

La vida cristiana es “un combate permanente”, contra “las tentaciones del diablo, para anunciar el Evangelio. Esa lucha es muy bella, porque nos permite celebrar cada vez que el Señor vence en nuestra vida”. No es una lucha contra el mundo y sus engaños o contra nuestra propia fragilidad y malas inclinaciones. “Es también una lucha constante contra el diablo, que es el príncipe del mal. Jesús mismo festeja nuestras victorias” (Lc 10,18). No aceptamos que existe el diablo, si vemos todo solo con criterios como científicos y psicológicos. Su presencia está ya en el paraíso y también en el “Padrenuestro” para que Dios “nos libere del Malo” y “su poder no nos domine”. No se trata de “un mito”, pues: él “nos envenena con el odio, la tristeza, la envidia y los vicios” y destruye “nuestra vida, nuestras familias y comunidades, porque como león rugiente, ronda buscando a quien devorar (1Pe 5,8)”: GE 158-161.

5.2. Despiertos y confiados

“La Palabra de Dios nos invita claramente a ‘afrentar las asechanzas del diablo’” (Ef 6,11). Así que la santidad es “una lucha constante” frente a la mediocridad, los bienes engañosos y envenenados. Para eso, tenemos la oración, la meditación, la Eucaristía y su adoración, la confesión y “las obras de caridad, la vida comunitaria y el empeño misionero”. La “madu-

ración espiritual y el crecimiento del amor” son “el mejor contrapeso ante el mal”. No podemos quedar parados ni darnos por derrotados, pues la cruz es “bandera de victoria, que se lleva con una ternura combativa ante los embates del mal”: GE 162-163.

5.3. La corrupción espiritual

La santidad “es fuente de paz y gozo que nos regala el Espíritu” pero a la vez exige: *Estar en vela* (Mt 24,42; Mc 13,35), *con las lámparas encendidas* (Lc 12,35), y que: *No nos entreguemos al sueño* (1Tes 5,6). No basta con no cometer “faltas graves” y vivir como adormecidos pues la tibieza, se apodera de la “vida espiritual” que termina “desgastándose y corrompiéndose”, y lleva a “una ceguera espiritual cómoda y autosuficiente” que “santifica”: “el engaño, la calumnia, el egoísmo” y la “auto-referencialidad”, de modo que, cuando la persona parece “liberada del demonio”, termina poseída por *otros siete espíritus malignos* (Lc 11,24-26). No olvidemos cómo terminó el sabio Salomón que cayó en lo peor: la idolatría: GE 164-165.

5.4. El discernimiento

Por el discernimiento podemos saber si algo viene del Espíritu, del mundo o del diablo. Es un don del Espíritu Santo. Hemos de pedirlo y “desarrollarlo con la oración, la reflexión, la lectura y el buen consejo”. Hoy es una *necesidad imperiosa* porque “la vida actual nos ofrece enormes posibilidades, de acción y de distracción”, “como si fueran todas válidas y buenas”. Los “escenarios virtuales” son hoy casi infinitos, y, sin “la sabiduría del discernimiento, podemos convertirnos fácilmente en marionetas a merced de las tendencias del momento”: GE 166-167. Este discernimiento es especialmente importante “cuando aparece una novedad en la propia vida” y hay que saber si se trata de “vino nuevo que viene de Dios o es una novedad engañosa que viene del espíritu del mundo o del diablo”. Otras veces el engaño es al “optar por el inmovilismo o la rigidez. Entonces impedimos que actúe el Espíritu”, que nos hace “libres, con la libertad de Cristo”, y “nos llama a examinar lo que hay dentro de nosotros” y los “signos de los tiempos” y “reconocer los caminos de la libertad plena: *Examinadlo todo y quedaos con lo bueno* (1Ts 5,21)”: GE 168.

5.4.1. *Siempre a la luz del Señor*

El discernimiento nos ayuda a “seguir mejor al Señor” no solo ante “los problemas graves” o “momentos extraordinarios”, sino para “reconocer los tiempos de Dios y su gracia” y “su invitación a crecer” que su “juega en lo pequeño”, “porque la magnanimidad se muestra en lo simple y cotidiano”. Se trata de aspirar a lo mejor y más bello desde lo pequeño y “la entrega del hoy”. Por eso, es necesario “hacer cada día, en diálogo con el Señor que nos ama, un sincero ‘examen de conciencia’” y poner “los medios concretos que el Señor predispone, en su misterioso plan de amor, para no quedarnos sólo en las buenas intenciones”: GE 169.

5.4.2. *Un don sobrenatural*

Con todo, el discernimiento espiritual no excluye los medios humanos ni las normas de la Iglesia que suponen la gracia y la prudencia para “entrevéer el misterio del proyecto único e irrepetible, que Dios tiene para cada uno”, en muy diversos “contextos y límites”. No se trata de tener la “conciencia tranquila” ni del mero “bienestar temporal” ni del deseo de “hacer algo útil” sino del “sentido de mi vida ante el Padre que me conoce y me ama, el verdadero para qué de mi existencia que nadie conoce mejor que Él”, y, así, conocerlo mejor a Él, y a su enviado Jesucristo, que “se manifiesta con gusto a los humildes (Mt 11,25)”: GE 170. Dios nos habla siempre pero necesitamos “del silencio de la oración”, seguir sus “inspiraciones”, “calmar las ansiedades y recomponer el conjunto de la propia vida a la luz de Dios” y hacer la “nueva síntesis que brota de la vida iluminada por el Espíritu”: GE 171.

5.4.3. *Habla, Señor*

Para eso hay que escuchar: “al Señor, a los demás, a la realidad misma” para tener la libertad de renunciar “al propio punto de vista”, “a sus costumbres, a sus esquemas”, para dejar “sus seguridades” por “una vida mejor” que nuestras tranquilidades, pues: “Dios puede estar ofreciendo algo más y en nuestra distracción cómoda no lo reconocemos”. Esta actitud es “obediencia al Evangelio” y al “tesoro de la Iglesia”, sin “aplicar recetas o repetir el pasado”, pues solo el Espíritu ilumina la oscuridad “para que emerja con otra luz la novedad del Evangelio”. Y, así, nos unimos a la paciencia de Dios que no “permite a los celosos *arrancar la cizaña* que crece con el trigo”: GE 172-4.

5.4.3. *La lógica del don y de la cruz*

No discernimos para ver “qué más le podemos sacar a esta vida” sino para “darlo todo”, por Dios y la misión, y la cruz. “Si uno asume esta dinámica, entonces no deja anestesiar su conciencia y se abre generosamente al discernimiento”. Además, todos los espacios de la vida deben ser examinados sin excluir ninguno por miedo. Hay que pedir al Espíritu que nos libre del miedo, porque Él no viene “para mutilar o debilitar sino a dar plenitud”. Pues, “el discernimiento no es un autoanálisis ensimismado, una introspección egoísta, sino una verdadera salida de nosotros mismos hacia el misterio de Dios, que nos ayuda a vivir la misión a la cual nos ha llamado para el bien de los hermanos”: GE 174-5.

5.5. *Con María*

El Papa quiere que “María corone estas reflexiones, porque ella vivió como nadie las bienaventuranzas de Jesús”. Ella es “la santa entre los santos” que nos enseña “el camino de la santidad y nos acompaña”, y, con el gozo de “la presencia de Dios”, “conservaba todo en su corazón, y “se dejó atravesar por la espada”. Ella nos levanta cuando caemos, “nos consuela, nos libera y nos santifica”, sin muchas palabras, pues basta musitar: “Dios te salve, María...”: GE 176. En fin, el Papa espera que este documento sea útil para que “toda la Iglesia se dedique a promover el deseo de la santidad”. Pidamos que el “Espíritu Santo infunda en nosotros un intenso anhelo de ser santos para mayor gloria de Dios y alentémonos unos a otros en este intento. Así compartiremos una felicidad que el mundo no nos podrá quitar”: GE 177.

Sabarimala: Religion and Law in Democratic Politics¹

PANDIMAKIL G. PETER

Resumen: Mientras las peregrinaciones constituyen prácticas importantes de todas las religiones, el hinduismo las considera tan significativas que estas se realizan con restricciones rigurosas. En el caso de la peregrinación a Sabarimala, en el estado de Kerala de India, los peregrinos observan un voto de abstinencia y austeridad que dura 41 días consecutivos. Según la tradición, el peregrinaje excluye a mujeres con edades comprendidas entre los 10 y los 50 años, pues ellas están en su periodo fértil y, en consecuencia, no pueden observar las reglas de abstinencia sexual requeridas por la divinidad de Ayyappa quien es un célibe perpetuo.

A pesar de la tradición local vigorosa, incluso durante el periodo colonial, un grupo de abogadas jóvenes consideran esta práctica en contra de la constitución vigente de la India. Una petición oficial presentada por este grupo ha encontrado recientemente la aprobación de la corte suprema, pues la exclusión de las mujeres del peregrinaje suponen un rechazo de los valores constitucionales: justicia, igualdad, libertad, fraternidad. Los defensores de la práctica argumentan que está en sintonía con los valores religiosos del hinduismo, pero la decisión de la corte suprema rechaza la moralidad social/religiosa e impone la ley constitucional.

Esta situación ha intensificado el conflicto político entre los diferentes partidos que lucharon durante las elecciones parlamentarias, en las que el actual primer ministro, Narendra Modi, obtuvo una mayoría parlamentaria. Pero su partido, que defendía la tradición, no logró ni un escaño en el estado de Kerala, al igual que el partido del actual gobierno del estado que abogaba

¹ Con este artículo deseo unirme al homenaje que la revista *Estudio Agustiniano* dedica al Prof. D. Luis Resines Llorente con motivo de su cumpleaños y con quien he compartido la actividad docente en el centro de teología.

por una renovación de los valores en contra de la tradición, obtuvo un solo escaño de los 20 escaños posibles. Los ganadores fueron los que mantuvieron una posición ambivalente: la exclusión de mujeres fértiles del peregrinaje es legítima por costumbres morales y religiosas, pero la igualdad y dignidad de todas las personas tienen prioridad. Esta no se realiza mediante la imposición de la ley, sino mediante la reforma de las prácticas religiosas en diálogo con los peregrinos. No toda la sociedad apoya esta postura ambigua, que al parecer ha sido la triunfadora en las recientes elecciones. Este artículo estudia este conjunto complejo de costumbres, leyes y política, apoyando la agenda de transformación social abogada por el tribunal supremo. Pero al mismo tiempo argumenta que las religiones (en este caso el hinduismo) facilitan prácticas discriminatorias, exclusivas y restrictivas de la libertad y dignidad de la persona. El tribunal tendrá entonces la obligación de clarificar el principio de prácticas esenciales de la religión que se utiliza a menudo en juicios de cuestiones religiosas en la India. Además, en conflictos de este tipo, es necesario optar por una armonía entre los niveles constitucional, social y religioso de la moralidad, lo cual no ha sido el caso en la toma de postura de la corte suprema.

Abstract: In the recent parliamentary elections in India, the current Prime Minister Narendra Modi and his party obtained a stunning victory. While it was expected, it was a surprise that the party obtained no seats at all in Kerala where the Left Front, the actual government in power, also lost, winning only one out of twenty seats. What links them both is the Supreme Court Verdict (SCV) revoking the ban of women's entry in Sabarimala. This very popular pilgrimage was/is exclusive only for men; women of the age group 10-50 was traditionally forbidden for they would infringe the perpetual celibacy of the consecrated divinity there: Ayyappa. This ban defended on the physiological inability of women in observing the vow of celibacy for the prescribed 41 days was challenged by a group female lawyers who argued that it violates the constitutional rights of women, namely justice, liberty, equality and fraternity. For the ban excluded them from a place of public religious worship, discriminated them on biological grounds, infringed their dignity and thus is unjust. The petition was accepted by the SC and it revoked the ban arguing that the exclusion does not constitute the essential practice of pilgrimage or of the Hindu religion. The defenders of the ban resorted to tradition, organizing protests against the SCV and the state government which left no stone unturned in implementing the verdict. Although it was forbidden to talk of the SCV during the 2019 parliamentary elections, the topic constituted the implicit rationale in voting for or

against a candidate fielded by the three main coalitions, namely NDA led by BJP, UDF led by INC and the LDF led by CPI(M). Whereas the NDA alliance opposed the SCV, the LDF coalition supported it, even by promoting a renaissance of values (*navothana*), the UDF showing deference to the believer took an ambivalent stance: the ban of entry is legitimate and just on religious grounds, but the fundamental constitutional values have priority.

This essay examines the complexity of these claims around women's entry, seeking elucidation from the SCV. It agrees with the verdict that only social transformation shall be able to change long-lasting and entrenched injustices against women. But it also takes issue with the use of essential practices in adjudicating matters of religion, for religions (in this case, Hinduism) may facilitate discriminatory, exclusive and restrictive practices with respect to equality and liberty of persons. Further, analyses of conflicts of this type require harmonization between constitutional, social and religious levels of morality, which was not the case with respect to the SCV.

In the recent federal elections in India, the Bhartiya Janata Party (BJP), led by the current Prime Minister Narendra Modi, won a stunning victory.² Though its success in the elections was expected, the absolute majority it obtained, the nation-wide sweep of the saffron power, was surprising, to say the least. The surprise was doubly enhanced by the quasi-total disappearance of the Indian National Congress (INC) from the political scene,³ a party which has been in power for 49 years since the independence of India, but which

² National elections for the 17th Lok Sabha (Lower House) were held in India from April 11 to May 19, 2019; the final results announced on May 23, 2019, declared the second victory of the National Democratic Alliance (NDA), led by BJP with an absolute majority of 353 out of 543 seats; whereas the BJP alone obtained 303 seats the alliance parties added 50 more seats; together, the NDA won 17 seats more than what it held in the previous elections of 2014. <https://www.indiatoday.in/elections/lok-sabha-2019/party-alliance-details> <https://www.theguardian.com/world/2019/may/23/india-election-results-narendra-modi-bjp-victory> <https://www.nytimes.com/interactive/2019/world/asia/india-election.html> (accessed on 7/14/2019).

³ INC won 52 seats (failing for the second time to reach the 10% - 55 seats - limit required to be the official opposition), while the Congress-led United Progressive Alliance (UPA) obtained 91 seats; other parties obtained 90 seats. Hindu support for BJP increased from 36% in 2014 to 44% in 2019. <https://www.thehindu.com/elections/lok-sabha-2019/the-verdict-is-a-manifestation-of-the-deepening-religious-divide-in-india/article27297239.ece> (accessed on 7/14/2019).

also shall probably claim the longest durability in any democratic polity hitherto.⁴ The only two states where the BJP lost its national hold are Andhra Pradesh and Kerala.⁵ These are the two states in which the Hindutva national agenda –the person-centered Presidential-style election campaign or *Mod-itva*– did not penetrate enough to yield political power of any significance.⁶

The whopping victory of Congress in Kerala which gained fifteen out of the twenty parliamentary seats came with another surprise: the debacle of the ruling Communist Party of India (Marxist) – CPI(M), leader of the Left Democratic Front (LDF), which hitherto engaged in a forceful fight for equality in worship. To ensure equal access to the Hindu pilgrimage center in Sabarimala, the party has vowed to enforce the Supreme Court verdict (SCV) regarding female entry, and even proposed a program of renaissance (*navothana*) both of which should have ensured a better performance of the party in the national elections. But after much soul-searching, denial, secret sessions and open discussions, the Left had to admit that its policy of defending equal rights of women to access the pilgrimage site did in fact adversely affect its election results.⁷

This issue –the election debacle of the CPI(M) in Kerala and the superb success of the Hindutva-committed BJP in the national elections– shall

⁴ INC was founded on December 28, 1885 by Allen Octavian Hume, a retired British Indian Civil Service officer. <https://www.britannica.com/topic/Indian-National-Congress>; <https://indianexpress.com/article/india/here-is-a-list-of-past-presidents-of-indian-national-congress-4967084/> (accessed on 7/15/2019).

⁵ Of the 25 seats in Andhra Pradesh, YSR Congress Party obtained 22, Telugu Desam Party 3, and BJP lost the 2 seats it held hitherto; in Kerala the INC-led UPA alliance obtained 19 out of the 20 seats: INC 15; Indian Union of Muslim League 2; CPI(M)/LDF, 1; Kerala Congress (M), UDF member, 1; and revolutionary Socialist Party, alliance member of UDF, 1. Though with 12.93 % of votes, BJP shows a significant presence in Kerala, it did not obtain any Lok Sabha seats. The party has no representation at all in six states/union territories: Andaman and Nicobar Islands, Andhra Pradesh, Dadra and Nagar Haveli, Kerala, Lakshadweep, and Puducherry. Though it did not win in some states and union territories (such as in Meghalaya, Tamil Nadu, etc.), it can still count on its NDA partners. Currently BJP (alone or with alliances) rules 18 out of 29 states and 7 union territories. <http://results.eci.gov.in/pc/en/partywise/index.htm> (accessed on 7/14/2019)

⁶ For an analysis, see: <https://www.thehindu.com/elections/lok-sabha-2019/post-poll-survey-explaining-the-modi-sweep-across-regions/article27250054.ece> (accessed on 7/14/2019).

⁷ <https://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/tp-kerala/debacle-wake-up-call-for-cpim/article27243280.ece> ; <https://www.thehindu.com/news/national/kerala/sabarimala-issue-led-to-poll-debacle-report/article27941750.ece> (accessed on 7/15/2019).

be analyzed from various perspectives. However, this essay raises a few questions from the *socio-political-religious* point of view⁸: if and how religion played a role in the defeat of CPI(M) and the success of BJP? If so, what role did religion play? Was CPI(M)'s stance to defend the rights of women, clearly affirmed in the SCV, a political miscalculation? Or did *religiosity* in contrast to religion influence most voters especially in Kerala, despite the great enthusiasm exhibited for the government policy during the persuasive Women's Wallⁱ (*Vanitha Mathil*)⁹ demonstrations in the New Year of 2019? Further, do values like equality, justice, and non-violence in themselves conduce people to political action? When does one choose them especially if they stand in contrast or opposition to one's own patterns of religiosity, belief system – or religion in general?

In answering these questions, we shall engage in a brief critical review of the central issue: the SCV abolishing the ban of women's entry in Sabarimala. Though the ban has been recorded in the colonial period, legal challenges against it began only quite recently in the 1990s; the article assesses what is at stake for the believer when secular law enforces the value of equality within religion, and how the power of belief manifests itself politically (III). In order to clarify the complexity of state intervention in religious matters in India, we shall highlight how the High Court of Kerala (HCK) handled the issue of women's entry into Sabarimala and the rationale it followed; for it seems that the dissenting judge in the SCV agrees mostly with the HC decision. Is there an issue of separation of powers, or of the Court intervention in religious matters? (II). In order to capture the import of both decisions of HC and SC, we shall begin with a brief exposition of the belief and practice of Ayyappa worship. This would set the necessary religious and social-historical context to underpin the decisions hitherto. For the three central issues in the Court decisions concern belief and practice around Ayyappa worship, and its constitutionality (I).

⁸ This essay does not undertake an analysis of gender justice nor of structural inequality but concentrates on the relevance of religion as an instrument of power in personal and social spheres: self and social transformation. Hence the key points are: religious import, social significance and political relevance.

⁹ <https://indianexpress.com/article/india/womens-wall-in-kerala-live-updates-cpim-pinarayi-vijayan-hindu-outfits-sabarimala-women-rights-equality-5517878/>; on its preparations see: <http://www.newindianexpress.com/states/kerala/2018/dec/29/state-braces-for-womens-wall-1917863.html>; <http://www.newindianexpress.com/states/kerala/2018/dec/31/all-you-need-to-know-about-the-womens-wall-campaign-in-kerala-1918852.html> (accessed on: 7/17/2019).

Whereas the first two aspects are strictly/predominantly religious, mostly beyond the domain of the state, the last one enters also within the jurisdiction of the provincial and federal state. Court decisions are based on the post-independence Constitution of India, the interpretation of which results in differing verdicts. Finally, we shall compare and contrast the various approaches in reading the constitution as well as the religious belief and practice around Ayyappa; we shall also touch on the issue of violence involving religious matters, human rights and secular values in pluralist democratic polities. For this issue of religious/secular values constitutes a hot topic in contemporary politics which more and more is commandeered by populist and divisional forces in democracies all over the world.

I. Sabarimala and the Worship of Ayyappa

Despite the absence of reliable historical records, the Hindu pilgrimage center at Sabarimala and the deity installed therein are well established on oral tradition. As it is characteristic to all oral narratives (and documentation based on them), accounts on Sabarimala consist of different versions, but all concur on core matters such as the existence/erection of the temple, the unique identity of the deity venerated therein, and the significance of the worship especially for the local people. Belief and practice around pilgrimage to the mount Sabari rest hence on religious and socio-historical sensibilities substantiated on tradition.

Religious and social dimensions

One crucial question in the religious sphere consists of the identity of Ayyappa, the deity worshipped in Sabarimala. Tradition holds that Ayyappa, son of Siva and Mohini (Vishnu in the form of an enchantress), is a Saiva deity alike Ganesa (worshipped all over India) and Muruga, predominantly worshipped by the Tamils. Ayyappa is specific to the Keralites, “because according to legend, he played his human drama in Kerala” (Vaidyanathan 1978: xiii). This conception of Ayyappa combines in the deity the powers of both Siva and Vishnu, as well as their mythological attributes of heroism, compassion and openness. The Sanskrit text *Bhutanathopakyanam* is considered the primary text of the tradition (17; Sekar 1987: 12-14). It also testifies to the sanskritization of Hinduism since the sixth

century of the common era, preceded by the disappearance of Buddhism from India. Buddhist influence on the tradition is detected but unlikely that “a hunter and warrior like Ayyappa” (Sekar 1987:20) merges with a Buddha of *ahimsa*. However, a pre-Aryan local cult – of *yakṣa* and/or *nāga* - might have been assimilated into Buddhism. The three names - Sasta, Ayyappa and Hariharaputra - commonly attributed to the deity of Sabarimala may thus be explained. Whereas Sasta¹⁰ refers to his role as defender of *dharma* (a predominant feature of Vishnu), Hariharaputra alludes to his birth from the unified powers of Vishnu/Hari and Siva/Hara, Ayyappa is understood as the localized form of Aryan plus Appa, Aryan meaning worthy of reverence, and Appa, father (Vaidyanathan 1978: 5). Indeed Buddha and Ayyappa are *avatars* of Vishnu. The local deity Ayyanar worshipped as the father of the indigenous population has eventually become Ayyappa, defender and protector of the Keralites, integrated now within Hindu tradition.¹¹

The issue of identity is also prominent in the mythological narratives which emphasize the socio-historical dimension integrating it in Hindu spirituality. Thus, Ayyappa’s birth and earthly sojourn is understood as an *avatar* typical of Vaishnavism highlighting the spirituality of the Bhagavad-Gita.¹² According to local folklore, the avatar of Ayyappa as son of the Pandalam royal couple had two concrete purposes.¹³ First to annihilate the demoness Mahishi whose immortality constituted a perpetual threat to the devas;¹⁴ second, to liberate the kingdom of Pandalam and/or Poonjar in the realm of Kerala (territory recovered from the sea by Parasuraman, another

¹⁰ “Dharma Sastha ... appears incognito in the *Bhagavathapurana* and by name in the *Skandapurana*” Acevedo 2013: 92. Since Ayyappa is also considered as an *avatar* of Sastha, in popular credence both are also at times merged together; for details: interview with Swami Sandeepananda Giri: <https://www.youtube.com/watch?v=1A13DfNg9I8>; <https://www.youtube.com/watch?v=CP7AtxX15bU>; <https://www.youtube.com/watch?v=lvRHLA2M3vA>; critique by BJP adherents: https://www.youtube.com/watch?v=_rNePj2MKg

¹¹ This constitutes one version of the oral tradition, which is more complex, see for details: Sekar 1987: 12-28.

¹² “Whenever a decrease of righteousness exists, Arjuna, and there is a rising up of unrighteousness, then I manifest myself. For the protection of the good, and the destruction of evil doers, for the sake of establishing righteousness I am born in every age.” *Bhagavad Gītā* 4:7-8.

¹³ All details in this section are based on: Vaidyanathan 1978: 17-48; for the “opposition and inversion” pattern of the story involving Mahishi and Ayyappa, and its symbolic application in the praxis of celibacy, see: Sekar 1987: 14ff; and *passim*.

¹⁴ “The female [Mahishi] in this myth therefore, seems to represent the side of eroticism and world involvement, whereas the male signifies the opposite. Ayyappa is born of two

avatar of Vishnu), from the robber and thug Udayanan. In order to achieve these aims, Ayyappa had to be born as Hariharaputra (for thanks to the boon obtained by Mahishi only the united energies of Vishnu and Siva would end her life), and to live for twelve years on earth as a prince. Further he should lead a strict and disciplined life, engage in heroic activities, and even undertake dangerous errands such as milking the leopardess/tigress (for its symbolic significance, *see below*). It is these miraculous powers displayed by the avatar which makes him the ideal deity of the devotees. In order to be available to them always, even after his retreat from this world, the Lord Ayyappa consented to be present in the temple which the King Rajasekhar was ordained by Siva to build (29, and *passim*).

Core Values:

Both these religious and social contexts around the identity of Ayyappa clarify and substantiate a specific feature attributed to the deity: Ayyappa is present and presented as a *naishtik brahmachari* or perpetual celibate. Ayyappa's refusal to marry (Vaidyanathan 1978: 27-28, 41) during his earthly sojourn reinforces this argument. The concept of perpetual celibacy situates Ayyappa well within Hindu tradition and spirituality: he is alike Devavrata/Bhishma who took the vow in order to alleviate the sorrow of his father, Shantanu (Pattanaik 2010: 32-33); further, he resembles a *heroic* renouncer, within and for the *grihastha*, enabling the householder to overcome all hurdles in the course of life and to achieve moksha/liberation (Madan 2003). Hence in ritual practice, the pilgrim to Sabarimala is required to abstain from sex and practice penance (besides other constraints) for forty-one days:¹⁵

“... the pilgrimage to the shrine of Dharma Sasta at Sabarimala is in commemoration of the Lord's journey to the forest to fetch either tigress's or leopardess's milk.

males so he represents the ultra-male child god in whose conception no woman (i.e. no “eroticism”) has taken part. Yet, according to the Hindu view of life, for the well-being of the universe and the successful completion of the cosmic cycle of evolution and dissolution the ascetic Ayyappa must be wedded to the erotic Lila, despite the incompatibility. Thus according to the myth, Ayyappa will marry Lila at the end of time” Sekar 1987: 15.

¹⁵ For details on preparation, requirements to undertake the pilgrimage and their religious significance, see: Vaidyanathan 1978: 49-68; Sarkar 1987: 29-78.

The pilgrimage is symbolic of the pilgrimage of the individual self or *Jivatma* to *Parmatma*. The soul has to pass through various sadhanas or spiritual practices before attaining Self-realisation or God realisation. The 41-day austerities preceding the pilgrimage consist of rigorous disciplines like prayer, meditation and celibacy which help the pilgrim to get rid of his ego; to withdraw his mind from the objects of the senses and to turn it towards God. Indeed, the purpose of Ayyappa's *avatara* was not only to establish the divine rule of righteousness, harmony and peace but also to spread the doctrine of the oneness of all existence, the identification of self with all life and of all life with the Divine" (Vaidyanathan 1978: 49).

Approaching the pilgrimage to Sabarimala as a devotional exercise of personal belief in the avatar, and placing it in the social-anthropological context the following points shall be highlighted: First, the identity of Ayyappa referred to above is the result of centuries-old evolution wherein contrasting features are combined together. Pre-Aryan local deity assumed features of Buddhist *yakṣa* elements which later as a consequence of Sanskritization were integrated in the mainstream Hinduism, and by eleventh century was also associated with Muslim collaboration. It is this image of Ayyappa risen "above all sectarian biases" which became "entrenched in the religious culture of the region" (Sekar 1987: 28). Second, liminality constitutes an important feature of the forty-one days *vratam* (vow) undertaken by the devotees, before beginning their journey to Sabarimala. Celibacy in imitation of Ayyappa should hence be strictly held.¹⁶ Despite all (inappropriate) rational justifications for this practice, which the SCV would invalidate, what stands valid for the pilgrim might be "the inner motivation within an individual that urges him to seek communion with a higher Supreme Being" (108). This is symbolically expressed in the oppositions combined in the one and the same person/divinity: celibate and erotic, allowing for separation and overcoming. Further, the pilgrim stands before the deity as a hero, "symbolically ... set[ting] out to act the roles of

¹⁶ Sekar (1987: 30-32, 42, 68, 92, etc.) highlights celibacy connecting it to the Hindu yogic/psychic argumentation around the *kundalini* force, which is erotic, but shall be brought up to the brain whence it is converted to knowledge. This transformation is obtained by celibacy. "The Goddess Kuṇḍalinī is the power (śakti) dwelling within the body at the base of a central channel thought to pervade it, who, once awakened, rises up through this vertical axis of power to the crown of the head, whereupon the yogi awakens to the truth of his identity with Śiva" Flood 2003: 222.

recluse, warrior and king” (101), reflecting the deity in his own self which constitutes the *darśan*. Third, though “normative *communitas*” may fit well with the Sabarimala pilgrimage especially in the last phase of trekking to the temple, it would make more sense within the Hindu concept of divine play (*līla*) representing “the female force (*śakti*) that sustains material existence in an endless, and eternal cycle of birth-death-rebirth” (106).

These two features –perpetual celibacy and strenuous austerity– constitute the two main arguments in defending the ban on women from entering the precincts of Sabarimala pilgrim site.

Devotion to Ayyappa and pilgrimage to Sabarimala do also connote attitudes of openness to all religions, possibly *transcasteism*. Whereas oral tradition narrates instances of collaboration with Muslims (10, 78, 114, 116; also: Sekar 1987: 25-26) pilgrims to Sabarimala visit various temples (Sekar 1987: 53) on their way to and from Sabarimala. The unique emphasis placed on Ayyappa thus does not dissuade but promote social integration (80); the famous Malayalee singer Yesudas’ pilgrimage¹⁷ to the shrine (Vaidyanathan 1978: 9) corroborates this perspective. This attitude is subscribed also by the Devaswom Board, which manages the temporal affairs of Sabarimala since independence, and was involved in the reconstruction of the temple after a devastating fire in 1950, attributed to “a Christian posing as a Swami (Sekar 1987: 97). It is since the renovation and consecration of the temple in 1951 (Vaidyanathan 1978:16) that the pilgrimage to Sabarimala became popular,¹⁸ attracting more people especially from nearby states of Tamil Nadu and Karnataka, and from North India; henceforth some changes introduced with the approval of the Devaswom Board¹⁹ with respect to the pilgrimage became *abusive* in the eyes of some devotees and consequently a High Court Petition was filed.

¹⁷ https://www.youtube.com/watch?v=3_2HYnd1_aI; <https://www.thehindu.com/news/national/kerala/yesudas-visits-sabarimala-with-wife/article19538448.ece>; <https://kractivist.org/yesudas-pilgrimage-to-sabarimala-signals-potential-for-peace-amid-row-surrounding-temple/>; <https://english.manoramaonline.com/entertainment/music/singer-k-j-yesudas-visited-sabarimala-temple.html>

¹⁸ For the role of social forces – “regional pride and social awareness”–, see: Sekar 1987: 96-97.

¹⁹ The administrative body of temples in Kerala: for history and current structure, see: Acevedo 2013: 31-79.

II. Kerala High Court Verdict and the Pilgrimage to Sabarimala

Although the petition²⁰ to reaffirm the ban was filed by an individual, it was considered a public interest litigation (PIL). The petitioner complained that long-standing customs were infringed recently²¹ by admitting women of influence/status into the precincts of the holy place. In examining the PIL, the HC also considered the counterarguments raised by the Kerala Branch of Indian Association of Women Lawyers who claimed that the existing ban is discriminatory and violative of the Indian Constitution.

The ban on women's entry did exist since a long time, even during the colonial period. Customary practices listed in surveys of 1820, 1893 and 1910 described the tradition as follows: "Old women and young girls may approach the temple, but those who have attained the age of puberty and to a certain time of life are forbidden to approach as all sexual intercourse in that vicinity is averse to this deity (Lord Ayyappa)."²² For the divinity installed in the temple is that of a *naishtik brahmachari* – a perpetual celibate.²³ It is an "individuated manifestation of the deity" (Acevedo 2013: 92)

²⁰ Kerala High Court S. Mahendran vs The Secretary, Travancore ... on 5 April, 1991. For the full document, see: <https://indiankanoon.org/doc/1915943/> [hereafter referred to as: KHC 1991] (accessed on: 7/17/2019).

²¹ KHC 1991: paragraph (hereafter abbreviated as: par.) 7: The Devaswom Board admitted: "In recent years, many worshippers had gone to the temple with lady worshippers within the age group 10 to 50 for the first rice-feeding ceremony of their children". Actress Jaimala claimed in 2006 that she entered the temple 20 years ago, an outrageous claim which till today remains disproved. In 1990 a former Devaswom board commissioner, S. Chandrika was accused of bringing her daughter and grandson for the first rice-feeding ceremony. See the discussion in Acevedo referred to below.

The ban on women's entry did exist for a long time, even during the colonial period. However, documents indicate infringements/exceptions which seems to have increased after the re-construction and re-dedication of the site in 1950. For a detailed discussion on these issues, see: Acevedo 2013: 12-19; 80-116.

For media reports, see: <https://thewire.in/history/appropriation-of-ayyappa-cult-the-history-and-hinduisation-of-sabarimala-temple>; <https://english.manoramaonline.com/news/kerala/2018/09/29/sabarimala-filmshoot-actresses-women-ban.html>; <https://indianexpress.com/article/india/sabarimala-templewomen-entry-issue-first-came-up-in-kerala-high-court-28-years-ago-5378916/> (accessed on 7/26/2019).

²² <https://www.theweek.in/news/india/2018/11/22/british-era-survey-report-says-sabarimala-ban-existed-200-years-ago.html> (accessed on: 7/17/2019)

²³ KHC 1991 (paragraph – hereafter abbreviated as): par. - 39 cites this feature as the specific characteristic of the divinity in Sabarimala.

guaranteeing a uniqueness not shared by other Ayyappa/Sasta temples. Hence, affirmed the court:

The questions which require answers in this original petition are: (1) Whether woman of the age group 10 to 50 can be permitted to enter the Sabarimala temple at any period of the year or during any of the festivals or poojas conducted in the temple. (2) Whether the denial of entry of that class of woman amounts to discrimination and violative of Articles 15, 25 and 26 of the Constitution of India, and (3) Whether directions can be issued by this Court to the Devaswom Board and the Government of Kerala to restrict the entry of such woman to the temple? (KHC 1991: par. 12)

Thus, the core issues from a legal perspective consisted of (1) infringement/violation of religious tradition/custom; (2) favoritism; (3) discrimination on the basis of gender/sex; and (4) breach of equal rights of worship guaranteed by the Constitution of India.

While denying numbers two to four, the HC acknowledged number one, and issued the verdict:

we direct the first respondent, the Travancore Devaswom Board, *not to permit women above the age of 10 and below the age of 50* to trek the holy hills of Sabarimala in connection with the pilgrimage to the Sabarimala temple and from offering worship at Sabarimala Shrine *during any period of the year* (KHC 1991: par. 45, emphasis added).

In fact, in its verdict the HC based its decision heavily on the opinions advanced by the *thanthis* (hereditary priests of the temple) of Sabarimala (KHC 1991: par. 5, 25, 30, 31, etc.), and saw the increasing tendency of women entering the precincts as an erosion of the age-old custom. Further, the HC argued that women are unable to fulfill the pilgrimage “on physiological grounds” (KHC 1991: par. 7, 38, 41, and 43). Despite conscientiously sanctioned *actual* breaches of established custom, the HC stood behind the orthodox *correct* practice, sharpening thus a conflict between reformed praxis and tradition subsumed under the *essential practices principle*, which would play a key role in the SCV. It is the rationale of this HC decision²⁴ which is challenged in the petition filed in the SC.²⁵

²⁴ “the Court’s approach to regulating women’s entry at Sabarimala has been neither inescapably elitist nor subservient to the authority of ritual experts,” suggests Acevedo 2013: 99.

²⁵ The Supreme Court of India, civil original jurisdiction writ petition (civil) no. 373 of 2006: Indian Young Lawyers Association, petitioners and others, versus the State of Kerala and others, respondents.

III. The Supreme Court Verdict and its rationale

On September 28, 2018 the Supreme Court of India revoked the ban of women entering Sabarimala.²⁶ This decision was against the Kerala High Court verdict prohibiting women's entry in 1991. The HC decision however was consonant with age-old practice of excluding women between the age of 10 and 50 as discussed above. Why did then, the SC revoke the ban? The Supreme Court Judgement is based on three crucial arguments in response to the petition filed by six female members of the Indian Young Lawyers Association which claimed that the ban violates women's fundamental constitutional rights of equality of worship.

In other words, the SC verdict challenges the rationale of the HC in retaining and legitimizing a discriminatory rule in the worship of Ayyappa at Sabarimala. The concurring verdicts of the four out of five SC Judges - Chief Justice Dipak Misra, Justices A.M. Khanwilkar, R.F. Nariman and D.Y. Chandrachud - recorded: first, the exclusion of women from Sabarimala must be considered a form of *untouchability*; second the exclusion of women on the ground of *impurity and pollution* is not an essential practice; third, the court must decline granting *constitutional legitimacy* to practices against the dignity of women. The only dissenting verdict, given by Justice Indu Malhotra, while challenging these affirmations warned that court interference in religious matters should not judge the *rationality or irrationality* of the practice, must respect the *sensitivity* of the devotees, and allow *heterogeneity* in worship. We shall briefly elaborate on these three issues –untouchability, exclusion and constitutionality– following closely the

²⁶ While four judges (Chief Justice Dipak Misra, Justices A. M. Khanwilkar, R. F. Nariman and D. Y. Chandrachud) agreed with the revocation of the ban, one judge (Justice Indu Malhotra) did disagree. For the full text of the verdict, see: https://www.scribd.com/embeds/389669250/content?start_page=1&view_mode=&access_key=key-sTWEO6O816rDqjRwSdqh (accessed on: 7/17/2019; hereafter referred to as: SC 2018; individual sections of judgement are referred to the Justice who authored the text, for example: Malhotra 2018). For comments: <https://timesofindia.indiatimes.com/india/supreme-court-bulldozes-gender-barrier-at-sabarimala-temple-allows-entry-of-woman-devotees/articleshow/65990695.cms>; <https://www.thehindu.com/news/national/jayamala-welcomes-sc-verdict-on-sabarimala-says-women-have-got-justice/article25068002.ece>; <https://timesofindia.indiatimes.com/india/what-is-sabarimala-case/articleshow/66054724.cms>; <https://in.news.yahoo.com/understanding-supreme-courts-verdict-sabarimala-temple-111847707.html>; <https://thewire.in/law/sabarimala-women-temple-entry-supreme-court-verdict> (accessed on: 7/15/2019).

arguments of the dissenting voice of the fifth judge and shall also include other pertinent points in the analysis below.

Constitutionality

Justice Malhotra addresses the issue of constitutionality in two respects: in relation to the Constitution of India as well as to the Authorization of Entry, rules and act of 1965 restricting women's entry.²⁷ In fact, the HC verdict of 1991 only expands and confirms the enactments of 1965. The crucial legal issue hence consists in: do these legal prohibitions against women entering Sabarimala violate the constitution and/or the equal rights of women to worship Ayyappa? Malhotra's resounding answer is in negative.²⁸

For: "(ii) The equality doctrine enshrined under Article 14²⁹ does not override the Fundamental Right guaranteed by Article 25³⁰ to every individual to freely profess, practise and propagate their faith, in accordance with the tenets of their religion" (Malhotra 2018: par. 16.2). Admitting that there is an obvious conflict between the two rights of equality and freedom, she argues: "It is not for the courts to determine which of these practises of

²⁷ That is, with regard to "Articles 14, 15 and 21 of the Constitution" (Malhotra 2018: para 2.1), as well as Articles 25 and 32 (para 7.1 & 7.2) and with regard to "Rule 3(b) of the Kerala Hindu Places of Public Worship" (Malhotra 2018: para 1). The *Hindu Places of Public Worship (Authorization of Entry) Act*, passed in 1965 ordered that all temples open to public worship should be open to all persons without any restriction; this would imply also the entry of 'fertile women' to Sabarimala. See: Acevedo 2013: 93ff.

²⁸ Malhotra 2018: para 16, summarizes the arguments.

²⁹ "14. The State shall not deny to any person equality before the law or the equal protection of the laws within the territory of India."

³⁰ "25. (1) Subject to public order, morality and health and to the other provisions of this Part, all persons are equally entitled to freedom of conscience and the right freely to profess, practise and propagate religion. (2) Nothing in this article shall affect the operation of any existing law or prevent the State from making any law — (a) regulating or restricting any economic, financial, political or other secular activity which may be associated with religious practice; (b) providing for social welfare and reform or the throwing open of Hindu religious institutions of a public character to all classes and sections of Hindus. Explanation I. — The wearing and carrying of kirpans shall be deemed to be included in the profession of the Sikh religion. Explanation II. — In sub-clause (b) of clause (2), the reference to Hindus shall be construed as including a reference to persons professing the Sikh, Jaina or Buddhist religion, and the reference to Hindu religious institutions shall be construed accordingly" Misra and Khanwilkar 2018: para. 144.

a faith are to be struck down, except if they are *pernicious, oppressive, or a social evil*, like Sati” (par. 8.2, emphasis added). The implication is that Sabarimala pilgrimage and Ayyappa worship do not belong to this ‘evil’ category. Consequently, the rules/act of 1965 permitting and regulating the pilgrimage/worship are legitimate, in legal terms, not *ultra vires* (par. 16.6), i.e., not beyond the legal power/authority of the State of Kerala.

Constitutionality of the ban to exclude women of the age group 10-50 from pilgrimage to Sabarimala is further enhanced by two more arguments: first, by stating plausibly “that the Ayyappans or worshippers of the Sabarimala Temple satisfy the requirements of being a religious denomination, or sect thereof” (par. 16.4),³¹ though it is a matter to be decided definitively in a civil court. Second, being such a religious denomination, the group has the right to create and enforce its own rules. Consequently, “The limited restriction on the entry of women during the notified age-group does not fall within the purview of Article 17 of the Constitution” (par. 16.5). This leads to the argument which strongly defends the ban also on religious grounds deemed appropriate and essential or necessary by the devotees (par. 13). Hence, the justice states in favour of the HC verdict: “The Judgment of the Kerala High Court was not challenged any further, and *has attained finality*” (par. 13.8, emphasis added).

Exclusion

Whereas Malhotra approves the “limited restriction on the entry of women during the notified age-group” (par. 16.5) on legal and religious grounds, the majority of justices considers that the ban constitutes an illegal and unacceptable exclusion. For the ban *violates* the constitutionality of freedom of worship and the Hindu Code permitting equal access into places of worship.³² This argument *interprets* evidently the article 25 (1)³³

³¹ For a detailed discussion, see: Malhotra 2018: par. 12

³² “(iii) The exclusionary practice being followed at the Sabarimala temple by virtue of Rule 3(b) of the 1965 Rules violates the right of Hindu women to freely practise their religion and exhibit their devotion towards Lord Ayyappa. This denial denudes them of their right to worship. The right to practise religion under Article 25(1) is equally available to both men and women of all age groups professing the same religion. (iv) The impugned Rule 3(b) of the 1965 Rules, framed under the 1965 Act, that stipulates exclusion of entry of women of the age group of 10 to 50 years, is a clear violation of the right of Hindu women to practise their religious beliefs which, in consequence, makes their fundamental right of religion under Article 25(1) a dead letter” (Misra & Khanwilkar 2018: para. 144)

³³ See above note 25.

broadly to safeguard its intent, namely “the freedom of conscience and the right to freely profess, practise and propagate religion” available “to every person including women” (Misra & Khanwilkar 2018: para. 144.ii). The same rationale applies also to the 1965 rules/act banning women’s entry, hence making them *ultra vires* rulings, that is, beyond the authority/power of the institutions whence they originated (para. 144.x, xi & xii)³⁴.

Related to this issue is the question: do the pilgrims to Sabarimala, the devotees of Ayyappa, constitute a religious denomination? Whereas Malhotra answers it positively, all other justices of the SC hold that

“the devotees of Lord Ayyappa do not constitute a separate religious denomination. They do not have common religious tenets peculiar to themselves, which they regard as conducive to their spiritual well-being, other than those which are common to the Hindu religion. Therefore, the devotees of Lord Ayyappa are exclusively Hindus and do not constitute a separate religious denomination” (Misra & Khanwilkar 2018: para 144: i).³⁵

This conclusion is crucial, for it enables the Court to strike down exclusionary and unjust rules applied to devotees/pilgrims of Sabarimala, for the beliefs, practices, regulations, etc. of the Ayyappas do not enter into the category of private law, a privilege Muslims, Christians, Jains, etc. retain under the Constitution of India. Accordingly, one does not have to apply the criterion of evil practices evoked by Malhotra in connection with Sati (discussed above).

Further, the restriction of an age-group of women from entering Sabarimala constitutes exclusion also because it infringes *the dignity of women as persons*:

“72. After placing reliance on the decision of this Court in K.S. Puttaswamy ..., the Amicus has submitted that the exclusionary practice in its implementation results in involuntary disclosure by women of both their menstrual status and age which amounts to forced disclosure that consequently violates the right to dignity and privacy embedded in Article 21 of the Constitution of India” (Misra & Khanwilkar 2028).³⁶

³⁴ For details and the judgement of the other two judges, see: para. 77, 137, 141 & 142; Nariman 2018: para. 29; Chandrachud 2018: para. 83-90 (Part J: The ultra vires doctrine).

³⁵ For details, see: Misra and Khanwilkar 2018: para. 24, 25, 79, 81, 88-96, 112, etc.; Nariman 2018: para. 27, etc.; Chandrachud 2018: para. 58-69 (Part H: Religious Denominations)

³⁶ See also: para. 2, 33 & 59.

By individuating biological and/or physiological characteristics such as menstruation, a stigma is attributed to those natural processes which are unique to women. These then constitute the basis of discrimination, prohibition and exclusion (though temporary, but sufficiently for a long period in the adult life of the person) from pilgrimage (para. 27, 28, 31 & 38). It may eventually perpetuate the conception of women as impure, and consequently to be controlled and kept away from holy places, practices, etc. In damaging the persons' dignity and perpetually ascribing women a derogatory status, the ban violates the constitutional guarantee of the dignity of the person, even though it is done under the guise of Hindu spirituality.

The core reason given to ban adult women of the notified age-group from entering the precincts of Sabarimala consists in the specific characteristic of the deity: Ayyappa is a perpetual celibate (*naishtik brahmachari*); there is no disagreement on this issue, but on its application and interpretation. The ban exists “to prevent even the slightest deviation from celibacy and austerity observed by the deity” (para. 53; see also 41-42). For, in mirroring the divinity in its specificity, the devotee merges with the divine fulfilling the (spiritual) purpose of the pilgrimage. The *upanishadic* expression *tatvamasī* –that art thou– explicitly exhibited on the top porch of the temple spells out this aim plainly.

It is not for the SC to question it, as Justice Malhotra states clearly, but one shall ask how this is possible, and there are different answers. And these consist in explaining how celibacy is understood by the devotees of Ayyappa. What the SC verdict establishes amounts to: “vii) The practice of exclusion of women of the age group of 10 to 50 years being followed at the Sabarimala Temple cannot be regarded as *an essential part* as claimed by the respondent Board” (para 144, emphasis added).³⁷ The essential part in the Hindu bhakti, including the Ayyappa devotion, resides in mirroring the worshipped image in one's mind and body –*darshan*–which women too at all ages and times alike men are able to accomplish (Eck 1985). If not, the divine becomes automatically the rationale and/or icon of exclusion. Is/was Ayyappa such an exclusionary divinity either during the earthly life or thereafter? Social history and legend respond in negative. The essential spiritual aspects would not make any sense unless socially interpreted and comprehended. The “anti-exclusion principle” serves this purpose:

³⁷ See also: para. 122-126; Nariman 2018: para. 18, 28, etc.; Chandrachud 2018: 29-48 (Part F: Essential religious practices) and 49-56 (Part G: The engagement of essential religious practices with constitutional values).

The anti-exclusion principle allows for due-deference to the ability of a religion to determine its own religious tenets and doctrines. At the same time, the anti-exclusion principle postulates that where a religious practice causes the exclusion of individuals in a manner which impairs their dignity or hampers their access to basic goods, the freedom of religion must give way to the over-arching values of a liberal constitution (Chandrachud 2018: par.112).

This takes us to the third issue – untouchability - concerning the ban of women’s entry in Sabarimala.

Untouchability

To what extent shall the ban of women’s entry into the pilgrimage site of Ayyappa be considered a form of untouchability, and consequently violating article 17³⁸ of the constitution? Article 17 reads: ““Untouchability” is abolished and its practice in any form is forbidden. The enforcement of any disability arising out of “Untouchability” shall be an offence punishable in accordance with law.”

Or has the ban of women’s entry in Sabarimala anything to do with the prohibition of untouchability? As noted above, Justice Malhotra categorically denies any connection between the ban and article 17 (Malhotra 2018: para. 16.5), for the latter is precisely intended against caste-based discrimination which is not the case with the former (para. 14).

However, the majority verdict advances various counterarguments. First, “any exclusion based on the notions of purity and pollution”³⁹ consti-

³⁸ https://www.india.gov.in/sites/upload_files/npi/files/coi_part_full.pdf

³⁹ “70. Further, it has been put forth that the constitutional intent in keeping the understanding of untouchability in Article 17 open-textured was to abolish all practices based on the notion of purity and pollution. This Article proscribes untouchability ‘in any form’ as prohibited and the exclusion of menstruating women from religious spaces and practices is no less a form of discrimination than the exclusion of oppressed castes. After referring to Section 7(c) of the Civil Rights Act, 1955, which criminalizes the encouragement and incitement to practise untouchability in ‘any form whatsoever’ and the Explanation II appended to the said Section, the learned Amicus has submitted that untouchability cannot be understood in a pedantic sense but must be understood in the context of the Civil Rights Act to include any exclusion based on the notions of purity and pollution” Misra & Khanwilkar 2018; see also: para. 32, 64 and 66; Chandrachud 2018: 70-82 (Part I: Article 17, “Untouchability” and the notions of purity).

tutes untouchability; it stigmatizes and undermines women. This is the sense in which the expression “untouchability” is employed in Article 17, and hence it “proscribes” untouchability in any form. Second, this becomes especially clear if one considers its history and inclusion in the constitution:

“71 Article 17 occupies a unique position in our constitutional scheme. The Article, which prohibits a social practice, is located in the chapter on fundamental rights. The framers introduced Article 17, which prohibits a discriminatory and inhuman social practice, in addition to Articles 14 and 15, which provide for equality and non-discrimination. ... it is a provision which has a paramount social significance both in terms of acknowledging the past and in defining the vision of the Constitution for the present and for the future. ... By abolishing “untouchability”, the Constitution attempts to transform and replace the traditional and hierarchical social order. Article 17, among other provisions of the Constitution, envisaged bringing into “the mainstream of society, individuals and groups that would otherwise have remained at society’s bottom or at its edges”. Article 17 is the constitutional promise of equality and justice to those who have remained at the lowest rung of a traditional belief system founded in graded inequality. Article 17 is enforceable against everyone –the State, groups, individuals, legal persons, entities and organised religion– and embodies an enforceable constitutional mandate. It has been placed on a constitutional pedestal of enforceable fundamental rights, beyond being only a directive principle, for two reasons.

First, “untouchability” is violative of the basic rights of socially backward ... individuals and their dignity. Second, the framers believed that the abolition of “untouchability” is a constitutional imperative to establish an equal social order.

Its presence together and on an equal footing with other fundamental rights, was designed to “give vulnerable people the power to achieve collective good”. Article 17 is a reflection of the transformative ideal of the Constitution, which gives expression to the aspirations of socially disempowered individuals and communities, and provides a moral framework for radical social transformation. Article 17, along with other constitutional provisions, must be seen as the recognition and endorsement of a hope for a better future for marginalized communities and individuals, who have had their destinies crushed by a feudal and caste-based social order.”⁴⁰

Third, leaving the term “untouchability” deliberately undefined or open, the framers of the constitution effected a “catharsis in the face of his-

⁴⁰ Chandrachud 2018: para. 71 (internal references not included).

toric horrors” and made article 17 “a powerful guarantee to preserve human dignity and against the stigmatization and exclusion of individuals and groups on the basis of social hierarchism” (Chandrachud 2018: para. 75). Fourth, notions of “purity and pollution” lie at the root of the caste-system, are entrenched in society, and women are often considered untouchable at certain periods alike the low-caste (para. 76-77). Fifth, the “revolutionary” step of abolishing “untouchability” will only succeed thanks to “a dynamic shift in the social orderings upon which prejudice and discrimination were institutionalized. The first feature is a moral re-affirmation of human dignity and of a society governed by equal entitlements” (78). It is thus in this larger context of “social transformation” (79) that the SC verdict in favour of women’s entry would make sense. And that might explain the calculations of political parties to cash in on the decision, as well as the populist attempt to dissuade the police and the government of Kerala from implementing it.⁴¹

A Court with an agenda

That the majority SCV is given within the framework of *social transformation* needs no explanation, for three judges acknowledge it in the very outset of their verdicts. The relevant portion from Chief Justice Misra and justice Khanwilkar (2018: par. 1-2) reads:

The irony that is nurtured by the society is to impose a rule, however unjustified, and proffer explanation or justification to substantiate the substratum of the said rule. Mankind, since time immemorial, has been searching for explanation or justification to substantiate a point of view that hurts humanity. The theoretical human values remain on paper. Historically, women have been treated with inequality and that is why, many have fought for their rights ... There is inequality on the path of approach to understand the divinity. The attribute of devotion to divinity cannot be subjected to the rigidity and stereotypes of gender. The dualism that persists in religion by glorifying and venerating women as goddesses on one hand and by imposing rigorous sanctions on the other hand in matters of devotion has to be abandoned. Such a dualistic approach and an entrenched mindset results in

⁴¹ The aftermath of the SCV is not discussed in this essay, except briefly in connection with the 2019 Lok Sabha elections.

indignity to women and degradation of their status. *The society has to undergo a perceptual shift from being the propagator of hegemonic patriarchal notions of demanding more exacting standards of purity and chastity solely from women to be the cultivator of equality where the woman is in no way considered frailer, lesser or inferior to man* (emphasis added).

Justice Chandrachud (2018: par. 1-4) adds:

1. The Preamble to the Constitution portrays the foundational principles: justice, liberty, equality and fraternity. While defining the content of these principles, the draftspersons laid out a broad canvass upon which the diversity of our society would be nurtured. ... the Constitution was amended to accommodate a specific reference to its secular fabric in the Preamble.

... Secularism was not a new idea but a formal reiteration of what the Constitution always respected and accepted: the equality of all faiths. Besides incorporating a specific reference to a secular republic, the Preamble divulges the position held by the framers on the interface of religion and the fundamental values of a constitutional order. ... Religiosity has moved hearts and minds in the history of modern India. Hence, in defining the content of liberty, the Preamble has spoken of the liberty of thought, expression, belief, faith and worship. While recognising and protecting individual liberty, the Preamble underscores the importance of equality, both in terms of status and opportunity. Above all, it seeks to promote among all citizens fraternity which would assure the dignity of the individual.

2. ... The Constitution was brought into existence to oversee a radical transformation. ...the task to transform Indian society by remedying centuries of discrimination against Dalits, women and the marginalised. They sought to provide them a voice by creating a culture of rights and a political environment to assert freedom. Above all, placing those who were denuded of their human rights before the advent of the Constitution whether in the veneer of caste, patriarchy or otherwise were to be placed in control of their own destinies by the assurance of the equal protection of law. *Fundamental to their vision was the ability of the Constitution to pursue a social transformation.* Intrinsic to the social transformation is the role of each individual citizen in securing justice, liberty, equality and fraternity in all its dimensions.

3. The four founding principles are not disjunctive. ... The Constitution cannot be understood without perceiving the complex relationship between the values which it elevates. ... Combined together, individual liberty, equality and fraternity among citizens are indispensable to a social and political ordering in which the dignity of the individual is realised. Our understanding of the Constitution can be complete only if we acknowledge the complex

relationship between the pursuit of justice, the protection of liberty, realisation of equality and the assurance of fraternity. Securing the worth of the individual is crucial to a humane society.

4. The Constitution as a fundamental document of governance has sought to achieve a transformation of society. ... In a constitutional transformation, the means are as significant as are our ends. The means ensure that the process is guided by values. The ends, or the transformation, underlie the vision of the Constitution. It is by being rooted in the Constitution's quest for transforming Indian society that we can search for answers to the binaries which have polarised our society. The conflict in this case between religious practices and the claim of dignity for women in matters of faith and worship, is essentially about resolving those polarities.

Equality, dignity and status of women constitute the benchmarks against which the ban on Women's entry into Sabarimala are judged. These constitute values of Hindu religion, and hence the religion are held accountable. If denial of equality, dignity and status of women occurs, it is mostly due to 'patriarchy in religion': "The subversion and repression of women under the garb of biological or physiological factors cannot be given the seal of legitimacy. *Any rule based on discrimination or segregation of women pertaining to biological characteristics is not only unfounded, indefensible and implausible but can also never pass the muster of constitutionality*" (Misra & Khanwilkar 2018: par. 3, emphasis added; see also par. 4).

Whereas Justice Nariman (2018: par. 9-10) agrees with this interpretative understanding of the Constitution, but qualifies it as "social welfare and reform," Justice Malhotra considers the framework and the approach based on it beyond "the ken of Courts."⁴² That the SCV is recorded within the *social transformation framework* highlights the foundational values –justice, liberty, equality and fraternity– inscribed in the constitution, the defense, inculcation and propagation of which should constitute the national political agenda. All Indian political parties share this view but attach priority to their own interpretations of values and their interconnections. A concrete example of this constitutes the unhindered entry of women of all age-groups in Sabarimala strongly supported and promoted by the CPI(M) of LDF, decried by the BJP/NDA and embraced (in deference to devotees)

⁴² Malhotra 2018: par. 10.13; admittedly the comment pertains directly to "judicial review of religious practices," but reforming religious/social practices concern also shared values, hence the strict legal distinction may not apply in dealing with women's entry.

by the INC/UDF.⁴³ These differing stances shall be highlighted with respect to morality discussed in some detail in the SCV.

Constitutional morality, navothana and violence.

Its determination (even against agitation⁴⁴) to implement the SCV on women's entry at Sabarimala showed the commitment of the current Kerala government to constitutional morality. And this rationale was elaborated and manifestly propagated in the unique mobilization of women on the New Year Day of 2019. "Explaining the aim of forming a women's wall, Chief Minister Pinarayi Vijayan on Monday said, "The CPI(M) considered addressing women's issues as part of the party's class struggle. Such an initiative (women's wall) is required to protect the renaissance tradition of the state.""⁴⁵ By all media accounts, the so-called Women's Wall was a success,⁴⁶ despite BJP's counter rally,⁴⁷ and it constituted the CPI(M)'s continuous struggle to achieve social transformation in consonance with the constitution of India. Why did not this acclaimed ideological mobilization bring in concrete results in the 2019 Lok Sabha elections?

An explanation based on the SCV points directly to the values defended and promoted by the LDF in general and the CPI(M) in particular in Kerala. The four values listed in the Constitution and required to be embraced for *social transformation* are secular⁴⁸ in the sense that their legiti-

⁴³ See the editorial: "Sabarimala judgement and its opponents" in *Economic and Political Weekly*, 3 November 2018; "Ruling party 'ridiculed' Sabarimala verdict – India communist." *BBC Monitoring South Asia*; London 30 Oct 2018.

⁴⁴ <https://hinduexistence.org/2019/01/04/violence-in-kerala-over-sabarimala-row-barely-needs-army-deployment-to-restore-peace-and-tradition/> (accessed on 7/27/2019).

⁴⁵ <https://indianexpress.com/article/india/womens-wall-in-kerala-live-updates-cpim-pinarayi-vijayan-hindu-outfits-sabarimala-women-rights-equality-5517878/> (accessed on 7/27/2019).

⁴⁶ <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jan/03/gender-activism-india-womens-wall-sabarimala-temple-kerala>; <https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2019/01/04/681988452/millions-of-women-in-india-join-hands-to-form-a-385-mile-wall-of-protest>; <https://www.buzzfeednews.com/article/rosebuchanan/kerala-womens-wall-india-gender-in-equality-protest>; <https://www.nytimes.com/video/world/asia/100000006287151/india-womens-wall-sexism.html>; <https://www.deshabhimani.com/news/kerala/cpim-stand-on-equality-and-renaissance-not-based-on-votes/771467> (accessed on 7/27/2019).

⁴⁷ <https://www.thenewsminute.com/article/counter-women-s-wall-ayyappa-jyothi-volunteers-line-lamps-across-kerala-94029> (accessed on 7/28/2019)

⁴⁸ See: Chandrachud 2018: 12.

macy resides in democratic *overlapping consensus* (Rawls 1971: 388), which makes them shared differently by the general public. Disregarding this philosophical grounding for convenience, it should be pointed out that constitutional morality/values do acquire (or have acquired) acceptability only on the basis of (or *post not ante*) social/religious values, as it has been demonstrated with respect to the Hindu temple entry (Malhotra 2018: par. 14.3), for which Gandhi⁴⁹ mobilized the Hindus. The simple conclusion is that social and/or religious morality has to be engaged with before promoting constitutional morality. This shall be done better in cooperation with institutions and organizations working with and for the devotees. The tension that existed, and still exists, between the CPI(M) and organizations such as the Nair Service Society (NSS), Sree Narayana Dharma Paripalana (SNDP), etc. does not create an atmosphere of trust in inculcating value in society.⁵⁰ In other words, the voice of the devotee has precedence, and confronting its rationale paves the way to harmonization between the different moral orders: constitutional, religious and social. However, such a dialogue or argumentation may not result in immediate consensus, but even engender violence, an example being the attack on the Ashram of Sandeepananda Giri.⁵¹

That violence has become and is increasingly legitimized for immediate political success constitutes one of the perverse features of contemporary national and local politics,⁵² irrespective of the political parties;⁵³ the difference consists only in the intensity and frequency with which violent incidents take place perpetrating party involvement.⁵⁴ Here we encounter a

⁴⁹ http://shodhganga.inflibnet.ac.in:8080/jspui/bitstream/10603/317/12/12_chapter%206.pdf

⁵⁰ <https://timesofindia.indiatimes.com/city/kochi/with-polls-in-mind-cm-mins-visit-vel-lappally/articleshow/68159599.cms> (accessed on 7/27/2019)

⁵¹ <https://www.dnaindia.com/india/report-sabarimala-row-asharam-of-sandeepananda-giri-who-supported-sc-verdict-attacked-2679838>; <https://www.bing.com/videos/search?q=sandeepananda+giri&qvvt=sandeepananda+giri&view=detail&mid=BFFC6C2600866636F3A1BFFC6C2600866636F3A1&&FORM=VRD GAR> (accessed on 7/27/2019)

⁵² On violence in Gujarat 2002 pogrom, and Modi's role in it, see: Spodek 2010; <https://www.deshabhimani.com/news/national/mob-violence-in-india/807287> (in four years, 121 mob attacks, mostly in states governed by BJP, reports the Left leaning Malayalam daily).

⁵³ <https://timesofindia.indiatimes.com/city/kochi/congress-to-use-politics-of-violence-as-weapon-against-cpm/articleshow/67986763.cms> (accessed on 7/27/2019)

⁵⁴ <https://indianexpress.com/about/kerala-violence/>; *Deshabhimani* (Malayalam Newspaper) claims that fake propaganda makes Kerala the #1 violent state: <https://www.deshabhimani.com/from-the-net/news-from-the-net-24-02-2018/708049>; <https://english.manorama>

crucial point with respect to values of all categories: to what extent *ahimsa*, the foundational value of Indian Independence Movement led by Mahatma Gandhi, still dictate the ideology and practice of political parties in expanding *social transformation*? The *navothana* movement initiated and still being promoted by the Left seems only to pay lip service to *ahimsa*; this is also true of UDF and NDA. A moral order founded on *ahimsa* consonant to the Gandhian perspective seems to suit better to address conflicting issues around justice, liberty, equality and fraternity; for it guarantees *equity* - a core value for the sustainability of pluralistic polities.

The stakeholders: devotees and the state/society

When it comes to the main stakeholders of the Sabarimala pilgrimage, two categories stand out: the devotees and the state comprising the institutions attached to it. The perspective of the devotee although referred to above requires further clarification to assess better what is at stake in this SCV for the Ayyappas in particular, and for the religion/society in general.

In their analysis, Osella & Osella argue that the all-men pilgrimage to Sabarimala shall be understood as an affirmation, celebration and reproduction of masculinity though limiting it in males. Its political consequence would be a “remasculinization” (2003: 729,747) of the Hindu society, which in effect would supersede the hitherto discourse depicting the pilgrimage “as a truly unique, non-communal religious event” (750). This argument is constructed on psychological interpretation and social analysis of the pilgrimage in praxis. The latter rightly highlights the *exclusive male space* created especially after taking the *vratam*, and thus becoming a mimetic image of the hyper-male deity. The former (psychological interpretation) affirms: “Renunciation rather than repression ... becomes the core mechanism of self-development” (745), which is typical to Ayyappa devotees. Taken together, the authors argue:

“... the Sabarimala pilgrimage is another example of a cultural practice in which the lesson is again rehearsed and reiterated that mature renunciation leads to a larger and more powerful sense of self connected to the wider

online.com/news/kerala/2019/04/26/modi-and-pinarayi-fight-over-violence-in-kerala.html; <https://english.manoramaonline.com/news/kerala/2019/07/12/violence-in-university-college.html> (accessed on 7/27/2019).

group. But, importantly, in this case ‘the group’ is gendered: a group of men” (746).

And further: “it is actually via renunciation and association with other celibate males that an individual man gains the strength to become and act as a successful householder” (747).

Granted the plausibility of this perspective, three observations shall be made: first, whereas hitherto studies highlighted the symbiotic features of Ayyappa as ascetic, warrior and prince (for example, Acevedo 2013: 82ff.; Sekar 1987: 99f.), the masculinity perspective conjoins them into power/hyper-energy. Would this not lead the Ayyappas to increased self-assertion, power-grab, etc. which hitherto was not the case, but may signal to a trend biased to Hindutva ideology? In order to assess the situation better, perhaps a contrast with the female sexual power as displayed at “Kāmākhyā’s festivals” at “Ambuvācī . . . , the celebration of the earth’s menstruation in the summer month of āṣāḍha,” (Urban 2011: 170) would serve. Second, the suggestion that the renouncer better handles the sex-drive and eventually integrates it within the householder society –“reciprocal empowerment” (743)–, seems contradicted by the contemporary practice of some young Ayyappas to deviate their return-trip through Kovalam, a tourist resort; they do there release the ‘suppressed’ sexual abstinence by engaging in “hectic masturbation” (741). Third, the remasculinization attributed to the Sabarimala pilgrimage, should have found some expression in political action especially in the local climate of Kerala, a hyper-politicised society. Instead, the Ayyappas have (at least hitherto) remained *apolitical* true to the spiritual intent of taking refuge (*śaranam*) only in the Lord, a *fictitious* masculinity in order to live the *real* maleness in their own embodied selves.

This would suggest that the mediation between real and fictitious masculinities is effected through ritual, and managed through social/religious institutions. As long as these organisms, namely the State, Devaswom board, NSS, SNDP, etc. continue to play the mediatory role *apolitically*, the remasculinization may not threaten the fabric of democratic coherence. Otherwise, as it shall be argued in connection with the Ayodhya conflict and the demolition of Babri Masjid (Ludden 1996), remasculinization turns easily threatening and violent. The interaction between the state government of Kerala and the Hindu religious cum communal organizations became *weak* due to the SCV, which (among other reasons) eventually created the election debacle of the Left Front.

In her assessment of the SCV, Acevedo (2018b: 15) finds fault with “the way the plurality analysed relevant issues and justified its position”. First, the SCV *uncritically* relied on the “essential practices” principle: “As the essential practices test has come to be applied, religious traditions are either essential, unchanging, and eternally observed, or the opposite” (13). This hinders a serious holistic engagement⁵⁵ with the ban of women, which also requires “a more thorough examination of the ban’s history” (ibid). Second, “the Supreme Court’s preference for interpreting away tensions between religious practices and constitutional values serves the useful function of minimising direct confrontation between the two” (14). Third,

“We should, however, worry about any analysis that begins from an assumption that conflict between religious traditions and equality principles is inherently impossible. Where there is no acknowledged problem, there is no need to engage in the hard work of examining facts and balancing competing constitutional demands in the way that both petitioners and respondents deserve. Finally, it is worth observing an ironic if predictable consequence of the plurality’s assumptions about the nature of religion: the more a community approximates judicial ideals regarding true Hinduism (or Islam, or Christianity) the less leeway it will receive regarding practices that fall short of the ideal because it will fail to qualify as a denomination for the purposes of Article 26.

... it misses an opportunity to demonstrate that “rational” is not merely a synonym for “acceptable” or even “constitutional.” ... [it also misses] the claim that Ayyappan has constitutional rights is a natural expansion of the established principle that deities enjoy property rights” (14-15).

These considerations indicate what would be left aside in concentrating only on select aspects of religious beliefs and practices, however important they are.

Conclusion

Reviewing the SCV on women’s entry in Sabarimala, we did not encounter a unanimous but a split decision with four judges for and one against the petition. The dissenting as well as the concurring verdicts provided convincing arguments which if taken separately manifest two differ-

⁵⁵ For further discussion on this point, see Acevedo 2018a

ent approaches in contemporary judicial processes. Briefly, they may be classified as liberal and conservative, the dissenting voice corresponding to the latter. Its rationale primarily justified religion as an autonomous institution independent of state interference except in manifestly evil beliefs and practices, for example the age-old but banned (under colonial rule) practice of Sati.

In contrast, the liberal approach considered religion more as spirituality than as institution and highlighted the secular/religious values which in the contemporary social context the state is expected to defend, promote and enhance. It is this more people-centered than institution-biased approach which the liberal, federal, secular democracy of India has enshrined in its constitution. However, the *principled distance* (Bhargava 2010: 87-93) policy towards religion promoted by the constitution engenders ambiguity with respect to the defense of moral values whether constitutional or not. Hence, for example, it is legitimate that a citizen of India challenges the ban of women of the age-group between 10 and 50 from entry to Sabarimala, despite the challenger not being a devotee of Ayyappa. But the challenge or petition shall also be lawfully rejected, for it does not affect the individual concerned (Malhotra 2018: par. 7.2); the situation becomes amenable in construing the challenge as a PIL which the herein discussed SC case was.⁵⁶

Another point of interest with respect to the current SCV corresponds to the popular reaction, especially in conjunction to the implementation initiatives undertaken by the current State Government of Kerala, promoting obviously its own *navothana* values. That the populace did not buy into forceful implementation of the SCV even with the help of the police force,⁵⁷ seemingly credits the dissenting voice: constitutional morality to be effective has to be preceded by societal morality. However, if harmonization of constitutional, religious and/or societal moralities is achievable thanks to so-

⁵⁶ However, Malhotra (2018: par. 7) warns: “In a pluralistic society comprising of people with diverse faiths, beliefs and traditions, to entertain PILs challenging religious practises followed by any group, sect or denomination, could cause serious damage to the Constitutional and secular fabric of this country.”

⁵⁷ In fact, only two women did successfully enter Sabarimala under police protection, though the Kerala government reports a list of around fifty. Continuing resistance by devotees, also politically motivated and manipulated, and ongoing legal challenges to the SCV would only delay the implementation fully. For an account of one unsuccessful attempt, see: <https://english.kyodonews.net/news/2019/06/275239bcfaa8-feature-indias-sabarimala-temple-a-fight-between-womens-rights-tradition.html>; <https://www.thehindu.com/news/national/kerala/protests-stop-women-at-sabarimala-doorstep/article25288083.ece?homepage=true>

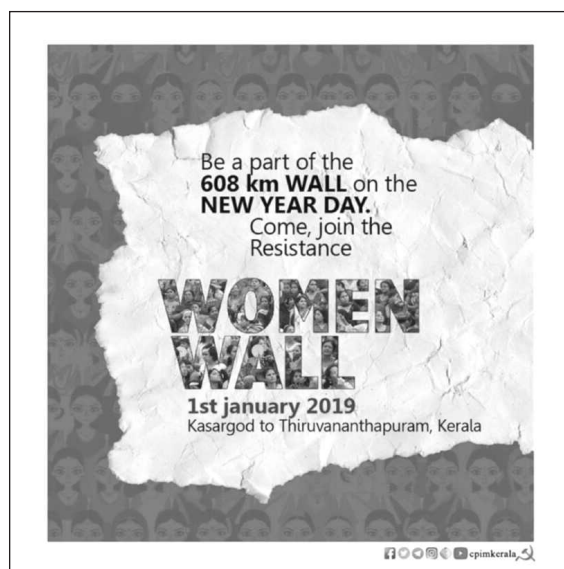
cial transformation, –the future envisioned by the concurring majority of judges⁵⁸– would that not be the better strategy in a pluralist polity like India?

References

- Acevedo, Deepa Das. 2018b. “Pause for thought: Supreme Court’s verdict on Sabarimala.” *Economic and Political Weekly*, 27 October 2018, Vol.53(43), pp.12-15.
- Acevedo, Deepa Das. 2018a. “Gods’ homes, men’s courts, women’s rights.” *International Journal of Constitutional Law*, 2018, Vol. 16(2), pp.552-573.
- Acevedo, Nitya Deepa Das. 2013. *Religion, Law, and the Making of a Liberal Indian State*. (A dissertation submitted to the faculty of the division of the social sciences, in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy, department of anthropology, the university of Chicago, Illinois, UMI Number: 3568368), Ann Arbor, MI: ProQuest LLC.
- Anonymous (Editorial). 2018. “Sabarimala Judgment and its opponents.” *Economic and Political Weekly*, 3 November 2018, Vol.53(44), pp.7-8.
- Bhargava, Rajeev. 2010. *The Promise of India’s Secular Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Eck, Diana L. 1985². *Darsan: seeing the divine image in India*. Chambersburg: P. A. Anima Books, 1985.
- Flood, Gavin. 2003. “The Śaiva Traditions,” in: *The Blackwell Companion to Hinduism*, edited by Gavin Flood, Oxford, U.K.: Blackwell Publishing, pp. 200-228.
- Ludden, David (ed.) 2005² (1996). *Making India Hindu. Religion, Community and the Politics of Democracy in India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Madan, T. N. 2003. “The Householder’s Tradition in Hindu Society,” in: *The Blackwell Companion to Hinduism*, edited by Gavin Flood, Oxford, U.K.: Blackwell Publishing, pp. 288-305.
- Pattanaik, Devdutt. 2010. *Jaya. An Illustrated Retelling of the Mahabharata*. New Delhi: Penguin Books India.

⁵⁸ Chandrachud 2018: par. 107-112 (A road map for the future); see also his conclusions: par.113-118.

- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MS: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sargeant, Winthrop, and Christopher Key Chapple (eds.) 2009. *The Bhagavad Gita*. State University of New York Press (online resource).
- Sekar, Radhika. 1987. *The Process of Pilgrimage: The Ayyappa Cultus and Sabarimalai Yātrā*. (MA thesis submitted to the Department of Sociology and Anthropology, Carleton University, Ottawa, Ontario). Online resource.
- Spodek, Howard. 2010. "In the Hindutva Laboratory: Pogroms and Politics in Gujarat, 2002." *Modern Asian Studies* 44, 2 (2010) pp. 349–399.
- Urban, Hugh B. 2011. *The Power of Tantra: Religion, Sexuality, and the Politics of South Asian Studies*. London/New York: I. B. Tauris.
- Vaidyanathan, K. R. 1978. *Pilgrimage to Sabari*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.



NOTA: El siguiente artículo contiene dos paginaciones. La interior, acompañada de asterisco, se corresponde enteramente con la edición del Cuaderno del Museo Oriental n.º 19: *Imágenes chinas de historia sagrada*.

Imágenes chinas de historia sagrada

BLAS SIERRA DE LA CALLE, OSA

Resumen: Esta investigación, estructurada en dos partes, estudia 381 imágenes cristianas chinas. La primera parte es la ambientación histórica. Se comienza mostrando las diversas formas de cristianismo en China –nestoriano, católico, protestante–, para seguir haciendo una breve presentación de los agustinos en China. Sigue el estudio sobre el desarrollo de la imprenta en China, y de la imprenta católica, protestante y de los agustinos en la China de la primera mitad del siglo XX. Seguidamente, se reflexiona sobre la importancia de la imagen y se analizan los principales modelos iconográficos que han servido en China para la publicación de los libros cristianos ilustrados para la catequesis: los grabados europeos, la Biblia de Nadal, las láminas del Antiguo y Nuevo Testamento de Julius Schnorr von Carolsfeld, la Historia Sagrada del Antiguo y Nuevo Testamento de Ignaz Schuster y la obra francesa Catecismo en imágenes. En la segunda parte se estudian con detalle las tres obras chinas objeto de este estudio, que forman parte de los fondos del Museo Oriental y de la Biblioteca del Estudio Teológico Agustiniiano. La primera de ellas es “*La Historia Sagrada*” publicada en 1920, con 82 grabados en blanco y negro. La segunda es el “*Catecismo Chino en láminas policromadas*”, impreso hacia 1925, con veinte láminas en color. Se indica cómo una parte está inspirada en modelos europeos y otra es obra de factura e inspiración china. La tercera obra que se estudia es “*La historia más famosa*”, una vida de Jesús en colores impresa en Shanghai en 1950, escrita por Chen Wanlin y dibujada por Chen Guanyi. Esta publicación en dos tomos consta de 279 cromolitografías. Cada página lleva un pequeño texto chino en la parte derecha del diseño y otro texto en la parte superior, que hacen alusión a la escena representada. La temática de los grabados es, fundamentalmente, la vida de Jesús, desde su nacimiento hasta su ascensión al cielo y, brevemente, los inicios de la vida de la Iglesia

primitiva y las persecuciones. Sintéticamente, algunas de las cromolitografías representan varios de los aspectos culturales promovidos por la religión católica en China. Se concluye la obra dedicando un diseño a cada uno de los siete sacramentos cristianos. El estudio se completa con 88 ilustraciones en color que hacen referencia al texto.

Palabras claves: Catecismos chinos, Imágenes religiosas, Historia Sagrada.

Abstract: The research, divided in two parts, study 381 Christian Chinese images. The first part present the background to understand the works that are the main subject of these work. Start showing the different forms of Christian faith in China –Nestorians, Catholics, Protestants– and the missionary work of the Augustinians friars there. Next, is the development of the printing press in China making reference to the engravings in colour and the antichristian propaganda, and also the printing press of the Catholic, Protestants and Augustinians in the first half of XX Century China. Later, speaks about the important role of the images and the main artistic models that were used in China in the publication of the books about the Christian faith: European engravings, the Bible of Nadal, the designs of the Old and New Testament of Julius Schnorr von Carolsfeld, the Sacred History of Ignaz Schuster, and the French work “Catechism in Pictures”. In the second part, are studied in detail three Chinese illustrated publications that exist in the Library of Museo Oriental and the Augustinian Convent of Valladolid. The first one, “The Holy History”, published in 1920, presents 82 engravings in black and white of the Old and New Testament, showing the European sources of inspiration. The second one is the “Chinese Catechism with colour illustrations”, published about 1925, where can be seen 20 stories of the Old and New Testament, the Church, death, judgement, purgatory, hell and glory. The third publication is “The most famous History” about the life of Jesus, published in Shanghai in 1950. Was written by Chen Wanli and the artist Chen Guanyi did the 279 colour designs presenting the life of Jesus, the persecution of the early church, the Christian faith promoting art and culture and the seven sacraments. The study is completed with 88 colour illustrations related with the text.

Key Words: Chinese Catechism, Religious Images, Sacred History

Al principio era la imagen. En el paleolítico los hombres primitivos aprendieron a pintar antes que a escribir. En la China antigua, entre el año 8.000 al 3.000 a. C. los antiguos chinos comenzaron a representar diseños

que reproducían la realidad que les circundaba. Habían nacido los “*pictogramas*”. Más tarde, en el llamado periodo arcaico, entre el 3.000 al 1.600 a. C., se pasará de los “*pictogramas*” a los “*ideogramas*”, de los símbolos directos a los indirectos, colmando el vacío que los primeros dejaban ante un concepto abstracto. Posteriormente, hasta la dinastía Han (202 a. C. 220 d. C.) la escritura completa su evolución y se desarrollan los estilos principales¹. Se había realizado el paso definitivo de la pintura a la escritura.

Un autor chino, Sun Congtian (c. 1680-1759) escribió en su obra “*Cangshu Jiyao*” (Manual del Librero) que “*Los libros son el tesoro más valioso del mundo. Pues es en los libros donde encontramos discriminado el bien y el mal en la naturaleza humana, y los puntos débiles y fuertes en el mundo*”².

Si esto es verdad para los libros en general, es doblemente cierto si lo referimos a libros con imágenes, pues estas últimas tienen por sí mismas una mayor fuerza de persuasión que la palabra escrita. De ahí la importancia de los libros ilustrados para todo proceso de enseñanza, propaganda, adoctrinamiento o catequesis.

A lo largo de la historia del cristianismo –desde sus orígenes hasta la actualidad– las imágenes han sido siempre un medio privilegiado para expresar la fe y, al mismo tiempo, para difundirla.

PRIMERA PARTE: AMBIENTACIÓN HISTÓRICA

A.- EL CRISTIANISMO EN CHINA

El cristianismo fue introducido en China en tres formas distintas: nestoriana, católica y protestante.

a).- Las diversas formas de cristianismo

El cristianismo nestoriano llegó a China desde Persia, en el año 631, gracias a un personaje llamado Olopan, que se estableció en Chang’an (mo-

¹ FAZZIOLI, Edoardo, *Caratteri cinesi. Dal disegno all’idea. 214 caratteri per comprendere la Cina*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1986, p. 11; MOORE, Oliver, *Chinese*, University of California Press, Berkeley Los Angeles 2000, pp. 15-16.

² Citado por: REED, Christopher, *Gutenberg in Shanghai. Chinese Print Capitalism (1876-1937)* UBC Press, Vancouver-Toronto, 2004, p. 5.

derna Xian), la capital cosmopolita de la dinastía Tang (618-906). La célebre estela de Xian, del siglo VIII confirma esta presencia cristiana.

La presencia del cristianismo católico se inicia con los viajes de los franciscanos Giovanni da Pian del Carpine en 1245, y el de Guillermo de Rubruck en 1253. En 1289 el papa Nicolás IV envió a la corte de Kublai Khan al franciscano Giovanni da Montecorvino, que se estableció en Pekín en 1293. En 1307 Pekín se convertiría en archidiócesis y G. de Montecorvino sería su primer arzobispo. En 1327 el también franciscano Odorico da Pordenone, visitó Pekín. La narración de su viaje continuaba y completaba el libro de Marco Polo.

Tras un periodo de estancamiento, en 1575 viaja a China la primera embajada española, presidida por el agustino P. Martín de Rada, que escribirá una relación de su viaje, el primer documento en español sobre el País del Centro.

Entre todas las órdenes religiosas, los jesuitas fueron quienes consiguieron mayores éxitos. Fueron admirados por los chinos por sus conocimientos matemáticos, científicos y tecnológicos. Destacaron el P. Matteo Ricci, que se estableció en Pekín en 1601; el P. Adam Shall von Bell (1591-1666) que será nombrado director del Observatorio Astronómico de Pekín; el P. Ferdinand Verbiest, que le sucederá en 1669.

En el siglo XVIII la polémica de los llamados “*ritos chinos*” llevará a la prohibición de las actividades de los misioneros católicos. Años después, en 1724, un decreto del emperador Yongzheng vetó el cristianismo en China y expulsó a la mayor parte de los misioneros. Esta prohibición será levantada solo en 1846.

La tercera forma de cristianismo que llegó a China fue la protestante, por obra de los comerciantes ingleses y holandeses, residentes en Cantón y Macao en el siglo XVIII. Pero el primer misionero protestante que llegó a China fue Robert Morrison enviado a Guangzhou en 1807³.

³ Una visión global de la historia del cristianismo en China puede encontrarse en las siguientes obras: LATOURETTE, Kenneth Scout, *A History of Christian Missions in China*, Ch'eng Wen Publishing Company, Taipei 1975; CARY-ELWES, Columba, *China and the Cross. Studies in Missionary History*, Longmans, Green and Co. London, New York, Toronto 1957; WOLFERTAN, Bertram, *The Catholic Church in China from 1860 to 1907*, Sands & Company, St. Louis, 1909; LAURENTIN, René, *Cina e cristianesimo. Al di là delle occasioni mancate*, Citta Nuova, Roma 1981; BAYS, Daniel H., (Edit) *Christianity in China. From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford University Press, Stanford 1996; CHONG, Alan (Edit.) *Christianity in Asia. Sacred Art and visual Splendor*, Asian Civilisation Museum, Singapore 2016. pp. 136-169.

En el siglo XIX renacerá la fe cristiana. Los misioneros católicos y protestantes –que eran ya 1300 en 1890–, fundaron escuelas, hospitales, orfanatos, asilos, imprentas y otros proyectos que contribuyeron a la modernización de China.

Según los datos ofrecidos por el jesuita Bertram Wolferstan, en 1909, la situación de los católicos en China era la siguiente: n° de misiones: 44; n° de obispos: 13; n° de sacerdotes europeos: 1346; n° de sacerdotes chinos: 592; n° de religiosos europeos: 229; n° de religiosos chinos: 130; n° de religiosas europeas 558; n° de religiosas chinas: 1.328; n° total de católicos 1.071.920; n° de catecúmenos 424.321⁴.

En 1948, a la vigilia de la Revolución Comunista, el número total de cristianos era de unos 5.000.000, correspondiendo a los católicos 3.251.347 con 190.850 catecúmenos. Los católicos estaban divididos en 79 diócesis y 20 archidiócesis. En ellas trabajaban 5.588 sacerdotes seculares, de los cuales 2.542 eran chinos y 1.070 religiosos, de estos 663 eran chinos. El número de religiosas que desarrollaban diversas actividades apostólicas y caritativas era de 6.753, de las cuales 4.171 eran chinas. Los católicos atendían, por entonces 3 universidades, 202 escuelas secundarias, 184 escuelas primarias, 194 hospitales, 4 leprosarios, 257 orfanatos, 864 dispensarios y 29 imprentas⁵.

Pero, a pesar de los esfuerzos, el cristianismo será siempre una religión minoritaria. A principios del siglo XXI se calcula que el número de católicos es de unos doce millones y el de los protestantes unos 30 millones.

b).- Los Agustinos en China

Establecidos en Filipinas en 1565, los agustinos siempre tuvieron como meta llegar a China, para cuyo objetivo Filipinas era solamente un trampolín de lanzamiento.

Tras varios intentos frustrados, finalmente en 1575, los PP. Martín de Rada y Jerónimo Marín consiguieron llegar a China. Zarparon de Manila el 12 de junio de 1575. Viajaron por varias ciudades de la Provincia de Fujian, en las que fueron recibidos por las respectivas autoridades, quienes les agasajaron con banquetes y regalos. De paso, ellos aprovecharon para ir tomando información sobre los usos y costumbres del país, sobre la religión

⁴ WOLFERSTAN, Bertram, *The Catholic Church in China*, p. 453.

⁵ LAURENTIN, René, *Cina e cristianesimo*, pp. 171-172.

e historia, etc. No pudiendo llegar hasta el emperador, regresaron a Filipinas. Estaban ya de vuelta en Manila el 28 de octubre de 1575⁶.

Más tarde, en 1584, los agustinos fundaron el convento de Macao y, a partir de 1680, gracias a la labor de los PP. Álvaro de Benavente y Juan de Rivera comienzan las primeras fundaciones en las provincias de Guangdong y Guangxi, en el sur de China.

Las misiones crecieron grandemente hasta 1704 en que el papa publicó la bula “*Ex illa die*” sobre los ritos chinos lo que suscitó la persecución. Con grandes dificultades los agustinos permanecieron en estas regiones hasta 1818.

En 1877 son enviados a China los PP. Raymundo Lozano y Mariano Fábregas, para estudiar la posibilidad de establecer nuevas misiones en Hunan⁷. Fruto de esta visita es la reanudación de las tareas misionales en 1879. Esta vez será a orillas del río Yangtze-kiang, en la provincia de Hunan, en el centro de China. Es encomendada a los agustinos una extensión de más de 81.000 kms. cuadrados con once millones de habitantes. Aquí desarrollaron una intensa labor apostólica y social hasta su expulsión en 1952⁸.

(Ilustración 1)

Dada la escasez de misioneros, era indispensable para la evangelización la colaboración de los catequistas. En la misión de los agustinos de Changteh estos eran, frecuentemente el marido y la mujer de una familia cristiana que vivía al pie de la iglesia o capilla de la misión y a expensas de esta. En 1923 eran 141 hombres y 114 mujeres⁹.

⁶ Para estudiar la historia de este viaje véase: RODRÍGUEZ, Isacio, *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, Vol. XIV, Manila 1981; GONZÁLEZ DE MENDOZA, Fr. Juan, *Historia de las cosas más notables ritos y costumbres del Gran Reino de la China*, Roma 1585. Una biografía del P. Rada puede encontrarse en: GALENDE, Pedro G. *Apología pro Filipinos*, Manila 1980; BOXER, C. R., *South China in the Sixteenth Century*, The Hakluyt Society, London 1953, pp. 243-310.

⁷ LOZANO Y MEGIA, Fr. Raymundo, *Viage a China con algunas observaciones útiles y provechosas para los que vayan a aquel imperio*, Manila 1979.

⁸ MARTÍNEZ, Bernardo, *Historia de las misiones agustinianas en China*, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, Madrid 1918; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Pintura china de exportación*, Museo Oriental. Valladolid, Catálogo III, Valladolid Caja España-Museo Oriental, Valladolid 2000, pp. 87-88; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Fr. Andrés de Urdaneta y los agustinos en China, en Diáspora. Anuario Misional*, n° 29, 2007-2008, pp. 35-38.

⁹ MELCÓN, Agustín, *Nuestras misiones en China en 1923, en Archivo Histórico Hispano Agustiniense*, Vol. XXI, Enero-Junio 1924, p. 200.

Según nos cuenta el P. Agustín Melcón, en 1923 estos catequistas eran “*el elemento indispensable y más eficaz para el funcionamiento y progreso de la misión*”. *Pertenecientes al pueblo, y conviviendo con él atraen hacia la iglesia a los paganos, los hacen inscribirse entre los catecúmenos, les indican o proporcionan los libros de propaganda o doctrina cristiana más conveniente, les instruyen a ciertas horas en las verdades fundamentales de la fe; dirigen y acompañan sus rezos, representan al misionero en los centros de misión secundarios y, en ausencia del misionero sacerdote, son quienes hacen las veces y van al frente de todos los cristianos*”¹⁰. **(Ilustración 2)**

En estos años fundaron y administraron 32 centros de misión, con casa-residencia e iglesia; 151 estaciones de misión con oratorio y casa para el misionero; 26 iglesias, 71 escuelas de niños y 57 de niñas; 2 colegios; un seminario; dos catecumenados y un orfanato, además de las casas de la misión de Shanghai y Hankow¹¹.

Al salir de China los agustinos españoles en 1952, existían en su misión de Hunan 30.000 cristianos. Al frente de ellos quedaron una docena de agustinos chinos a quienes ha tocado afrontar difíciles tiempos de persecución y encarcelamiento, en especial durante la Revolución Cultural (1966-1976).

A partir de 1981 se ha iniciado una ligera apertura religiosa que se va incrementando en estos últimos años del siglo XXI.

B.- LA IMPRENTA EN CHINA

Una de las contribuciones más importantes de China a la civilización fue el invento del arte de imprimir, acontecimiento revolucionario que tuvo lugar en el siglo VIII.

a.- Desarrollo de la imprenta en China

Los orígenes de la imprenta se remontan a un pasado más lejano pues, anteriormente, ya existían múltiples técnicas de impresión sobre diversas superficies. Una de las técnicas de protoimpresión se basaba en el vaciado en bronce. Otro sistema para fabricar masivamente escrituras y textos sa-

¹⁰ MELCÓN, Agustín, *Nuestras misiones en China en 1923*, p. 196.

¹¹ Estos datos se pueden ver en la revista: *Casiciaco*, Junio 1959, pp. 75 y ss.

grados, consistía en estampar con tinta tallas de piedra de los escritos originales.

El primer texto que se imprimió en el mundo fue un rollo de hechizos budistas que se realizó en China entre los años 704 y 751. Y el primer libro impreso fue el “*Sutra de Diamante*” que se imprimió en el año 868.

Un oscuro estudiante llamado Pi Sheng –que vivió entre el 990 y el 1051–, inventó un tipo móvil realmente eficaz entre el 1041 y 1048. Dos siglos y medio después Wang Chen perfeccionó el tipo de madera, con el que imprimiría en 1313 su obra clásica “*Tratado de Agricultura*”¹².

Durante la dinastía Ming (1368-1644) las principales imprentas se encontraban en las capitales de Pekín y Nanking, así como en Hangzhou, Huizhou y Jianyang. A finales de la dinastía Ming y principios de la dinastía Qing (1644-1912) las elites literarias se trasladaron a Suzhou, Hangzhou, Nanking y Yangzhou.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, surge en Pekín el distrito de librerías de Liulichang, donde se concentrarían la mayor parte de la industria de impresión de libros. El embajador inglés Sir Rutherford Alcock –que pasó por Liulichang en 1870–, confirma la existencia de numerosas imprentas concentradas en este distrito¹³.

En las primeras décadas del siglo XX, Shanghai pasó a ser el principal centro de impresión de libros, marginando tanto a Pekín como a otros centros de publicaciones. Esta industria estaba concentrada en el distrito conocido como Wenhuaajie (Calles de cultura y educación) que se encontraba dentro de la zona de la Concesión Internacional Anglo-Americana. Allí se concentraban también librerías, impresores, calígrafos, pintores, escritores,

¹² Amplia información sobre la historia de la imprenta puede verse en: CARTER, Th. Francis, *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*, Columbia University Press, New York, 1925; PELLIOU, Paul; *Le débuts de L'imprimerie en Chine*, Imprimerie Nationale, Paris 1953; GUOJUN, Liu-RUSI, Zheng, *L'histoire du livre en Chine*, Editions en Langues étrangères, Beijing 1989; WOU, Tchen-fou, *Chine. L'estampe*, Editions Philippe Picquier, Paris 1990; NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilisation en China. Vol. 5 Chemistry and Chemical Technology, Part I: Paper and Printing*, by Tsien Tsuen-hsuei, Cambridge University Press, Cambridge, 1985; BARRET, T. H., *The Woman who discovered printing*, Yale University Press, New Haven and London 2008; SHUBAO, Luo, (Edit.) *An Illustrated History of Printing in Ancient China*, City University of Hong Kong Press, Hong Kong 1998; SIERRA DE LA CALLE Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas. Obras selectas*. Edición Caja España, Museo Oriental, Valladolid 2004, pp. 234-235.

¹³ REED, Christopher, *Gutenberg in Shanghai*, pp. 10-11.

anticuarios y tiendas especializadas en los cuatro tesoros del estudio del letrado los “*Wefang Sibao*” (tinta china, tinteros, pinceles y papel). Se llegaron a juntar alrededor de 300 firmas distintas de impresores, publicistas y libreros. Las tres principales imprentas en Shanghai de este periodo fueron: Comercial Press, Zhonghua Books y World Books, situadas todas ellas en el distrito de Wenhua¹⁴.

En todas estas imprentas el método xilográfico fue sustituido por las técnicas mecánicas de impresión. Además de novelas, se imprimieron obras de ciencias sociales, libros de referencia clásicos, así como periódicos y revistas¹⁵.

b).- La impresión de grabados policromados

La impresión de grabados de imágenes en China es muy anterior a la aparición de la imprenta. Durante la dinastía Han (206-a. C. -220 d. C.) los chinos ya realizaban grabados utilizando bloques de piedra y en otros casos ladrillos.

Las estampas a partir de bloques de madera comenzaron a realizarse entre el 680 y 750, durante la dinastía Tang. El desarrollo de esta nueva técnica de impresión estuvo, durante mucho tiempo, estrechamente relacionada con la religión budista y contribuyó a su difusión en China. Los temas religiosos de los grabados serán los que predominarán en un principio.

Con la dinastía Yuan (1279-1368) y más tarde, durante las dinastías Ming y Qing irán abriéndose camino los grabados de temas literarios y científicos, así como las escenas de la vida de la naturaleza.

La impresión multicolor, a partir de varios bloques de madera fue introducida en el siglo XII. Se tallaban bloques separados para cada color, y algunas de las gradaciones de color eran conseguidas pintando tintas más diluidas o concentradas en el mismo bloque. Esta técnica requería impresores expertos, mucho más especializados que los impresores a tinta china negra.

Las principales innovaciones técnicas en este campo de la impresión policromada se atribuyen a dos autores de la dinastía Ming (1368-1644). Uno de ellos es Min Qiji, autor de la obra “*Las diez vistas del Monte Wu*” y el otro Hu Zhengyan¹⁶.

¹⁴ REED, Christopher, *Gutenberg in Shanghai*, p. 17.

¹⁵ REED, Christopher, *Gutenberg in Shanghai*, p. 11.

¹⁶ COHEN, Monique-MONNET, Nathalie, *Impresions de Chine*, Biblioteque Nationale, Paris 1992, pp. 147-156.

Este método fue usado para producir hermosos álbumes basados en pinturas, que eran usados frecuentemente como manuales de pintura. Más tarde en el siglo XIX y principios del siglo XX fueron utilizados comúnmente para producir las conocidas pinturas de Año Nuevo en largas hojas impresas en media docena de colores, siguiendo el gusto popular, muy alejado de las pinturas refinadas de los manuales. En estos grabados del Año Nuevo se utilizaban símbolos que eran tradicionalmente considerados de buen auspicio. Además de los populares “*Dioses Porter*” había otros alusivos a los motivos de la juventud, la larga vida, la carrera oficial en el gobierno, o la riqueza. Los niños estaban también relacionados con todos estos deseos¹⁷.

c).- La propaganda anticristiana

A finales de la dinastía Qing (1850-1911) las misiones cristianas eran percibidas por los chinos, generalmente, como un brazo cultural del imperialismo occidental y como una amenaza al orden tradicional chino y a su identidad cultural.

Los sentimientos anticristianos eran especialmente fuertes entre los letrados chinos, intelectuales confucianos y la alta sociedad local. Todos ellos consideraban al cristianismo no solo como una religión extranjera, sino como una secta heterodoxa, especialmente después de que el cristianismo hubiese sido prohibido –tras la controversia de los ritos chinos–, por varios edictos de los emperadores Kangxi y Yongzheng. Estos sentimientos anticristianos y antiextranjeros llevaron a centenares de actos violentos y de persecución contra los cristianos¹⁸.

La oposición al cristianismo fue instigada por escritos literarios anticristianos, así como por medio de panfletos y posters. Uno de estos panfle-

¹⁷ WOOD, Frances, *Chinese Illustration*, The British Library Board, London 1985, p. 83; COMENTALE Christophe, *Les estampes chinoises. Invention d'une image*, Editions Alternatives, Paris 2003, p. 97-123; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Imágenes de la Revolución Cultural China*, Museo Oriental. Valladolid. Catálogo V, Edición Caja España-Museo Oriental, Valladolid 2001, pp. 89-90.

¹⁸ COHEN, Paul, A., *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of anti-foreignism 1860-1870*, Harvard University Press, Cambridge 1963; COHEN, Paul, A., *Christian Missions and their Impact to 1900*, en: FAIRBANK, John, K., (Edit) *The Cambridge History of China, Volume 10, Late Ch'ing, 1800-1911, Part I*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, p. 569; LAI, John T. P., *Literary Representations of Christianity in late Qing and republican China*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 110-111.

tos que tuvo una gran repercusión fue el titulado “*Gui Jiao Gai Si*” (*Maldito Culto del demonio*). Su autor, Zhou Han (1842-1911) era un miembro del ejército de la provincia de Hunan, que tuvo un papel predominante en la supresión de la Rebelión Taiping. Esta obra –de la que se pusieron en circulación unos 800.000 ejemplares–, tuvo un gran impacto y fue ampliamente distribuida en las provincias centrales de China e, incluso, a través de los miembros de las triadas¹⁹.

De modo similar, en posters y otras publicaciones la figura de Jesús era representada gráficamente como un cerdo. Esto se basaba en el hecho que el ideograma chino por “Señor” (*Zhu*) se pronuncia de la misma manera que cerdo (*Zhu*), aunque se escriba de forma distinta. Así aparece en una obra muy difundida a finales del siglo XIX, titulada “*La causa de los tumultos en el Valle del Yangtse*”²⁰. Se publicó en contra de los extranjeros y de los misioneros cristianos. A unos y a otros se les acusa de todas las monstruosidades posibles (desde el infanticidio, hasta el abuso de las mujeres chinas) al mismo tiempo que se les trata de ridiculizar a ellos y a sus creencias representándoles en forma de ciervos cornudos o cerdos. **(Ilustración 3)**

Al mismo tiempo, los misioneros occidentales eran acusados frecuentemente de predicar la promiscuidad sexual, porque se permitía en las reuniones litúrgicas que estuvieran mezclados los hombres y las mujeres. Teniendo esto en cuenta, la imagen del cerdo –que en la cultura china está vinculada al sexo y a la fertilidad–, servía para presentar de modo negativo tanto a la fe cristiana como a sus representantes, los misioneros²¹.

d).- Las imprentas católicas en el siglo XX

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX la imprenta se convirtió en uno de los principales agentes de propaganda en todo el mundo. Contemporáneamente la palabra impresa adquirió una gran importancia como medio de difusión del mensaje cristiano.

A principios del siglo XX, los católicos en China tenían cinco imprentas principales: la de los Lazaristas en Pekín, la de los Jesuitas en Shanghai,

¹⁹ LAI, John T. P., *Literary Representations of Christianity in late Qing*, p. 111; COHEN, Paul, A., *Christian Missions and their Impact to 1900*, p. 570.

²⁰ *The cause of the Riots in the Yangtse Valley. A complete Picture Gallery*, Hankow 1891.

²¹ LAI, John T. P., *Literary Representations of Christianity in late Qing*, p. 112.

la de las Misiones Extranjeras en Hong Kong, la de los Salesianos en Macao y la de la Sociedad de la Divina Palabra, también en Pekín.

Además de estas, sabemos de la existencia de otras varias: 2 en Manchuria, 2 en Shanshi, 2 en Kiangsu; 2 en Szechwan, 3 en Hopei, 3 en Hupei, 3 en Kuangtung, 1 en Hunan, 1 en Chekiang, y 1 en Fukien²².

La imprenta de los Lazaristas comienza a funcionar en Pekín en 1862, bajo el nombre de “*Imprimerie Lazariste*”. Se convirtió en una de las imprentas católicas más importantes de China en el siglo XX. De ella salieron entre 1864 y 1930, más de 500 obras en chino, mongol, tibetano, francés, latín, inglés, alemán, holandés, italiano y español. Los temas de estas publicaciones eran gramáticas, libros de oración, devocionarios, obras de teología...²³

En la imprenta de los jesuitas de Zi-Ka-Wei, en Shanghai, comenzaron con la impresión con bloques de madera en 1874, pero, posteriormente, añadieron los tipos mecánicos, lo que les permitió producir libros más baratos y en mayor cantidad. Se publicaron numerosos estudios para la Universidad Aurora, para la Escuela de Altos Estudios Industriales y Comerciales, fundada en 1923, así como para el Observatorio de los jesuitas. La obra más prestigiosa sería la serie “*Varietés Sinologiques*” que en 1936 había publicado ya 36 volúmenes, llegando más tarde a 66 volúmenes²⁴.

En el año 1937 en esta imprenta de los jesuitas trabajaban 120 personas, gran parte de ellos residentes del orfanato de T’ou-Se-We, en Zi-Ka-Wei. Producían al año 75.000 ejemplares de obras en lenguas europeas y 350.000 ejemplares de libros en lengua china. Además de libros con texto e ilustraciones artísticas, imprimían también calendarios, tarjetas de visita, recordatorios de ordenaciones o primeras comuniones, etc.²⁵. **(Ilustración 4)**

Por su parte la imprenta de las Misiones Extranjeras en Hong Kong tenían en plena producción tres rotativas que siguieron imprimiendo obras de temática cristiana hasta el triunfo de la revolución comunista en 1950²⁶.

²² CARY-ELWES, Columba, *China and the Cross.*, p. 208.

²³ RYBOLT, John, E., *The Vicentians. A General History of the Congregation of the Mission. Expansions and reactions (1843-1878)*, New City Press, New York 2014, Nota 2602.

²⁴ CARY-ELWES, Columba, *China an the Cross.*, p. 208. Más información sobre esta imprenta de los jesuitas en Zikawei puede verse en: MUGELLO, D. E., *The Catholic Invasion of China. Remaking Chinese Christianity*, Rowman & Littlefield, New York-London, 2015, pp. 24-25.

²⁵ HENRIOT, Christian-MACAUX, Ivan, *Shanghai: Scènes de la vie en Chine. Les figurines de bois de T’ou-Sè-Wè*, Editions des Equateurs, Paris, 2014, p. 44.

²⁶ CARY-ELWES, Columba, *China an the Cross.*, p. 209.

e).- Las imprentas protestantes en el siglo XX

Las obras impresas han sido siempre un instrumento fundamental utilizado por los protestantes como medio de evangelización. La distribución de la Biblia o partes de la misma, fue uno de los métodos más comunes utilizados por los protestantes para acercar el mensaje cristiano a la población china.

En un principio estas Biblias eran impresas en Inglaterra y otros países occidentales pero, ya a partir de 1895, tenemos constancia de la existencia en China de una decena de imprentas protestantes. El historiador K. S. Latourette ofrece la siguiente lista: 1.- The American Presbyterian Misión; 2.- The American Board of the Church Missionary Society; 3.- The English Presbyterians; 4.- The National Bible Society of Scotland; 5.- The Society for the Difusión of the Christian and General Knowledge; 6.- The Methodist Episcopalian Mission at Foochow; 7.- The Central China Press; 8.- The China Indian Mission Press²⁷. A estos habría que añadir la imprenta de la London Missionary Society que a lo largo del siglo XIX difundió numerosas publicaciones entre los chinos²⁸.

En 1914 el número de imprentas protestantes había aumentado hasta diecinueve. La mayoría de los libros que se imprimían eran Biblias completas, o partes de la misma. El número de ejemplares que se distribuían gratuitamente o a un precio simbólico era ingente. Se tiene constancia que, en 1924 se distribuyeron más de nueve millones de biblias²⁹.

f.- La imprenta de los agustinos en China en el siglo XX

Changteh era en el primer cuarto del siglo XX una ciudad de unos 300.000 habitantes. Los agustinos consiguieron establecerse en 1899. El primer misionero agustino que residió allí fue el P. Abraham Martínez. En este lugar se edificaron entre 1916-1917 una espaciosa casa, con apariencia de convento, y su iglesia correspondiente.

En el año 1921 se construyó un nuevo edificio para la imprenta. En ella se imprimieron obras tanto con caracteres chinos, como europeos.

²⁷ LATOURETTE, Kenneth Scout, *A History of Christian Missions in China*, p. 437. Más información en pp. 438-441.

²⁸ CHING SU, K., *The Printing Presses of the London Missionary Society*, University College, London 1996.

²⁹ Información más detallada sobre esta millonaria distribución de ejemplares puede verse en: WOLFERSTAN, Bertram, *The Catholic Church in China*, pp. 55-67.

Según los datos que ofrece la obra publicada en 1929, con motivo del 50 Aniversario del Vicariato, en esta imprenta “*hasta el año 1927 se habían impreso más de 200.000 ejemplares de libros de doctrinas, propaganda, relaciones...*”³⁰. **(Ilustración 5)**

En la Exposición Vaticana de Misiones, celebrada en Roma en 1925, los agustinos estuvieron presentes con una importante colección de obras de arte y etnología, tanto de China como de la Amazonía Peruana. Al mismo tiempo, presentaron en dicha muestra 500 libros de carácter religioso, científico e histórico, sobre China, Filipinas, Amazonía, temas agustinianos, la mayor parte de ellos escritos por autores agustinos³¹.

Los libros editados en chino fueron enviados por el P. Vicente Avedillo desde Changteh³². Se encontraban entre ellos algunas obras del P. Tomás Ortiz, como la “*Explicación de los novísimos en lengua china*” publicada en Chungchin, Stechuan, en 1836, y la “*Explicación de la doctrina cristiana en lengua china*” procedente, precisamente, de la Imprenta Agustiniiana de Changteh³³.

Otra obra publicada en la Imprenta Agustiniiana de Changteh, que estuvo presente en la Exposición Vaticana fue la “*Memoria-Relación del Vicariato de Hunan Septentrional (China) encomendado a los PP. Agustinos españoles de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*”. Año 1923-1924”³⁴.

En esta relación sobre el estado de la misión de Changteh en 1923, el P. Agustín Melcón deja constancia que “*contamos con el modesto establecimiento tipográfico de Changteh, destinado principalmente a la difusión de los libros de catequesis en chino, pero que se sentiría orgulloso contribuyendo a que las obras y adelantos de los misioneros fueran algo más conocidos, de lo que han sido hasta ahora*”³⁵.

³⁰ AA. VV., *Vicariato de Changteh, 1879-1929, Hunan, China, PP. Agustinos Españoles*, Dah Hsing Printing Office, Hankow, 1929.

³¹ DíEZ AGUADO, Manuel, *Los PP. Agustinos en la Exposición Vaticana de las Misiones*, Imprenta del Real Monasterio del Escorial, El Escorial 1926, pp. 67-116.

³² DíEZ AGUADO, Manuel, *Los PP. Agustinos en la Exposición Vaticana*, p. 66.

³³ DíEZ AGUADO, Manuel, *Los PP. Agustinos en la Exposición Vaticana*, p. 101.

³⁴ AA. VV., “*Memoria-Relación del Vicariato de Hunan Septentrional (China) encomendado a los PP. Agustinos españoles de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*”. Año 1923-1924” Imprenta del Sagrado Corazón, Changteh, Hunan 1924. Citado en: DíEZ AGUADO, Manuel, *Los PP. Agustinos en la Exposición Vaticana*, p. 96.

³⁵ MELCÓN, Agustín, *Nuestras misiones en China en 1923*, p. 196.

C.- LIBROS ILUSTRADOS PARA LA CATEQUESIS EN CHINA

La letra escrita, el libro, es esencial para transmitir ideas, mensajes y como medio de adoctrinamiento, tanto en el mundo religioso como en el político. Pero, hay que tener en cuenta que para acceder a ellos se necesita que la población sea capaz de entenderlos, es decir, sea capaz de leer. A finales de la dinastía Qing, en 1912, se calcula que la población china era de unos 450 millones de personas. Según el investigador Christopher A. Reed, por entonces el número de chinos que sabía leer era entre el 20 y el 25% de la población, es decir entre 90 y 110 millones de habitantes. Estas personas vivían, fundamentalmente, en las zonas urbanas³⁶.

Desde que Mao Zedong (Mao Tse Tung) declarara la República Popular el 1 de octubre de 1949, China se ha convertido en una de las culturas del libro más destacadas. El Partido Comunista ha promovido la producción de libros a gran escala. Un ejemplo de ello es que del famoso “*Libro rojo de Mao*” se llegaron a imprimir cerca de un billón de copias y unos 150 millones de copias de sus “*Obras selectas*”³⁷.

a).- La importancia de la imagen

El lenguaje escrito puede ser comprendido por aquellas personas que saben leer y escribir una determinada lengua. Para quienes no conocen el idioma, esas palabras escritas carecen de significado y no transmiten nada. Sin embargo la imagen tiene un carácter más universal y, a través de ella, se puede transmitir un mensaje a todas las personas, independientemente que estas sepan o no leer y escribir.

Esto lo saben muy bien los políticos y lo sabían muy bien Mao Zedong y los comunistas chinos, al igual que sus colegas los rusos y otros movimientos revolucionarios de distintos signos. De ahí que hayan desarrollado una ingente tarea de propaganda a base de carteles para adoctrinar a las masas, de los que se imprimieron muchos millones de copias presentando a las masas iletradas “*el paraíso comunista*”³⁸.

³⁶ REED, Christopher, *Gutenberg in Shanghai*, p. 5.

³⁷ REED, Christopher, *Gutenberg in Shanghai*, p. 22.

³⁸ Amplia información sobre el tema, en: SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Imágenes de la Revolución Cultural China*, en especial pp. 81-106.

La historia de la difusión del cristianismo ha tenido esto muy en cuenta desde un principio. Durante siglos la gran masa de la población iletrada, era instruida y catequizada por medio de imágenes esculpidas, pintadas o grabadas que hacían que las verdades de fe –además de por el oído, escuchando la catequesis del predicador–, entrasen también por los ojos.

Los misioneros que, a lo largo de los siglos evangelizaron América, Asia y África han tenido esto también en cuenta promoviendo los catecismos pictográficos y las obras de arte de imágenes sagradas.

Las imágenes han sido particularmente importantes a la hora de difundir el mensaje cristiano en China. Entre los motivos para esta afirmación está, por un lado, la dificultad a la que tenían que enfrentarse los misioneros occidentales a la hora de aprender la lengua china y sus complicados ideogramas. Se necesitaban varios años de estudio y práctica hasta que podían hacerse entender correctamente por los de su feligresía.

A esto hay que añadir la situación sociológica de las comunidades cristianas chinas. Salvo algunas excepciones la gran mayoría de los cristianos –tanto católicos como protestantes–, provenían del mundo rural, con escasa formación intelectual. Según los datos que proporciona el “*China Year Book de 1923*” solamente el 2% del total de la población china estaba escolarizada y, por lo tanto, era capaz de leer y escribir. Entre los cristianos –dada la tarea educativa desarrollada por los misioneros–, el porcentaje de personas escolarizadas se elevaba al 14%. En cualquier caso, en ambos grupos está claro que el número de personas letradas capaces de leer y escribir era minoritario³⁹.

El libre uso de pinturas en la enseñanza de los jóvenes se convirtió ya a principios del siglo XX en algo común en el sistema educativo de todos los países civilizados. Ha sido incluso universalmente adaptado para la alfabetización de los niños. Así para enseñar a leer cada letra del alfabeto se ha asociado con un objeto familiar que inicia con esa letra. Igualmente en China, para enseñar los ideogramas se utilizaban imágenes de modo que era fácil memorizar el ideograma asociado. En el Museo Oriental del Real Colegio de PP. Agustinos de Valladolid se expone una caja de ideogramas chinos impresos en xilografía que se utilizaban para enseñar a leer y escribir. Al lado de cada figura (casa, pato, granada, reloj, gusano de seda,...) se representa el dibujo correspondiente.

³⁹ LATOURETTE, Kenneth Scout, *A History of Christian Missions in China*, p. 731.

Para la enseñanza de la doctrina cristiana, todos los creyentes podrán admitir con facilidad que el ofrecer estas pinturas y grabados religiosos a los niños excitaba en ellos un mayor interés por las cosas sagradas y, al mismo tiempo, estimulaba los sentimientos religiosos en ellos.

b).- Los modelos iconográficos

Conocemos la existencia de algunas obras de arte europeo, así como de libros impresos que llegaron a China y tuvieron un influjo en la representación de las verdades cristianas.

1. Grabados europeos

Grabados europeos con representaciones del Antiguo y Nuevo Testamento llegaron a China como ilustraciones de ejemplares de la Biblia, o de otras publicaciones de carácter religioso. Tenemos constancia del influjo que tuvo en la decoración de las porcelanas chinas la Biblia luterana “*Nederduytse Bijbel*” ilustrada por Jan Luyken (1649-1712), publicada en Ámsterdam en 1750⁴⁰. Jan Luyken ilustró muchas ediciones de la Biblia y otras publicaciones religiosas, que incluían series de 24 grabados de escenas del Nuevo Testamento. Publicadas en 1680 se hicieron muy populares, tanto en Europa como en otros países⁴¹. Del mismo modo que fueron utilizadas para la decoración en porcelanas, igualmente fueron fuente de inspiración para la ilustración de publicaciones religiosas.

Además de los libros, los misioneros católicos y protestantes llevaron a China también estampas de la vida de Cristo, de la Virgen y de los santos, tanto para su devoción personal, como para repartir entre los recién convertidos.

Aunque todavía no se ha estudiado con detalle este tema, tenemos algunos testimonios que nos ofrecen pistas de información, entre ellos el informe del agustino P. Martín de Rada sobre su viaje a China en 1575. Él nos cuenta que mientras estaban en Hocchin (Provincia de Fujian) el virrey o mandarín de la ciudad pidió “*que le enviásemos el libro con que solíamos rezar, que lo quería ver, y como le enviásemos el Breviario tomó de él cinco o seis estampas de unas questavan por registros, entre las cuales tomó*

⁴⁰ *Nederduytse Bijbel* ilustrada por Jan Luyken (1649-1712), Ámsterdam 1750.

⁴¹ WELSHH, Jorge (Edit.) *Christian images in Chinese Porcelain*, London 2003, p. 48.

*un crucifijo y una columna y un ecce homo y una coronación de nuestra señora y una imagen de sancta Brígida, y no sé si alguna otra más...*⁴².

También llegaron a China grabados de las pinturas religiosas de varios grandes artistas europeos, bien italianos, españoles, alemanes o flamencos. Como se verá a continuación, algunas pinturas de Rafael Sanzio, Leonardo da Vinci y de Bartolomé Estaban Murillo, entre otros, sirvieron de fuente de inspiración para ilustrar libros religiosos y catecismos.

2. La Biblia de Nadal

Se conoce como “*Biblia de Nadal*” la obra “*Evangelicae Historiae Imágenes*” (“Imágenes de Historia Evangélica”), escrita por el jesuita P. Jerónimo Nadal y publicada en Amberes en 1593⁴³.

El texto del P. Nadal sobre la vida de Jesucristo se completaría con los diseños dibujados por los artistas, Livio Agresti, P. Johan Zonhoeven, Bernardino Passari, Martin de Vos. Estas imágenes fueron trasladadas a grabados por los célebres grabadores flamencos Antón Wierix (1555/59-1604) que grabó 58 imágenes; Hieronymus Wierix (ca. 1553-1619) que grabó 56 imágenes; Jan Wierix (1549-1618) que grabó 17 imágenes; Adrian Collaert (1560-1618) que grabó 11 imágenes; Jan Collaert (1540-1620) que hizo una, Carlos van Mallery (1516-1631) que realizó 9, y el resto anónimas hasta un total de 153 grabados⁴⁴.

Ejemplares de esta obra fueron llevados a China por los jesuitas en 1605. El P. Mateo Ricci, a propósito de la misma, escribía el 12 de mayo de 1605: “*este libro es tan necesario en aquella cristiandad, ... más útil por el momento que la misma Biblia, porque ayuda para declarar y aun para poner ante los ojos lo que con palabras no podemos expresar*”⁴⁵.

La obra del P. Nadal serviría de inspiración para otras publicaciones con imágenes promovidas en China por otros jesuitas. Así el P. Joao da Rocha (1565-1623) portugués que llegó a China en 1598, publicó el “*Método*

⁴² RODRÍGUEZ, Isacio, *Historia de la Provincia Agustiniiana*, Vol. XIV, p. 284; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *La evangelización de Filipinas durante el gobierno de Legazpi (1565-1572)*, en: CABRERO, Leoncio (Edit), *España y el Pacífico. Legazpi. Tomo I*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid 2004, p. 363.

⁴³ NADAL, Jerónimo, *Evangelicae historiae imagines*, Amberes 1593.

⁴⁴ GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando, *Los grabadores flamencos de los siglos XVI y XVII y la Compañía de Jesús*, Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Sevilla 2002, pp. 155-156.

⁴⁵ Citado en: GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando, *Los grabadores flamencos de los siglos XVI y XVII*, p. 162.

del Rosario". Esta obra lleva 14 ilustraciones de los misterios del Rosario, inspiradas en el libro de Nadal⁴⁶. El P. Julio Aleni (1582-1649) italiano de Brescia y misionero en China desde 1610, publicó en 1635 su obra "*Evangelios expuestos por medio de la imagen*" que contenía unos 49 grabados realizados por un artista chino, siguiendo los modelos de Nadal. Por su parte el P. Juan Adam Schall von Bell (1591-1669) natural de Colonia y misionero en China desde 1622, compuso una "*Vida de Cristo*" que iba acompañada de 48 grabados, algunos de los cuales seguían los modelos de las láminas de Nadal⁴⁷.

El éxito que la obra del P. Nadal tuvo en China fue enorme. De ahí que fuese altamente estimada por los misioneros como medio de catequización. Así nos lo demuestra el testimonio del P. Francisco de Rougemont quien escribe en 1658: "*La práctica nos ha enseñado muchas cosas (...) Hemos venido cargados con muchos libros cuando hubieran bastado las imágenes, tanto en pergamino como en papel, acerca de los misterios de la fe. Lo que sobre todo aquí se estima es la Vida de Cristo editada por el P. Jerónimo Nadal y grabada por Jerónimo Wierix; y es un regalo en verdad utilísimo*"⁴⁸.

En los siglos siguientes las "*Imágenes de Historia Evangélica*", del jesuita P. Jerónimo Nadal con las ilustraciones de los grabadores flamencos, seguiría influyendo en muchas de las publicaciones sobre doctrina cristiana que se realizaron en China.

3. Láminas del Antiguo y Nuevo Testamento de Julius Schnorr von Carolsfeld

Otra de las obras de las que tenemos constancia que inspiraron las representaciones de la doctrina cristiana en diversas publicaciones de China es la "*Gran Colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento de Julius Schnorr von Carolsfeld*"⁴⁹.

⁴⁶ REED Marcia-DEMATTÈ, Paola (Edit.) *China on Paper. European and Chinese Works from the Late Sixteenth to the Early Nineteenth Century*, Getty Research Institute, Los Angeles 2007, pp. 32-33, 168-171.

⁴⁷ GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando, *Los grabadores flamencos de los siglos XVI y XVII*, p. 163.

⁴⁸ Citado en: GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando, *Los grabadores flamencos de los siglos XVI y XVII*, p. 163.

⁴⁹ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*, Imprenta y Litografía de Faustino Paluzié, Barcelona 1885.

Julius Schnorr von Carolsfeld (1794-1872) fue un pintor grabador alemán asociado al movimiento de los Nazarenos. Su carrera artística se suele dividir en tres periodos. El primer periodo corresponde a su etapa romana de 1815 a 1825, dentro del grupo de los Nazarenos, donde se familiarizó con las pinturas al fresco y realizó varias obras importantes, entre ellas la decoración de la “*Villa Máximo*” cerca de la Basílica del Laterano. El segundo periodo va de 1825 a 1846 y, por entonces, trabajó en Munich al servicio de Ludwig I de Baviera, ilustrando su palacio con la historia de los Nibelungos. El tercer periodo de su vida se desarrolló en Dresden donde, además de profesor de la Academia de Bellas Artes, fue Director de la Gemälde Galerie.

Entre 1852 y 1860 trabajó en la ilustración de historias bíblicas del Antiguo y Nuevo Testamento. Creó 240 láminas que serían publicadas en esos años en Leipzig. En el año 1861 se realizó la edición inglesa y en 1885, Faustino Paluzié realizaría la edición española en Barcelona.

Estas ilustraciones de la Biblia marcaron la devoción bíblica en Alemania durante muchas generaciones. Se publicaron y reeditaron en diversos países europeos hasta 1940. Junto a Gustave Doré, el artista Julius Schnorr von Carolsfeld es considerado el ilustrador más importante de la Biblia del siglo XIX.

En sus últimos años realizó las vidrieras para las catedrales de Glasgow y San Pablo de Londres⁵⁰.

4. La Historia Sagrada del Antiguo y Nuevo Testamento de Ignaz Schuster

Ignaz Schuster (1813-1869) fue un sacerdote alemán, especialista en catequesis, nacido en Ellwangen. Ordenado sacerdote en 1837 ejerció el ministerio pastoral en Treffelhausen a partir de 1841. En 1847 obtendría el doctorado en Teología en la Universidad de Friburgo y, desde 1857 hasta su muerte ejercería su ministerio en Unterailingen. Destacó por sus estudios sobre catequesis. Entre ellos cabe citar: *Catecismo de la Religión Católica*, *Manual de Catequesis*, en cinco volúmenes y la *Historia Bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento*⁵¹.

⁵⁰ WAETZOLDT, Stephan, *German Masters of the Nineteenth Century*, Metropolitan Museum of Art, New York 1981, pp. 272-273.

⁵¹ SCHUSTER, Ignaz, *Katechismus der katholischen Religion*, Freiburg im Breisgau 1845; *Katechetisches Handbuch, 5 Bände*, Freiburg 1846-1854; *Biblische Geschichte des Alten Testaments un Neuen Testament*, Freiburg 1847; http://www.kathpedia.com/index.php/Ignaz_Schuster

Su obra *Historia Sagrada del Antiguo y Nuevo Testamento* –publicada originalmente en alemán en 1847–, sería muy pronto traducida a distintos idiomas, obteniendo una gran difusión. Entre 1888 y 1906 varios obispos de lengua española –entre ellos los de Madrid Alcalá, Chiapas, México, Quito, Bogotá, Granada, Buenos Aires, Tunja,...–, promovieron su publicación en lengua castellana. Esta edición verá la luz en Friburgo de Brisgovia, Alemania en 1908⁵².

El texto sobre las distintas historias bíblicas está acompañado por 114 grabados en blanco y negro y dos mapas. La mayor parte de los diseños son anónimos, aunque hay una pequeña parte que llevan la firma del grabador. En nueve de ellos puede leerse la firma H.M.; en dos el nombre Henri Weber K. A. Stuttgart; uno lleva las iniciales C.H.; y otro más la firma L. Fraule.

Como veremos más adelante, varios de estos grabados están inspirados en los grabados de pintores europeos, la Biblia de Nadal, y las láminas del Antiguo y Nuevo Testamento de Julius Schnorr von Carolsfeld.

5. La obra francesa “Catecismo en Imágenes”

Otra de las obras de las que tenemos constancia que influyó en las representaciones de imágenes cristianas en China es el “*Catecismo en Imágenes*” publicado originalmente en francés por la “*Maison de la Bonne Presse*” de París. Estaba dividido en cuatro partes, según el orden del catecismo del Concilio de Trento: 1.- El credo de los apóstoles; 2.- Los sacramentos; 3.- Los mandamientos de Dios y de la Iglesia; 4.- Oraciones, novísimos, pecado y virtud, obras de misericordia.

El “*Grand Catechisme en Images*” contenía 68 cromolitografías. De esta edición en color se publicaron más de 20.000 ejemplares. Para reducir los costes se realizó en 1909 una edición con las litografías en blanco y negro. Solo en los primeros tres años se habían vendido 200.000 copias. Dado el gran éxito obtenido se decidió realizar ediciones en otras lenguas entre ellas: español, portugués, polaco, japonés, chino, tamil, cingalés, italiano, flamenco y alemán⁵³.

⁵² SCHUSTER, Ignaz, *Historia Sagrada del Antiguo y Nuevo Testamento*, B. Herder librero y editor, Friburgo de Brisgovia 1908. Aparecerá también una edición en lengua visaya, promovida por el obispo filipino de la diócesis de Jaro, Dionisio Dougherty: SCHUSTER, Ignaz, *Historia Sagrada sang daan cag bag-o nga Testamento*, Tipografía pontificia de B. Herder, Friburgo de Brisgovia 1915.

⁵³ MAISON DE LA BONNE PRESSE, *Catecismo en estampas. 70 grabados en negro*, Casa de la Buena Prensa, Paris 1909. Imágenes de esta obra, así como de otros muchos autores apa-

Un misionero jesuita, escribiendo desde China, deja constancia de que esta obra era usada allí en la catequesis. Él comenta: “*Las pinturas del catecismo recibidas de “La Bonne Presse” han sido mostradas aquí en nuestra capilla y han sido comprendidas por todos aquellos que las han contemplado. Este método de explicar el Antiguo y Nuevo Testamento es tan bueno como una serie de los más elocuentes sermones*”⁵⁴.

Estas imágenes también fueron fuente de inspiración –como veremos más adelante–, para los ilustradores chinos que trabajaron en la ilustración de obras de catequesis cristiana.

SEGUNDA PARTE: DESCRIPCIÓN DE TRES OBRAS GRÁFICAS CHINAS

En esta segunda parte se estudian las imágenes que aparecen en tres obras gráficas chinas de la primera mitad del siglo XX: “*La Historia Sagrada*” de 1929, el “*Catecismo chino en láminas policromadas*” de 1925 y “*La Historia más famosa*”, una vida de Jesús, de 1950.

A.- LA HISTORIA SAGRADA DE 1920

De las tres publicaciones con imágenes que vamos a estudiar en esta investigación esta es la más antigua.

Datos generales

El título chino, según la transcripción que disponemos, sería “*Llu-sin-se-lio-tou-suo*”, traducido al castellano como “*Historia Sagrada*”, publicado en Youchowfu (Shangtung), China en 1920⁵⁵. **(Ilustración 6)**

El libro lleva en su interior el “*Nihil Obstat*” del P. Aloysius Versiglia, C. S. Superior, y el permiso de impresión del P. J. Da Costa Nunes, Vicario Capitular. Todo ello fechado en Macao el 23 de octubre de 1919.

recen recopiladas en las obras: PEPIN VON ROOJEN (Edit.) *Images from the Bible. The Old Testament*, The Pepin Press, Amsterdam 2010; PEPIN VON ROOJEN (Edit.) *Images from the Bible. The New Testament*, The Pepin Press, Amsterdam 2010.

⁵⁴ MAISON DE LA BONNE PRESSE, *The Catechism in Pictures*, Paris 1912, Prefacio.

⁵⁵ *Llu-sin-se-lio-tou-suo (Historia Sagrada)*, Youchowfu, Shangtung, 1920.

En la biblioteca del Estudio Teológico Agustiniiano del Real Colegio-Seminario de PP. Agustinos de Valladolid, está identificada por un lado con la numeración antigua: 100.589 y, por otro, con la numeración actual: CH 96/3.

Las dimensiones del libro son 19'8 x 12'3 cms., mientras que la dimensiones de los grabados es de 7'3 x 8'8 cms.

La publicación consta de 94 páginas más un mapa. Tras una introducción de dos páginas en chino siguen las 81 imágenes grabadas, 34 de ellas correspondientes al Antiguo Testamento y 47 del Nuevo Testamento. Concluye con el mapa de Palestina.

Todos los grabados llevan un enunciado en la parte superior y un texto explicativo en la parte inferior, todo ello en caracteres chinos.

Desconocemos quiénes han sido los autores de los grabados. Solamente algunos de ellos llevan unas iniciales del grabador. Tenemos entre ellas: *El juicio de Salomón*, *La purificación del templo*, grabados por H. M.; *La resurrección de la hija de Jairo*, firmado en la parte izquierda con las iniciales del grabador C. H.; *Jesús atado a la columna*, y *La Ascensión de Jesús al cielo*, firmados por Henri Weber, K. A. Stuttgart... Pero no hemos conseguido descubrir a quién corresponden las diversas iniciales. Dado el estilo de los mismos es evidente que se trata de autores europeos, muy probablemente algunos italianos, y otros alemanes, que han sido reproducidos por los impresores chinos.

En esta edición china de la *Historia Sagrada* se han copiado 80 grabados de la obra *Historia Sagrada del Antiguo y Nuevo Testamento* de Ignaz Schuster, de los 114 que aparecen en la obra original alemana. Solamente uno –la aparición de Jesús a la Magdalena–, no está tomado de allí. Por lo que se refiere a las fuentes originales de inspiración de los grabados, algunos de ellos están inspirados –incluso reproducidos casi fielmente– en la obra “*Gran Colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*”, realizada por el eminente artista Julius Schnorr von Carolsfeld, de la que tenemos una edición realizada en la imprenta y litografía de Faustino Paluzié de Barcelona en 1885. Algunos otros, como se indicará en su momento, están tomados de obras de Rafael Sanzio, Leonardo da Vinci y Bartolomé Esteban Murillo; pero, de la mayoría, no hemos descubierto hasta ahora el origen último.

Descripción de los grabados

Pasamos a continuación a estudiar una tras otra las distintas imágenes de la obra.

1.- La creación (Gen 1-2)

Preside la escena el Padre Eterno sentado sobre una nube y rodeado de una aureola circular. Su rostro, con abundante barba, está enmarcado dentro de un triángulo. A ambos lados están tres ángeles: uno de ellos toca el arpa, mientras que los otros dos sostienen una cinta en la que se lee: “*Credo in unum Deum omnipotentem*”. Por encima se encuentran las estrellas y la luna.

A ambos lados del grabado están representados dos árboles. En el de la derecha está enroscada una serpiente. En el medio, en la parte baja encontramos a Adán y Eva desnudos que contemplan y veneran al Padre Eterno. La parte inferior de sus cuerpos está cubierta por un arbusto. Detrás de ellos se encuentran 4 pájaros y, delante, dos elefantes, dos ciervos, dos leones, otro ave y un pez en un riachuelo.

2.- La expulsión del paraíso (Gen 3, 23-24)

“Y lo echó Dios del jardín del Edén para que labrase el suelo de donde había sido tomado. Tras expulsar al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida” (Gen 3, 23-24).

A la puerta del paraíso un ángel, con una espada de fuego en la mano, está expulsando a Adán y Eva vestidos con sencillas túnicas. Adán, compungido, cubre su rostro entre las manos, mientras que Eva le mira triste cruzando sus brazos sobre el pecho. Por la puerta abierta del paraíso puede verse el árbol con el fruto de las manzanas. Del recinto salen huyendo la serpiente –que está a los pies de Adán–, el león y un ciervo.

Por encima, el Padre Eterno, sobre una nube, ordena con su mano la expulsión. En el ángulo superior derecho aparece una pequeña imagen de la Virgen con el Niño pisando la serpiente, rodeada de una aureola brillante y estrellas”.

Algunas de las partes del diseño están inspiradas en la lámina nº 10 de Julius Schnorr von Carolsfeld, grabada por Steinbrecher⁵⁶.

3.- Caín y Abel (Gen 4, 9-12)

“Dios dijo a Caín: ¿Dónde está tu hermano Abel?. Contestó: No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano? Replicó Dios: ¿Qué has hecho? Se oye la

⁵⁶ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*, Grabado nº 10.

sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien, maldito seas (...) Vagabundo y errante serás en la tierra...” (Gen 4, 9-12).

En primer plano aparece el cuerpo de Abel tendido en el suelo, que acaba de ser asesinado por su hermano Caín. Detrás, vemos un rebaño de ovejas y los sacrificios que ambos ofrecían a Dios. Uno, el de Abel, de lo mejor del rebaño; el otro, el de Caín, de lo peor. Por encima, entre las nubes, el Padre Eterno airado –rodeado de cuatro ángeles tristes–, condena la acción de Caín, que huye escondiendo su rostro entre las manos.

4.- El arca de Noé (Gen 6, 18-19)

“Entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo. Y de todo ser viviente meterás en el arca una pareja para que sobrevivan contigo. Serán macho y hembra” (Gen 6, 18-19).

Al lado de unas altas montañas se encuentra el arca de Noé, que es como una gran casa dentro de una barca. Por una rampa de acceso están entrando en ella distintas parejas de animales. Pueden distinguirse: camellos, jirafas, ciervos, elefantes, caballos, toros,... En primer plano, de espaldas, un grupo de ocho personas: la familia de Noé que espera su turno para entrar.

5.- El sacrificio de Noé (Gen 8, 20-21)

“Noé construyó un altar a Yahvé y tomando de todos los animales (...) ofreció holocaustos en el altar. Al aspirar Yahvé el calmante aroma, dijo en su corazón: “Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre...”” (Gen 8, 20-21).

Pasado el diluvio, nos encontramos a Noé ofreciendo el sacrificio de un cordero sobre un altar de piedra. Alrededor está su familia. Por encima de las llamas, dentro de una nube, aparece el Padre Eterno que acepta la ofrenda y, como signo de reconciliación, hace surgir el arco iris. Al fondo se puede observar el arca, varada sobre una montaña.

Este grabado está inspirado en la lámina nº. 19 de Julius Schnorr von Carolsfeld, grabada por F. Obermann⁵⁷.

6.- La confusión de las lenguas (Gen 11, 8-9)

“Y los desperdigó Yahvé por toda la faz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por eso se la llamó Babel, porque allí embrolló Yahvé el lenguaje de todo el mundo y desde allí los desperdigó Yahvé por toda la faz de la tierra” (Gen 11, 8-9).

⁵⁷ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado nº 19.

Tras la construcción de la Torre de Babel –que aparece al fondo del grabado– el Padre Eterno, rodeado de ángeles dentro de una nube, hace surgir la confusión de las lenguas. Esta lleva a la dispersión de los habitantes. En primer plano parecen tres grupos: unos huyen hacia la izquierda con un burro; al centro, están montando sobre un camello; y a la derecha un tercer grupo acompaña a un joven con espada en mano montado sobre un caballo.

7.- El sacrificio de Melquisedec (Gen 14, 17-20)

“A su regreso, después de batir a Quedorlaomer y a los reyes que con él estaban, le salió al encuentro el rey de Sodoma (...) Entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo y le bendijo diciendo...” (Gen 14, 17-20).

Junto a una colina con fortalezas aparece, al lado izquierdo, la figura de Melquisedec, rey de Salem, que lleva una corona sobre la cabeza y que, mirando al cielo, está ofreciendo una fuente de panes y tiene a su lado sobre un altar de piedra un cáliz. Le acompañan otros tres personajes. Uno de ellos es un joven que tiene al lado un cesto de pan y una tinaja, y sostiene un cesto de panes y una jarra. Frente a ellos, arrodillados, aparecen Abrán y toda su tropa, con las lanzas en sus manos, tras su victoria sobre Quedorlaomer. En primer plano, Abrán está adorando la ofrenda del sacerdote, con la rodilla en tierra, la lanza en su mano y los brazos cruzados sobre el pecho.

Este grabado está inspirado en la lámina n.º 25 de Julius Schnorr von Carolsfeld, grabada por F. Reusche. Algunas imágenes son iguales. En otras cambia la postura de las figuras⁵⁸.

8.- La destrucción de Sodoma y Gomorra (Gen 19, 15-26)

“Al rayar el alba los ángeles apremiaron a Lot diciendo: “Levántate, toma a tu mujer y a tus dos hijas (...) Como él remoloneaba, los hombres le asieron de la mano lo mismo que a su mujer y a sus dos hijas, por compasión de Yahvé hacia él, y sacándolo, lo dejaron fuera de la ciudad” (Gen 19, 15-16).

Al fondo del grabado pueden verse envueltas en llamas las ciudades de Sodoma y Gomorra. En primer plano dos jóvenes ángeles acompañan a Lot y a sus hijas en su huida. Los rostros de los personajes reflejan la angustia del momento. En medio, a la derecha, puede verse a la mujer de Lot que, al volver la vista atrás, se convirtió en una estatua de sal.

⁵⁸ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n.º 25.

Este grabado podría estar inspirado en la pintura al fresco con este mismo tema, pintada por Rafael Sanzio, en la Logia de los apartamentos papales del Vaticano. De hecho, tiene muchos puntos comunes.

9.- El sacrificio de Isaac (Gen 22, 9-14)

“Entonces le llamó el Ángel de Yahvé desde el cielo diciendo: ¡Abrahán, Abrahán! No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada, que ahora ya sé que eres temeroso de Dios, ya que no me has negado tu hijo, tu único” (Gen 22, 11-12).

El grabado nos muestra el momento cumbre en el que Abrahán está dispuesto a sacrificar a su único hijo Isaac. Este, semidesnudo, con las manos atadas a su espalda, está arrodillado sobre la leña del altar de sacrificio esperando ser ejecutado por su propio padre. Este, con el cuchillo en la mano, se dispone a sacrificarle. Pero, en ese momento, aparece la figura del ángel y se oye la voz divina impidiéndoselo. Por debajo del ángel, entre zarzas, aparece un cordero que será sacrificado en sustitución de Isaac.

Esta obra está inspirada en otra del mismo tema de Julius Schnorr von Carolsfeld, concretamente la lámina nº 28 de la serie⁵⁹. **(Ilustración 7)**

10.- José vendido por sus hermanos (Gen 37, 21-36)

“Pasaron unos madianitas mercaderes y, descubriéndolo, subieron a José del pozo. Vendieron a José por veinte piezas de plata a los ismaelitas que se llevaron a José a Egipto” (Gen 37, 28).

La escena representa el momento en el que José es vendido por sus hermanos a los mercaderes ismaelitas. El joven José acaba de ser sacado del pozo en el que le habían arrojado sus hermanos y es entregado a uno de los mercaderes, vestido con una larga túnica y un turbante. Alrededor del pozo están los hermanos. Uno de ellos, Rubén, está recibiendo el precio ajustado por la venta: 20 monedas de plata. Al fondo, se ven pastar los rebaños de ovejas que los hermanos de José estaban cuidando.

11.- José, Primer Ministro de Egipto (Gen 41, 37-43)

“Dijo el faraón a José: Mira, te he puesto al frente de todo el país de Egipto (...) luego le hizo montar en su segunda carroza, e iban gritando delante de él: ¡Abrek! Así lo puso al frente de todo el país de Egipto” (Gen 41, 42-43).

Tras interpretar los sueños de los cortesanos y los sueños del faraón, José es nombrado Primer Ministro de Egipto. En este grabado se repre-

⁵⁹ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado nº 28.

senta a José con ricas vestimentas y una cadena de oro al cuello, montado en un carro triunfal, tirado por dos caballos, mientras que la población lo aclama y se va postrando a su paso.

12.- José se da a conocer a sus hermanos (Gen 45, 1-15)

“Y, echándose al cuello de su hermano Benjamín lloró; también Benjamín lloraba sobre el cuello de José. Luego besó a todos sus hermanos llorando abrazado a ellos” (Gen 45, 14-15).

El grabado describe el momento del abrazo entre José y su hermano Benjamín, en presencia de los demás hermanos que no salen de su asombro.

Esta imagen está inspirada en el diseño n° 42 de la Gran Colección de Láminas del Antiguo y Nuevo Testamento de Julius Schnorr von Carolsfeld, grabado por A. Gaber⁶⁰.

13.- La muerte de Jacob (Gen 48 y 49)

Los capítulos 48 y 49 del Génesis describen la despedida de Jacob, la bendición de sus doce hijos y los dos nietos hijos de José.

En este grabado se representa a Jacob sentado en el lecho y dirigiéndose a sus hijos y nietos. En primer plano, tres de ellos están arrodillados y otros tres de pie. A la cabecera, otro de los hijos le sostiene por la espalda. A la izquierda del lecho, de pie, está José, con una corona en la cabeza, acompañado por sus hijos Manasés y Efraín y, detrás, otros cuatro hermanos.

14.- Moisés es rescatado de las aguas del Nilo (Ex 2, 5-10)

“Entonces la hija del faraón bajó a bañarse en el río, mientras sus doncellas se paseaban por la orilla del río. Ella divisó la cestilla entre los juncos y envió una criada para que la recogiera. Al abrirla vio que era un niño que lloraba. Se compadeció de él y exclamó: Es un niño de los hebreos” (Ex 2, 5-6).

El grabado nos muestra a la hija del faraón y sus sirvientas contemplando al pequeño Moisés dentro de la cesta. Detrás, entre la maleza, puede verse a la hermana de Moisés que, posteriormente, se ofrecerá para criarlo. Al otro lado del grabado se puede ver una de las pirámides de Egipto.

15.- La zarza ardiente (Ex 3, 1-6)

“Cuando Yahvé vio que Moisés se acercaba para mirar le llamó de en medio de la zarza (...): No te acerques aquí; quita las sandalias de sus pies, porque el

⁶⁰ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n° 42.

lugar que pisas es suelo sagrado (...) Moisés se cubrió el rostro porque temía ver a Dios” (Ex 3, 4-6).

Moisés que estaba pastoreando el rebaño de su suegro Jetró ve una zarza ardiendo en el Monte Oreb, la Montaña de Dios, y se acerca a observarla. Este es el momento que nos muestra el grabado. La composición de esta obra está inspirada en la lámina nº 47 de Julius Schnorr von Carolsfeld⁶¹.

16.- La celebración de la Pascua (Ex 12, 1-34)

El grabado nos muestra la celebración de la Pascua judía. Una familia se encuentra reunida alrededor de una mesa sobre la que está colocado el cordero pascual. Los comensales, unos de pie y otros sentados, se están llevando un bocado de pan a la boca. Una joven, con un cesto de verduras, acompañada de un niño, se está acercando a la mesa. Por la ventana que hay detrás, se ve pasar al ángel exterminador con su espada de fuego que causará la muerte de los primogénitos de los egipcios.

17.- El paso del Mar Rojo (Ex 14, 15-31)

“Moisés extendió su mano sobre el mar y, al rayar el alba, el mar volvió a su lugar habitual, de modo que los egipcios, en su huida, toparon con él. Así precipitó Yahvé a los egipcios en medio del mar” (Ex 14, 27).

Destaca en el grabado la potente figura de Moisés, de pie sobre un promontorio, que está ordenando cerrarse las aguas, después de que el pueblo de Israel haya atravesado en seco el Mar Rojo. Gran parte de los israelitas están en actitud orante, de rodillas, o con las manos juntas agradeciendo a Dios, el verse libres de la esclavitud de Egipto. En la parte izquierda del grabado se ve cómo carros, caballos y soldados del ejército del faraón están intentando no ser engullidos por las aguas.

18.- El maná y el agua de la roca (Ex 16 y 17)

En esta obra se representan dos episodios de la historia del pueblo de Israel en su peregrinación por el desierto. En la parte izquierda podemos observar la caída del maná del cielo y cómo los israelitas lo están recogiendo. En la parte derecha vemos a Moisés que con su vara ha golpeado la roca de la que está manando agua por dos lugares. Delante, varias per-

⁶¹ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado nº 47.

sonas están recogiendo agua en cuencos y bebiendo. Detrás de Moisés, otros más están en actitud suplicante.

19.- Yahvé entrega el decálogo a Moisés (Ex 19, 16-25; 20, 1-20; 31, 18)

“Después de hablar con Moisés en el Monte Sinaí, le dio las dos Tablas del Testimonio, tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios” (Ex 31,18).

Mientras el pueblo se queda en el llano, en sus tiendas, Moisés sube a la montaña del Sinaí, donde Dios se le revela. En medio de nubes y ángeles con trompetas, Yahvé hace entrega a Moisés de las Tablas de la Ley, con el decálogo. Moisés, arrodillado y en actitud sumisa, las recoge de sus manos. Posteriormente, transmitirá el mensaje al pueblo.

Este grabado está claramente inspirado en la obra n° 54 de la Gran Colección de Láminas del Antiguo y Nuevo Testamento de Julius Schnorr von Carolsfeld, grabado por Junctow⁶².

20.- Erección y consagración del santuario (Ex 40, 1-8)

“El día primero del primer mes alzarás la Morada de la Tienda del Encuentro. Allí pondrás el arca del Testimonio (...) llevarás también el candelabro y pondrás encima las lámparas. Colocarás el altar de oro para el incienso delante del arca del Testimonio (...) Colocarás el altar de los holocaustos ante la entrada (...) Pondrás la pila entre la Tienda del Encuentro y el altar” (Ex 40. 1-7).

El grabado nos muestra al pueblo de Israel acampado en sus tiendas, plantadas en un valle, en medio de los montes. Al centro se muestra el santuario del Señor construido según las instrucciones dadas por Dios a Moisés.

21.- La serpiente de bronce (Num 21, 1-9)

Ante la rebelión del pueblo contra Dios, este les castiga con las serpientes venenosas. Los israelitas acuden a Moisés para que interceda en su favor. Dios les responde del siguiente modo: *“Hazte una serpiente abrasadora y ponla sobre un mástil. Todo el que haya sido mordido y la mire, vivirá” (Num 21, 8-9).*

En este grabado se muestra, precisamente, a Moisés invitando al pueblo a que miren a la serpiente de bronce para ser sanados de sus picaduras.

22.- La toma de Jericó (Jos 6, 1-21)

“El pueblo lanzó el alarido y se tocaron las trompetas. Al escuchar el pueblo la voz de la trompeta, prorrumpió en gran alarido, y el muro se vino abajo. La

⁶² SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n° 54.

gente escaló la ciudad, cada uno por el lugar que tenía enfrente, y se apoderaron de ella” (Jos 6, 20).

Aquí se presenta al pueblo de Israel entrando en la ciudad de Jericó, cuyas murallas se están viniendo abajo. El Arca de la Alianza –sobre la que van los ángeles alados–, es precedida por el pueblo y los sacerdotes tocando las trompetas. En primer plano, un jinete a caballo invita al pueblo a avanzar.

23.- David mata al gigante Goliat (1 Sam 17, 40-54)

“Corrió David, se detuvo sobre el filisteo y tomando la espada de este le cortó la cabeza” (1 Sam. 7, 51).

El grabado nos muestra al joven David quien después de haber abatido a tierra a Goliat, toma su espada y se dispone a cortar la cabeza del gigante. Por detrás se ve al ejército de los filisteos que huye entre las montañas, perseguido por los israelitas.

Este grabado es, prácticamente, una copia simplificada de la obra n° 91 de la Gran Colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento de Julius Schnorr von Carolsfeld, grabada por Zschelckel⁶³. **(Ilustraciones 8 y 9)**

24.- Entrada triunfal del arca de la alianza en Jerusalén (2 Sam 6, 1-8)

“David y toda la casa de Israel bailaban delante de Yahvé con todas sus fuerzas, cantando con cítaras, arpas...” (2 Sam 6, 5).

El rey David, acompañado de todo el pueblo, traslada en solemne procesión el arca de la alianza a Jerusalén. Delante de ella van los sacerdotes tocando las trompetas. Presidiendo el cortejo, se encuentra el rey David, tocando el arpa.

25.- El juicio de Salomón. (1 Re 3, 16-28)

“A la mujer de quien era el niño vivo se le conmovieron las entrañas por su hijo y replicó al rey: Por favor, mi señor, que le den a ella el niño vivo, pero matarlo ¡No! ¡No lo matéis!” (1 Re 3, 26-27).

El grabado representa el “Juicio de Salomón”. Dos mujeres se disputan la maternidad de dos niños: uno vivo y el otro muerto. Ambas pretenden que el hijo vivo es el suyo. Para discernir quién es la auténtica madre, Salomón sentencia que corten al niño vivo en dos, y den la mitad a cada una. La auténtica madre suplica al verdugo que no ejecute la sentencia dictada por el rey.

⁶³ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n° 91.

Este grabado podría estar inspirado en la pintura al fresco con este mismo tema, pintada por Rafael Sanzio, en la Logia de los apartamentos papales del Vaticano.

Esta obra es una de las pocas que lleva como firma las iniciales del grabador: HM. Aunque no sabemos a quién corresponden dichas iniciales.

26.- La oración de Salomón en el templo (1 Re 8, 22-30)

“Salomón se puso en pie ante el altar de Yahvé, frente a toda la asamblea de Israel, extendió las manos al cielo y dijo: Yahvé, Dios de Israel, no hay Dios como tú arriba en los cielos ni abajo en la tierra,...” (1 Re 8, 22-23).

El rey Salomón ora en el templo que él ha construido, levantando los brazos al cielo delante del altar de los sacrificios, en presencia del pueblo.

27.- El sacrificio del Carmelo (1Re 18, 20-40)

“Cayó el fuego de Yahvé que devoró el holocausto y la leña, y lamió el agua de las zanjias. Todo el pueblo lo vio, cayeron rostro en tierra y exclamaron: Yahvé, él es Dios” (1 Re 18, 38-39).

En el grabado se muestra al rey Ajab entre el altar de los profetas de Baal y el altar de Elías. En esta disputa para demostrar al pueblo de Israel quién era el verdadero dios, los sacerdotes de Baal –en la esquina superior del grabado–, no consiguen que su dios prenda el fuego. Sin embargo, Elías –a pesar de haber echado agua en el altar y alrededor–, consiguió con su oración la intervención de Dios.

28.- El profeta Elías es arrebatado al cielo (2 Re 2, 1-18)

“Iban caminando y hablando, y de pronto un carro de fuego con caballos de fuego los separó a uno del otro. Elías subió al cielo en la tempestad. Eliseo lo veía y clamaba: ¡Padre mío, padre mío! ¡Carros y caballería de Israel” (2 Re 2, 11-12).

Se nos muestra aquí de una forma muy realista el momento en el que Elías es arrebatado en un carro de fuego, mientras Eliseo en tierra le suplica. El diseño representa a la perfección la dramaticidad del texto bíblico.

Esta obra tiene bastantes similitudes con la n° 115 de la gran colección de las láminas de Julius Schnorr von Carolsfeld⁶⁴.

⁶⁴ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n° 115.

29.- El profeta Jonás es tragado por un gran pez (Jon 2, 1-11)

“Yahvé hizo que un gran pez se tragase a Jonás, y Jonás estuvo en el vientre del pez tres días y tres noches” (Jon 2, 1).

A Jonás le recomiendan la misión de ir a Nínive a predicar la conversión. Pero él intenta huir, angustiado por la responsabilidad. Yahvé hizo que un gran pez lo tragase y después de tres días lo vomitase en tierra firme.

30.- Tobías capturando un pez (Tob 6, 2-6)

“El ángel le dijo: ¡Agarra el pez y tenlo bien sujeto! El muchacho se apoderó del pez y lo arrastró a tierra. El ángel añadió: ¡Abre el pez, sácale la hiel, el corazón y el hígado y guárdatelos (...) porque son remedios útiles” (Tob. 6, 4-5).

El grabado recoge el momento en el que Tobías captura el pez, cuyas entrañas le servirán para curar la ceguera de su padre. El joven tiene detrás de él a su perro y al arcángel Rafael.

31.- Lamentaciones de Jeremías (Jer 8, 21-22)

“Me duele el quebranto de la capital de mi pueblo; estoy abrumado, el pánico se apodera de mí” (Jer 8, 21)

El personaje central del grabado, Jeremías, es un anciano que está sentado. Lleva en la mano derecha un rollo de escritura, mientras que con la izquierda sostiene su cabeza. Parece una persona abatida y apesadumbrada. Todo a su alrededor es tristeza y destrucción: edificios derruidos, mujeres con niños muertos, ancianos moribundos, personas abatidas, recostadas en tierra,...

Esta obra tiene bastantes similitudes con la n° 135 de la gran colección de las láminas de Julius Schnorr von Carolsfeld, grabado por F. Obermann, de Dresden⁶⁵.

32.- Los tres jóvenes salen del horno (Dan 3, 24-28)

“Nabucodonosor se acercó a la boca de fuego abrasador y dijo: Sidrac, Misac y Abdénago, servidores del Dios Altísimo, salid y venid aquí. Y Sidrac, Misac y Abdénago salieron de entre el fuego” (Dan 3, 26).

En esta obra se muestra el momento en el que el rey Nabucodonosor contempla la salida del horno de fuego de los tres jóvenes hebreos, acompañados por un ángel.

⁶⁵ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n° 135.

33.- Daniel en el foso de los leones (Dan 6, 17-25)

“¿Ha podido tu Dios, a quien sirves tan fielmente, librarte de los leones? Y Daniel respondió (...): Mi Dios ha enviado a un ángel que ha cerrado la boca de los leones y no me han hecho daño, porque soy inocente ante él, como tampoco he hecho nada contra ti” (Dan 6, 21-23).

De forma gráfica es representado el episodio de Daniel dentro de la fosa de los leones. El está en medio sentado tranquilamente, sin sufrir ningún tipo de agresión por parte de los leones, que están recostados pacíficamente en el suelo. Por la parte derecha aparece un ángel junto con un acompañante que lleva en su mano un recipiente con comida.

34.- Sacrificio de los hermanos Macabeos (2 Mac 7)

“Te ruego hijo que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios (...) No temas a este verdugo, antes bien, mostrándote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que vuelva yo a encontrarte con tus hermanos en la misericordia” (2Mac 7, 28-29).

Los siete hermanos Macabeos rechazan comer la carne de cerdo que les estaba prohibida por la ley, por lo que el rey Antioco ordena que les quiten la vida. El grabado nos muestra al rey Antioco ordenando el martirio, así como a uno de los hermanos ya muerto en el suelo, otro que está siendo víctima del fuego y las torturas. En primer plano, se ve a la madre que consuela a su hijo más joven y le anima a ser valiente y no renegar de su fe, siguiendo la suerte de sus hermanos.

35.- Anunciación a Zacarías (Lc 1, 5-20)

“El ángel le dijo: No temas, Zacarías, porque tu petición ha sido escuchada. Isabel, tu mujer, te dará un hijo a quien pondrás por nombre Juan” (Lc 1,13).

Mientras Zacarías estaba ejerciendo su ministerio sacerdotal en el templo, recibe la visita de un ángel. Este es el momento que recoge el grabado. Zacarías, vestido de sacerdote, con el incensario en la mano, está delante de una mesa con panes ácimos y del altar del Señor, con el candelabro de los siete brazos. Por el lado derecho aparece un joven ángel radiante, que le anuncia el nacimiento de su hijo Juan el Bautista.

En esta obra, las posturas de Zacarías y el ángel son casi iguales a las del grabado nº 153 de la Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento pintadas por Julius Schnorr von Carolsfeld, y grabada por Steinbrecher. **(Ilustraciones 10 y 11)**

36.- Anunciación a María (Lc 1, 26-38)

“Envió Dios el ángel Gabriel (...) a una virgen, desposada con un hombre llamado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María” (Lc 1, 26).

El ángel Gabriel, con un lirio en la mano, se aparece a María. Esta se encuentra arrodillada y orante con los brazos abiertos. El ángel le anuncia que “concebirá y dará a luz un hijo a quien pondrá por nombre Jesús” (Lc 1, 31). Ella acepta: “*He aquí la esclava del señor. Hágase en mí según tu palabra*” (Lc 1, 38). En el grabado vemos al Espíritu Santo, representado en forma de paloma, que está descendiendo sobre María.

La postura del ángel nos recuerda a la anunciación de Hieronimus Wierix, en la obra “*Evangelicae Historiae Imágenes*” de Jerónimo Nadal⁶⁶. (Ilustraciones 12 y 13)

37.- La Visitación (Lc 1, 39-45)

“María se puso en camino y se fue con prontitud a la región montañosa a una ciudad de Judá; entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel” (Lc 1, 39-40).

Se nos muestra el momento en el que María se encuentra con su prima Isabel. Ambas se abrazan. Isabel se inclina ante María. Se las ve conversando, intercambiándose el saludo. Por detrás se observan las colinas. A la derecha aparece Zacarías en el umbral de la puerta de su casa, que está saliendo para dar la bienvenida a María.

En esta obra, se encuentran ciertos parecidos con el grabado n° 153 de la Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento pintadas por Julius Schnorr von Carolsfeld, y grabada por A. Gaber⁶⁷.

38.- Nacimiento de Jesús y visita de los pastores (Lc 2, 1-20)

“Los pastores se decían unos a otros: ¡Vamos a Belén a ver lo que ha sucedido y el Señor nos ha manifestado! Fueron a toda prisa y encontraron a María, a José y al niño acostado en el pesebre” (Lc 2, 15-16).

En esta escena María y José muestran a Jesús niño a los pastores. El primero de ellos tiene un cordero a sus pies. Está arrodillado en actitud orante. Los otros están de pie. Desde lo alto descende un haz de luz al lado del cual hay cuatro cabezas de ángeles con alas. Detrás de la Sagrada Familia, en la penumbra, pueden apreciarse las cabezas del buey y la mula.

⁶⁶ NADAL, Jerónimo, *Evangelicae Historiae Imágenes*, Amberes 1593, grabado 1.

⁶⁷ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n° 153.

39.- Presentación de Jesús en el templo (Lc 2, 22-38)

“Simeón, movido por el Espíritu Santo vino al templo y, cuando los padres introdujeron al niño Jesús, para cumplir lo que la ley prescribía sobre él, le tomó en sus brazos y bendijo a Dios diciendo...” (Lc 2, 27-28).

Con ocasión de la presentación de Jesús en el templo, María pone al niño en manos de Simeón. Al lado de este, medio agazapada y observando, está la profetisa Ana, junto con otra mujer. En el lado izquierdo, con una paloma entre sus manos, se encuentra San José, que mira tiernamente al niño. En el fondo de la escena se puede observar una figura de Moisés con las tablas de la ley y, a los lados, en la pared dos antorchas encendidas.

40.- Huida a Egipto (Mt 2 13-15)

“Él (José) se levantó, tomó de noche al niño y a su madre y se retiró a Egipto, y estuvo allí hasta la muerte de Herodes” (Mt 2, 14-15).

Montada sobre un asno, la Virgen María viaja con el Niño Jesús entre sus brazos, hacia del exilio de Egipto. A su lado, caminando con los pies descalzos, le acompaña san José, que lleva al hombro una vara de la que cuelga un pequeño bulto con algunas pertenencias. Detrás de ellos, a un lado, vemos un paisaje de palmeras y, al otro, una estatua rota, parte de la cual ha caído en el suelo.

Esta imagen nos recuerda una pintura de Murillo sobre el mismo tema, muy similar en la composición. **(Ilustraciones 14 y 15)**

41.- Jesús entre los doctores (Lc 2, 41-50)

“Al cabo de tres días lo encontraron en el templo sentado en medio de los maestros, escuchándoles y haciéndoles preguntas, todos los que le oían estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas” (Lc 2,46-47).

Sentado entre los doctores, Jesús –con un rollo de la ley en la mano– responde a uno de ellos que le está apuntando con el dedo. Son ocho los maestros representados, unos de pie y otros sentados, algunos de ellos con sus pergaminos en la mano. Por la parte derecha de la escena se introducen las figuras de José y María, quien intenta atraer la atención de Jesús, que se muestra absorto en la discusión.

42.- Bautismo de Jesús (Lc 3, 21-22)

“Jesús, ya bautizado, se hallaba en oración. Se abrió el cielo, bajó sobre él el Espíritu Santo en forma corporal, como una paloma y vino una voz del cielo: Tú eres mi Hijo. Yo hoy te he engendrado” (Lc 3, 21-22).

A orillas del río Jordán vemos a Jesús arrodillado en oración, delante de Juan el Bautista, después de ser bautizado por este. Desde el cielo está descendiendo la paloma del Espíritu Santo.

43.- Las bodas de Caná (Jn 2, 1-12)

“Había allí seis tinajas de piedra puestas para las purificaciones de los judíos, de dos o tres medidas cada una. Les dice Jesús: Llenad las tinajas de agua. Y las llenaron hasta arriba” (Jn 2, 6-7).

En la parte izquierda del grabado pueden verse a los esposos dentro de la sala del banquete, toda ella engalanada. Están brindando, con una copa de vino en la mano. En primer plano, al centro, la figura de María en actitud suplicante. Delante de ella, Jesús está dando órdenes a dos criados para que llenen de agua las tinajas que tienen delante. Ellos están ejecutando el encargo. Posteriormente, como nos narra el evangelista, Jesús efectúa el milagro de la transformación del agua en vino, con gran asombro de los comensales.

44.- La purificación del templo (Jn 2, 13-22)

“Haciendo un látigo con cuerdas echó a todos fuera del templo, con las ovejas y los bueyes; desparramó el dinero de los cambistas y les volcó las mesas y dijo a los que vendían palomas: Quitad esto de aquí. No hagáis de la casa de mi padre una casa de mercado” (Jn 2, 15-16).

Jesús, en primer plano, con el látigo en la mano derecha, vuelca la mesa de un cambista y vemos caerse las monedas. Por detrás escapa una mujer con un cesto de palomas, y otra más se agacha con su jaula. Por detrás, otros dos hombres se alejan con su buey.

Volvemos a encontrar aquí de nuevo la firma del grabador H. M.

45.- Jesús curando enfermos (Lc 4, 40)

“A la puesta del sol todos cuanto tenían enfermos de diversas dolencias se los llevaban; y él, poniendo las manos sobre cada uno de ellos, los curaba” (Lc 4, 40).

En la parte superior pueden observarse los últimos rayos del sol que se está ocultando tras las montañas. Al centro, al pie de una larga escalinata, vemos que se están acercando a Jesús todo tipo de enfermos; ciegos, cojos, sordos, paralíticos,... Jesús les cura tocándoles con su mano. El diseño alude también al episodio de la hemorroísa (Lc 8, 43-48), al mostrarnos, en penumbra, una mujer tocando el manto de Jesús.

46.- Pesca milagrosa y vocación de Pedro (Lc 5, 4-11)

“Al verlo, Simón Pedro cayó a las rodillas de Jesús diciendo: Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador. Pues el asombro se había apoderado de él y de cuantos con él estaban, a causa de los peces que habían pescado” (Lc 5,8-9).

Este grabado traslada con fidelidad, en imágenes, lo narrado por el evangelista Lucas. Este diseño reproduce con fidelidad uno de los cartones de Rafael Sanzio que se encuentra expuesto en el “*Victoria and Albert Museum*” de Londres. En la barca repleta de peces, está a un lado Jesús, sentado. Frente a él, arrodillado, Pedro, reconociéndose pecador. Detrás, Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo. Por encima de ellos, se ven sobrevolando un grupo de aves. **(Ilustraciones 16 y 17)**

47.- El sermón de la montaña (Mt 5 1-11)

“Viendo la muchedumbre subió al monte, se sentó y sus discípulos se acercaron. Y, tomando la palabra, les enseñaba diciendo: Bienaventurados los pobres de espíritu...” (Mt 5,1-3).

Jesús está sentado sobre un montículo, enseñando. Detrás de él se ve al grupo de los apóstoles, y, en la parte izquierda frente a Jesús, hombres, mujeres y niños que escuchan atentamente. Unos están recostados en el suelo, otros de pie.

48.- Resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7, 11-17)

“Joven, a ti te lo digo: ¡Levántate! El muerto se incorporó y se puso a hablar, y él se lo entregó a su madre” (Lc 7,14-15).

En el grabado se representa al fondo la ciudad de Naín y la puerta de la muralla. En primer plano, Jesús acaba de dirigirse al joven, quien, ya despierto está dando la mano a su madre, ante la admiración de todos los acompañantes al duelo.

49.- La mujer pecadora unge los pies de Jesús (Lc 7, 36-50)

“Llevó un frasco de alabastro de perfume y, poniéndose detrás a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies, y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los ungía con el perfume” (Lc 7,37-38).

Estando a la mesa en casa del fariseo Simón, una mujer pecadora entró y, postrándose en tierra, se puso a ungirle los pies con perfume y a besarle. Al otro lado de la mesa, Simón y los otros compañeros fariseos están criticando este comportamiento para sus adentros. La escena dará pie a Jesús para dialogar después sobre los dos deudores.

50.- Jesús predicando desde la barca (Lc 5, 1-3)

“Estaba él a la orilla del lago Genesaret y la gente se agolpaba a su alrededor para oír la palabra de Dios (...) Subiendo a una de las barcas, que era de Simón, le rogó que se alejase un poco de tierra; y, sentándose, enseñaba desde la barca a la muchedumbre” (Jn 5,1-3).

En el grabado se observa, en primer plano, a Pedro y Jesús sentados sobre la barca a la orilla del lago de Genesaret. Frente a ellos, en tierra, un grupo de gente escucha la predicación del maestro. Destacan en primera fila algunas mujeres, con sus hijos en brazos.

51.- Jesús dormido, en medio de la tempestad (Lc 8, 22-25)

“Mientras ellos navegaban, se quedó dormido. Se abatió sobre el lago una borrasca; la barca se anegaba y estaban en peligro. Entonces, acercándose le despertaron diciendo: ¡Maestro, Maestro, nos hundimos! (Lc 8,24-24).

El grabado muestra el dramático momento en el que los apóstoles intentan mantener a flote la barca, en medio de la tempestad. Contrasta que, mientras ellos están angustiados, Jesús duerme plácidamente. Después de despertarle Jesús recriminará su falta de fe. Ellos quedan maravillados pues *“¿Quién es este que conmina a los vientos y al agua y le obedecen? (Lc 8,25).*

52.- Resurrección de la hija de Jairo (Lc 8, 48-56)

“Él, tomándola de la mano, dijo en voz alta: Niña, levántate. Retornó el espíritu a ella, y, al punto, se levantó, y él mandó que la dieran de comer” (Lc 8, 54-55)

En esta grabado vemos a Jesús, acompañado de Pedro, Juan y Santiago, que ha entrado en la habitación donde estaba muerta la niña. A los pies del lecho, arrodillado, está Jairo y, a la cabecera, la madre de la niña. La imagen representa el momento en el que Jesús la vuelve a la vida.

En esta obra, las posturas de la niña, Jesús y los apóstoles son casi iguales a las del grabado nº 176 de la Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento pintadas por Julius Schnorr von Carolsfeld.

Este grabado está firmado en la parte izquierda con las iniciales del grabador C. H., de quien desconocemos su identidad.

53.- La decapitación de Juan el Bautista (Mt 14, 3-12)

“El rey (...) envió a decapitar a Juan en la cárcel. Su cabeza fue traída en una bandeja y entregada a la muchacha, la cual se la llevó a su madre” (Mt 14,10-11).

Juan Bautista está en las mazmorras con los pies encadenados a una piedra. Puesto de rodillas, dirige su mirada hacia la luz y, con las manos juntas, ora, instantes antes de ser decapitado. Detrás de él, el verdugo, con la espada en alto, está a punto de cortar el cuello. Al fondo, en el dintel de la puerta, una joven, con una bandeja en la mano, está a la espera, para poder llevar la cabeza del Bautista a Herodías, la mujer de Herodes. **(Ilustración 18)**

54.- La multiplicación de los panes (Lc 9, 12-17)

“Levantando los ojos al cielo pronunció sobre ellos la bendición, los partió y los iba dando a los discípulos para que los fueran sirviendo a la gente” (Lc 9, 16).

En este grabado se nos muestra a Jesús sentado sobre una piedra, con los discípulos a su espalda, en el momento de realizar el milagro de la multiplicación de los panes y los peces. Tiene delante de él, arrodillado, un joven con un cesto en el que se encuentran cinco panes y dos peces. Por detrás, toda una multitud hambrienta que le sigue para escuchar su mensaje.

55.- Profesión de fe y primado de Pedro (Mt 16, 13-20)

“Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia, y las puertas del hades no prevalecerán contra ella” (Mt 16, 18).

La obra nos muestra el momento en el que Jesús le dice a Pedro estas palabras. Pedro está arrodillado ante Jesús. Éste, con la mano izquierda, le entrega las llaves, mientras que, con la mano derecha, le está indicando la imagen de una iglesia, construida sobre una roca en medio del mar. Detrás de Jesús se pueden ver tres de los apóstoles que asisten de pie. **(Ilustración 19)**

56.- La transfiguración (Lc 9, 28-36)

“Mientras oraba el aspecto de su rostro se mudó, y sus vestidos eran de una blancura fulgurante. Y he aquí que conversaban con él dos hombres que eran Moisés y Elías” (Lc 9, 29-30).

Este grabado es, sencillamente una copia, al inverso, de la parte superior de la pintura de Rafael Sanzio sobre este tema que se encuentra en el Vaticano. En la parte de arriba destaca la figura de Jesús, resplandeciente, y como volando en el aire. A su lado las figuras de Moisés y Elías. En la parte inferior, deslumbrados por el resplandor, están tumbados en el suelo los apóstoles Pedro, Juan y Santiago. **(Ilustraciones 20 y 21)**

57.- El Buen Samaritano (Lc 10, 29-37)

“Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verle tuvo compasión. Acercándose vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino, y le montó luego sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él” (Lc 10, 33-34).

En primer plano se encuentra la víctima, a la que han robado y maltratado, dejándolo maltrecho, tumbado en el suelo. A ella se acerca compasivo un anciano samaritano dispuesto a ayudarle. Tiene a su lado una cabalgadura, con la que trasladará al herido hasta la posada. Por el lado derecho, se observa un camino ascendente, entre montañas, en el que todavía podemos ver al sacerdote y al levita que pasaron previamente, siendo indiferentes ante la víctima. **(Ilustración 22)**

58.- El hijo pródigo (Lc 15, 11-31)

“Estando todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente” (Lc 15, 20).

El hijo pródigo llega a casa descalzo, hambriento y mal vestido. El padre se inclina hacia él y lo abraza lleno de amor y de ternura. Detrás del padre, se ve al perro que salta de alegría por la vuelta a casa del joven. En lo alto, entre las nubes, un coro de ángeles se alegra también por el acontecimiento. Por el lado izquierdo, a la entrada de la casa, un sirviente está trayendo una túnica nueva para el recién llegado.

En esta obra, encontramos muchos aspectos inspirados en el grabado nº 190 de la Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento pintadas por Julius Schnorr von Carolsfeld⁶⁸. **(Ilustración 23)**

59.- El pobre Lázaro (Lc 16, 19-31)

“Un pobre, llamado Lázaro que, echado junto a su portal, cubierto de llagas, deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico,.. pero hasta los perros venían y le lamían las llagas” (Lc 16, 20-21).

Lázaro está sentado en el suelo, semidesnudo y lleno de llagas, al pie de la escalinata de la mansión del rico. Con sus manos juntas está mendigando una limosna. Su único auxilio son dos perros que le están lamiendo las heridas. Esta escena contrasta con la parte superior, en la que se puede observar a un grupo de personas, elegantemente vestidas, que están comiendo y bebiendo opíparamente.

⁶⁸ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado nº 190.

60.- Jesús y los niños (Lc 18, 15-17)

“Dejad que los niños vengan a mí, y no se lo impidáis, porque de los que son como estos es el reino de los cielos” (Lc 18, 16).

A las afueras de la ciudad, en un descampado, encontramos a Jesús rodeado de niños, a los que se está dirigiendo. Alrededor de este grupo se encuentran las madres que contemplan la escena con satisfacción.

61.- La resurrección de Lázaro (Jn 11, 1-43)

“Gritó con fuerte voz: ¡Lázaro, sal afuera! Y salió el muerto, atado de pies y manos con vendas y envuelto el rostro en un sudario. Jesús les dice: ¡Desatadlo y dejadle andar” (Jn 11, 43-44).

A la derecha aparece la figura de Lázaro envuelto en vendas. Frente a él, de pie, la imagen de Jesús que le invita a salir. En medio, arrodilladas, las dos hermanas, Marta y María. A las espaldas de Jesús están un grupo de personas que observan asombradas.

62.- Entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (Jn 12, 12-19)

“Al enterarse la numerosa muchedumbre que había venido para la fiesta de que Jesús se dirigía a Jerusalén, tomaron ramas de palmera y salieron a su encuentro gritando: ¡Hosanna! Bendito el que viene en nombre del Señor! (Jn 12, 12-13).

Jesús, montado sobre un asno, entra triunfante en Jerusalén. Con su mano derecha bendice a la multitud. Algunas personas cubren el suelo con sus mantos. Hombres, mujeres y niños gritan “Hosanna”, llevando palmas en sus manos. Desde las casas adyacentes a la calle por donde pasa se asoman las personas aclamándole. A la izquierda dos fariseos miran con suspicacia el acontecimiento.

63.- Parábola de las diez vírgenes (Mt 25, 1-13)

“Llegó el novio, y las que estaban preparadas entraron con él al banquete de boda y se cerró la puerta” (Mt 25, 10).

El grabado interpreta la parábola de las diez vírgenes en clave cristológica. Cristo, resplandeciente de luz, aparece en el dintel de la puerta de la casa, dando la bienvenida a las cinco vírgenes prudentes. Estas llevan una corona de flores en la cabeza y, en sus manos, la lámpara encendida y las alcuizas de aceite. Al otro lado, desconsoladas, aparecen las vírgenes necias con sus lámparas apagadas, y tristes por no poder entrar en el banquete de bodas.

64.- El lavatorio de los pies (Jn 13, 1-15)

“Luego echa agua en un librillo y se puso a lavar los pies de los discípulos y a secarlos con la toalla con que estaba ceñido” (Jn 13, 5).

Jesús, arrodillado en tierra, está lavando en una palangana los pies de los doce apóstoles. Todos ellos observan pensativos la acción de Jesús. Posteriormente, Jesús les dirá: *“Si yo, el Maestro y el Señor, os he lavado los pies, vosotros debéis también lavaros los pies unos a otros” (Jn 13, 14).*

65.- La última cena (Lc 22, 14-38)

“Cuando llegó la hora se puso a la mesa con los apóstoles y les dijo: Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer” (Lc 22, 14).

Jesús y sus discípulos son representados sentados a la mesa al estilo europeo. Sobre la mesa no se ven más que unos platos, copas y trozos de pan. Los apóstoles parece que están interrogando a Jesús sobre quién es el traidor. Judas aparece a la izquierda del grabado mirando a Jesús y con la bolsa del dinero en su mano derecha, puesta sobre la mesa.

La postura de Jesús y de los dos grupos de tres apóstoles a su derecha e izquierda está claramente inspirado en La Última Cena de Leonardo da Vinci. (Ilustraciones 24 y 25)

66.- La oración del huerto (Lc 22, 39-46)

“¡Padre, si quieres, aparta de mí esta copa, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya! Entonces se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba” (Lc 22, 42-43).

La escena nos muestra a Jesús, angustiado, orando al Padre en el Huerto de los Olivos. Mientras está de rodillas y con las manos juntas orando, se le aparece un ángel. En primer plano, en la parte inferior, en penumbra, aparecen tres de los apóstoles, recostados en el suelo y durmiendo profundamente.

67.- Negaciones de Pedro (Lc 22, 54-62)

“Este también estaba con él”. Pedro lo niega diciendo: Mujer, no le conozco” (Lc 22, 56-57).

En este grabado se nos muestran dos momentos del itinerario de la pasión de Jesús. Al fondo, se representa a Jesús de pie, maniatado, que es interrogado por el sumo sacerdote Caifás, quien está sentado en un trono, rodeado por otros escribas y ancianos. Por la parte baja, en primer plano,

tenemos a Pedro calentándose en la hoguera, junto con un grupo de soldados. En este momento es abordado por una joven criada que le reconoce como discípulo de Jesús, pero él lo niega.

68.- Jesús atado a la columna (Mt 27, 26)

“A Jesús, después de azotarle, se lo entregó para que fuera crucificado” (Mt 27, 26).

El grabado nos muestra a Jesús con el torso desnudo, maniatado a una columna, que se encuentra al centro de una estancia de piedra. Tres verdugos, con los látigos en la mano, le están azotando. Jesús, con la cabeza inclinada, aguanta pacientemente el castigo.

Encontramos en esta obra la firma de Urine Weber R., de Stuttgart, que nos indica que se trata de un grabador alemán.

69.- “Ecce Homo” (Jn 19, 1-7)

“Salió entonces Jesús fuera, llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Díceles Pilato: Aquí tenéis al hombre. Cuando lo vieron los sumos sacerdotes y los guardias, gritaron: ¡Crucificalo! ¡Crucificalo!” (Jn 19, 5-6).

Jesús, de pie, maniatado y con la corona de espinas, es presentado por Pilato a la multitud, desde lo alto de un estrado. La gente, desde la parte baja de una escalinata, está gritando para que sea condenado a muerte.

70.- Jesús camino del calvario (Lc 23, 26-28)

“Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí; llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos” (Lc 23, 28).

Jesús, con la cruz a cuestas, va camino del calvario. Un esbirro lo lleva atado por la cintura. Por detrás se ven algunos soldados. Después de salir por la puerta de la ciudad Jesús se dirigió a un grupo de mujeres que se compadecían de él.

71.- Crucificado entre dos ladrones (Lc 23, 33-46)

“Llegados al lugar llamado Calvario le crucificaron allí a él y a los malhechores, uno a la derecha y otro a la izquierda” (Lc 23, 33).

Jesús, crucificado entre los dos ladrones, parece estar dirigiendo la palabra al que tiene a la derecha, asegurándole: *“Hoy estarás conmigo en el Paraíso” (Lc 23, 43).* Un soldado está a punto de atravesarle el costado con una lanza. Juan, la Magdalena, María su madre, y otras santas mujeres están al pie de la cruz. Todo alrededor hay varios soldados y multitud de gente.

72.- Sepultura de Jesús (Lc 23, 50-56)

“José de Arimatea (...) se presentó a Pilato, le pidió el cuerpo de Jesús, y, después de descolgarle, le envolvió en una sábana y le puso en un sepulcro excavado en la roca, en el que nadie había sido puesto todavía” (Lc 23,52-53).

Al fondo del grabado se contempla el monte Calvario con las tres cruces vacías. En primer plano puede verse el cuerpo de Jesús que está siendo preparado para la sepultura. José de Arimatea le está quitando los clavos y la corona de espinas. Detrás, Nicodemo, tiene en la mano un vaso de unguentos. Arrodillada, al lado del cuerpo de Jesús, está María Magdalena, que está besando su mano. Detrás, se encuentra la Virgen María con el rostro adolorado, y tres de las santas mujeres. A la izquierda, puede verse una sepultura cavada en la roca donde será depositado el cuerpo de Jesús.

73.- La resurrección de Jesús (Mc 16, 9)

“Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana” (Mc 16, 9).

La resurrección de Jesús es representada aquí con una imagen de Cristo triunfante, radiante de luz, que lleva el estandarte en la mano, y está saliendo de la tumba. A la puerta del sepulcro un ángel lo contempla. En primer plano, los tres soldados que estaban de guardia, se están despertando sobresaltados.

74.- Aparición de Jesús a María Magdalena (Jn 20, 11-18)

“¡No me toques! Que todavía no he subido al Padre” (Jn 20, 17).

En la penumbra, dentro del sepulcro, se encuentra un ángel al lado del sudario que está arrojado encima del sepulcro. Fuera, Jesús resucitado, con una pala al hombro y, frente a él, María Magdalena. Ésta, arrodillada –con un vaso de perfume a su lado–, piensa en un principio, que se trata del jardinero. Al oír que Él la llama por su nombre –¡María!, se da cuenta que es Jesús resucitado en persona. Abre sus brazos para intentar abrazarlo, pero Jesús se lo impide.

Este grabado es más grande que el resto. Mide 11'8 x 7'8 cms. y ocupa casi la totalidad de la página.

75.- ¡Apacienta mis corderos! (Jn 21, 15-19)

“Después de haber comido, dice Jesús a Simón Pedro: Simón de Juan, ¿me amas más que estos? Le dice él: Sí, Señor, tú sabes que te quiero.” Le dice Jesús. Apacienta mis corderos” (Jn 21, 15).

Tras la resurrección, Jesús se apareció a los apóstoles en varias ocasiones. En una de ellas, junto al lago de Tiberíades, después de haber comido con ellos, se dirige a Pedro y le pregunta por tres veces si le ama, y le encomienda que apaciente su rebaño. Aquí en este grabado vemos a Pedro arrodillado delante de Jesús que tiene en su mano un cayado y, a su alrededor, un rebaño de corderos. En el lado derecho, detrás de Pedro, aparecen las figuras de cuatro de los apóstoles.

76.- La Ascensión de Jesús (Lc 24, 50-53)

“Les sacó hasta cerca de Betania y alzando sus manos, les bendijo y, mientras les bendecía, se separó de ellos y fue elevado al cielo” (Lc 24, 50-51).

En el grabado vemos a Jesús elevándose hacia el cielo, acompañado de dos ángeles. En la parte baja, al fondo, aparece el Monte Calvario con las tres cruces vacías. En primer plano, los apóstoles, que, junto con María, contemplan la Ascensión de Jesús a los cielos.

También aquí en este grabado encontramos la firma de Heina Weber, A. Stuttgart.

77.- La venida del Espíritu Santo (Hech 2, 1-13)

“Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos con un mismo objetivo. De repente, vino del cielo un ruido, como una impetuosa ráfaga de viento, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; se llenaron todos de Espíritu Santo” (Hech 2, 1-4).

Este grabado nos muestra a los once apóstoles reunidos en oración, con María en el centro, en el momento de recibir el Espíritu Santo, en forma de llamas de fuego.

78.- La muerte de Esteban (Hech 7, 55-60)

“Mientras le apedreaban, Esteban hacía esta invocación: “Señor Jesús, recibe mi espíritu. Después dobló las rodillas y dijo con fuerte voz: Señor, no les tengas en cuenta este pecado. Y diciendo esto, murió” (Hech 7, 59-60).

Este grabado escenifica la muerte de Esteban, el primer mártir cristiano. Se le muestra arrodillado, con los brazos alzados al cielo en oración mientras, detrás de él, tres personas le están apedreando. En la parte derecha se ve a un joven –probablemente Saulo–, que está recogiendo piedras del suelo para arrojarlas sobre Esteban. **(Ilustración 26)**

79.- La vocación de Saulo (Hech 9, 3-6)

“Yendo de camino, cuando estaba cerca de Damasco, de repente le envolvió una luz venida del cielo, cayó en tierra y oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo ¿Por qué me persigues? Él preguntó: ¿Quién eres Señor? Y Él dijo: Yo soy Jesús a quien tú persigues” (Hech 9, 3-5).

El grabado refleja este momento. Pablo está tumbado en el suelo deslumbrado por una luz que viene del cielo, donde, entre nubes y ángeles aparece la figura de Dios que le está interrogando: “¿Por qué me persigues?”. En la penumbra, por un lado podemos ver los compañeros de viaje de Pablo que huyen y, por otro, un caballo que se aleja al galope. **(Ilustración 27)**

80.- Concilio de Jerusalén (Hech 15, 5-35)

Pablo y Bernabé, desde Antioquía subieron a Jerusalén, pues *“algunos de la secta de los fariseos, que habían abrazado la fe, se levantaron para decir que era necesario circuncidar a los gentiles (...) Después de una larga discusión Pedro se levantó y dijo (...) hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponer más cargas que las indispensables”* (Hech 15, 5-29).

En el grabado se nos muestra al apóstol Pedro de pie predicando, con un libro en la mano izquierda. Todo alrededor, le escuchan atentamente un grupo de personas. Los más alejados están de pie; los más cercanos están sentados, algunos de ellos con libros y pergaminos en la mano.

81.- Pantocrátor

El grabado nos muestra a Jesucristo sentado con un báculo en su mano izquierda y un libro en su mano derecha, con las letras Alfa y Omega. Está rodeado por un círculo luminoso, alrededor del cual están los símbolos de los cuatro evangelistas: el león de Marcos, el toro de Mateo, el ángel de Lucas y el águila de Juan. En la parte superior, varios ángeles en vuelo. A los lados del Pantocrátor se encuentran dos filas de personajes. En la superior, a un lado, están san Pedro y san Pablo y, al otro, dos apóstoles, uno con un cuchillo y otro con un pergamino. En la otra fila, a la izquierda podemos ver a la Virgen, san José, y la Magdalena y, a la derecha, a Moisés, David y Juan Bautista.

82.- Mapa de Palestina

En este mapa de Palestina se localizan las principales ciudades, así como el lago de Tiberíades, el río Jordán y el Mar Rojo. Con caracteres chinos se identifican los nombres de los lugares geográficos respectivos.

El mapa tiene una dimensión de 19'5 x 14'5 cms.

B.- CATECISMO CHINO, HACIA 1925

La segunda obra que vamos a estudiar es un Catecismo Chino con láminas policromadas, impreso hacia el año 1925⁶⁹

Datos generales

Este catecismo se encontraba dentro de los fondos del Museo Oriental. Creemos que ha llegado aquí con ocasión de la Exposición Vaticana de Misiones del año 1925. Es muy probable que haya venido desde Shanghai, el principal centro impresor de China y donde los agustinos tenían, desde finales del siglo XIX, la casa procuración. Desde esta sede se dirigía la administración de la misión y allí los misioneros comenzaban el aprendizaje de la lengua china. En esta casa de Shanghai –gracias principalmente a la iniciativa del P. Gaudencio Castrillo–, se formó una biblioteca importante, donde, además de obras de filosofía y teología existían libros de otras disciplinas como literatura, viajes, geografía, arte, historia, religiones, mitología, etc., muchas de ellas relacionadas con el mundo oriental en general y con China en particular⁷⁰.

El presente catecismo está formado por un total de 40 páginas impresas al estilo chino en forma de acordeón. Veinte de ellas son láminas litográficas policromadas, y las otras veinte, colocadas al frente, son una explicación en chino del tema de cada una de las láminas.

Las dimensiones totales de las páginas es de 32'5 x 22'5 cms, y el diseño interior de 28'5 x 20'5 cms.

Lleva como número de catálogo el 48.388 y en la lámina del infierno tiene impreso el sello de la biblioteca “*Agustinos Filipinos, Valladolid*”.

Las veinte láminas en color tienen la siguiente temática: la primera se refiere a la Santísima Trinidad, tres más son de episodios del Antiguo Testamento, nueve nos presentan episodios de la vida de Jesús del Nuevo Testamento, una se refiere a la iglesia y las seis últimas están dedicadas a los llamados “*Novísimos*”: muerte del justo y el pecador, juicio, infierno, y gloria.

Las trece primeras están inspiradas en grabados europeos, como veremos con más detalle, y siguen el estilo occidental. Algunos de ellos están ins-

⁶⁹ *Catecismo chino con láminas policromadas*, Shanghai, hacia 1925.

⁷⁰ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *China 1793. La Embajada de Lord Macartney*, Edición Caja España-Museo Oriental, Valladolid 2006, pp. 67-69.

pirados –incluso reproducidos casi fielmente– en la obra “*Gran Colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*”, realizada por el eminente artista Julius Schnorr von Carolsfeld. Las siete últimas han salido indudablemente, de la mano de un artista chino y los rasgos orientales se reflejan en los rostros de la mayoría de los personajes representados.

Descripción de los grabados

Pasamos a continuación a estudiar una tras otra las distintas imágenes de la obra.

1.- La Santísima Trinidad

Esta litografía en color muestra la concepción cristiana de Dios uno y trino. La triada divina aparece enmarcada dentro de una estructura oval, formada en la parte inferior por nubes y, en la superior, por una franja de cabezas de ángeles alados.

El Padre y el Hijo son representados sentados en un trono. El primero, con barba blanca y corona en la cabeza, va vestido de una túnica blanca y un manto morado. Sostiene un cetro en su mano izquierda y una esfera del mundo en su mano derecha, para indicar su condición de creador del mundo.

El segundo, Jesús, con barba negra y corona, va vestido con una túnica roja y un manto azul. Lleva en sus manos la herida de los clavos, en alusión a la crucifixión. Con su mano izquierda indica su corazón ardiente de amor, mientras que con la mano derecha sostiene la cruz, símbolo de su misión redentora.

En la parte superior, entre el Padre y el Hijo, se encuentra representado el Espíritu Santo, en forma de paloma blanca. Está enmarcado en el interior de una flor de loto amarilla. En los ángulos superiores se contemplan las nubes y las estrellas.

Esta representación de la Santísima Trinidad ha tomado como modelo el grabado n° 9 del “*Catecismo en estampas*” obra de P. Grenier, publicada en París en 1909⁷¹. **(Ilustraciones 28 y 29)**

2.- Adán y Eva en el Paraíso (Gen 2, 5-25)

El grabado en color nos muestra la vida idílica de Adán y Eva en el paraíso terrenal. En la parte superior, aparece por encima de las nubes, la fi-

⁷¹ MAISON DE LA BONNE PRESSE (Edi.), *Catecismo en estampas*, Casa de la Buena Prensa, París 1909.

gura del Padre Eterno, con los brazos abiertos contemplando su creación. Tiene el pelo y la barba blancas y está vestido con una túnica verde y un manto rojo. A uno y otro lado le acompañan una triada de ángeles y las representaciones del sol, la luna y las estrellas.

En la parte inferior ocupan el lugar central las figuras de Adán y Eva, que están desnudas y en actitud reverente mirando hacia lo alto. La parte inferior de su cuerpo está cubierta por unos arbustos. Entre ellos, a orillas de un lago, está colocado el árbol con el fruto prohibido, en el que está enroscada una serpiente verde. Entre varios árboles frondosos pueden observarse distintos animales: jirafa, caballo, león, buey, cordero, serpiente, conejos, garzas, ciervos, pavo real.

La viveza de los colores hace a la obra muy atractiva. Está inspirada en modelos europeos, probablemente de escuela italiana. **(Ilustración 30)**

3.- Expulsión de Adán y Eva del Paraíso y promesa del redentor (Gen 3, 1-24)

El paraíso es mostrado con varios árboles verdes y flores de colores rosa, rojo y amarillo. Dentro de él, un ángel joven, con una espada de fuego en la mano derecha, señala, con la mano izquierda la puerta de salida del paraíso a Adán y Eva. Ellos caminan hacia el exterior acongojados, como puede verse por la expresión adolorada de Eva y la postura de Adán, que esconde el rostro entre las manos. Ambos van descalzos, vestidos con trajes de pieles. A sus pies puede verse la serpiente tentadora.

En el ángulo superior de la imagen está representada encima de una nube y una media luna, la Virgen María con el Niño Jesús en brazos, como preanuncio de la futura salvación. Madre e Hijo están rodeados de una aureola de luz para indicar su santidad.

Se trata de una interpretación simplificada y policromada de la obra “*Salida del Paraíso*” pintada por Julius Schnorr von Carolsfeld, entre 1852 y 1860, grabada por Steinbrecher, en el n.º. 10 de la “*Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*”⁷². **(Ilustraciones 31 y 32)**

4.- Moisés recibe las tablas de los Diez Mandamientos (Ex 19, 16-25, 20, 1-21)

En esta imagen Dios se muestra como un anciano con barba y pelo blanco. Viste una túnica naranja y un manto rojo. De Él brota un resplan-

⁷² SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n.º. 10.

dor de rayos amarillos. Le rodean seis ángeles tocando la trompeta. Todo ello está encerrado dentro de una nube blanca. Él sostiene en sus manos las tablas del Decálogo, donde están escritos de derecha a izquierda, en números romanos los Diez Mandamientos. Está haciendo entrega de ellos a Moisés, vestido con una túnica morada y un manto azul. Éste las recibe arrodillado en actitud sumisa, en la cima del monte a donde ha subido para encontrarse con su Dios.

Esta cromolitografía sigue el modelo de la obra “*Moisés recibe las tablas de la Ley*” pintada por Julius Schnorr von Carolsfeld, entre 1852 y 1860, grabada por J. Jungtow, en el n.º. 54 de la “*Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*”⁷³. **(Ilustraciones 33 y 34)**

5.- Natividad de Jesús y adoración de los pastores (Lc 2, 1-20)

Este colorista grabado nos muestra a Jesús recién nacido en la cuna, bajo los cuidados de su madre María, que le está cubriendo con un manto blanco y la atenta mirada de José, que está a sus espaldas. Al lado, aparecen las cabezas del buey y la mula. Se encuentran bajo un cobertizo de madera construido al lado de la gruta. Frente a ellos, un grupo de cuatro pastores que han venido a adorarlo y lo contemplan admirados. Han traído como regalo un cordero blanco que está en el suelo, con las patas atadas. En el ángulo superior derecho resplandece en el cielo la figura de un ángel que está dando el anuncio del nacimiento de Jesús a algunos pastores, que están al cuidado de su rebaño de ovejas.

Esta cromolitografía es una reproducción parcial de la obra “*Nacimiento de Cristo*” pintada por Julius Schnorr von Carolsfeld, entre 1852 y 1860, grabada por Gaber, en el n.º. 158 de la “*Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*”⁷⁴. **(Ilustraciones 35 y 36)**

6.- María y José encuentran al Niño en el templo de Jerusalén (Lc 2, 41-50)

Un Jesús adolescente está sentado en la cátedra. Tiene a su lado una pequeña estantería de libros. Discute con tres doctores de la ley sentados y un tercero de pie. Todos ellos llevan vestimentas muy coloristas (verde, roja, amarilla, azul,...). Uno se está dirigiendo a Jesús, mientras, con una mano, está indicando una cita en el Libro de la Ley; otro, está todo pensa-

⁷³ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n.º. 54.

⁷⁴ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n.º. 158.

tivo leyendo un texto; el tercero está observándole con atención. Mientras Jesús está concentrado en este diálogo, por el fondo, aparecen las figuras de María y José que se alegran al encontrarlo y parece que quieren correr hacia él.

Esta cromolitografía es una copia parcial de la obra “*Jesús disputando en el templo con los doctores*” pintada por Julius Schnorr von Carolsfeld, entre 1852 y 1860, publicada como n.º 165 de la “*Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*”⁷⁵. **(Ilustraciones 37 y 38)**

7.- Jesús modelo de obediencia y piedad filial (Lc 2, 51)

En Lc 2, 51 se nos dice que después del episodio del templo de Jerusalén, Jesús bajó con María y José a Nazaret y les estaba sujeto.

Este grabado lleno de color es una reconstrucción de la vida de la Sagrada Familia en Nazaret. En esta obra se quiere resaltar uno de los valores más importantes de la cultura china: la piedad filial. Se trata no solo de obediencia, sino también de respeto y veneración hacia los padres y los ancianos, en este caso hacia María y José y hacia Joaquín y Ana, los padres de la Virgen. Todos ellos están contemplando a un Niño Jesús que está trabajando en la carpintería, siguiendo las instrucciones de José el carpintero, que le observa. Todos están sentados, a excepción de José, que está arrodillado, atento a cómo Jesús maneja la sierra. En la pared de la casa se abre un gran ventanal por el que pueden verse árboles de coco y palmeras, y, al fondo, las montañas y un castillo⁷⁶. **(Ilustración 39)**

8.- El Sermón de la Montaña (Mt 5, 1-11)

Este grabado nos muestra a Jesús con los brazos abiertos, predicando desde lo alto de un monte. Tiene a su lado, de pie, a sus discípulos, tres a cada lado. Detrás de Él se ven a algunas personas que escuchan con atención. Delante, en primer plano, hay dos grupos de personas. A la izquierda cuatro mujeres recostadas en el suelo que aparentan cansancio. A la derecha cuatro hombres sentados. Dos parecen escuchar a Jesús con atención y le están mirando. Otro –probablemente un pastor, pues lleva un cayado en la mano–, está concentrado mirando al suelo mientras escucha. El cuarto,

⁷⁵ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n.º 165.

⁷⁶ Para comprender este grabado hay que tener en cuenta la doctrina confuciana sobre la piedad filial y los diseños cómo ésta es representada. Vease: ERSHISI XIAO, *24 Filial Pieties, Beijing 1993*. Facsimil de una edición Ming.

parece un soldado, pues lleva un puñal o una espada en la mano izquierda. Está pensativo con la cabeza apoyada en su mano.

Esta cromolitografía es una copia de la obra “*El Sermón de la Montaña*” pintada por Julius Schnorr von Carolsfeld, entre 1852 y 1860, publicada como n°. 178 de la “*Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*”⁷⁷. **(Ilustraciones 40 y 41)**

9.- La resurrección de Lázaro (Jn 11, 1-43)

Jesús, acompañado de sus discípulos y de Marta y María se ha acercado al lugar donde estaba enterrado Lázaro. Él está de pie, vestido con una túnica roja y un manto azul. Una vez que ha hecho que abran la tumba, está ordenando a Lázaro: “¡Sal fuera!”.

Frente a Él vemos a Lázaro envuelto en vendas que está saliendo de la tumba. Todos miran sorprendidos. Uno de los que ha retirado la piedra del sepulcro se tapa la nariz, para evitar el mal olor. Las hermanas de Lázaro, Marta y María, están arrodilladas junto a Jesús en actitud orante, con las manos juntas. Dos de los discípulos y una mujer miran con sorpresa lo sucedido

Esta cromolitografía es la reproducción parcial de la obra “*Resurrección de Lázaro*” pintada por Julius Schnorr von Carolsfeld, entre 1852 y 1860, publicada como n°. 194 de la “*Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*”⁷⁸. **(Ilustraciones 42 y 43)**

10.- La oración del Huerto (Lc 22, 39-46)

El grabado nos muestra a Jesús, fuera de la ciudad, en el Monte de los Olivos. Está de rodillas orando a Dios Padre, para que pase de él esta hora. Frente a él aparece un ángel entre nubes, que le está dando una cruz. En la parte baja del diseño –vestidos con vivos colores rojo, azul, amarillo, morado, verde y rosa–, están tres de los apóstoles, Pedro, Santiago y Juan. Vencidos por el cansancio, están durmiendo. Pedro tiene entre sus manos una espada. Al fondo del diseño, por la parte derecha, se ve entrar por la puerta un grupo de soldados con antorchas encendidas que viene dispuesto a capturar a Jesús.

En la esquina inferior izquierda se ven las iniciales “TW” que podrían referirse al grabador, que realizó la obra. Esta cromolitografía es la repro-

⁷⁷ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n°. 178.

⁷⁸ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n°. 194.

ducción bastante fiel del grabado “*Jesús en el Huerto de Getsemaní*” pintado por Julius Schnorr von Carolsfeld, entre 1852 y 1860, publicado como n.º. 200 de la “*Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*”⁷⁹. **(Ilustraciones 44 y 45)**

11.- Jesús con la cruz a cuestas camino del calvario (Lc 23, 26-28)

La escena se desarrolla fuera de las murallas de Jerusalén. La arquitectura de las torres parece estar inspirada en una ciudad italiana. Jesús –vestido con una túnica roja y con la corona de espinas a la cabeza–, ha caído al suelo, vencido por el peso de la cruz que lleva a hombros. Un soldado intenta coger la cruz para que él pueda levantarse. En este momento se le acerca su madre llorando, que le tiende las manos. Jesús la mira compasivo. Acompañan a María otras tres mujeres –las Tres Marías–, y un anciano, probablemente, José de Arimatea.

A pesar del dramatismo de la escena, el fuerte colorido de la vestimenta de los personajes da a la obra un tono alegre. Este, como los anteriores temas, está inspirado en obras de arte europeo. Concretamente, esta cromolitografía es una reproducción parcial simplificada de la famosa obra de Rafael Sanzio “*Caída en el camino del calvario*”, conocida también como “*El Pasma de Sicilia*”. Esta pintura, realizada entre 1515-1516, se encuentra en el Museo del Prado de Madrid. El artista chino probablemente se basó en el grabado de dicha obra de Domenico Cunego realizado al aguafuerte y buril sobre papel verjurado en 1781⁸⁰. **(Ilustraciones 46 y 47)**

12.- La crucifixión de Jesús (Lc 23, 33-46)

El grabado muestra a Jesús crucificado y con la cabeza ya inclinada hacia abajo, señal de que ya ha fallecido. De su costado, así como de los pies y las manos, brota la sangre. Su cabeza está rodeada de un aura de resplandor situado debajo del letrero INRI (Jesús Nazareno Rey de los Judíos). A los pies de la cruz está su madre, que, llorando, tiene entre sus brazos la cruz y los pies de su hijo muerto. A su lado, otras dos mujeres compungidas; y, postrada en tierra, la Magdalena, son su larga cabellera. A un lado, con las manos en actitud orante, vemos al Discípulo Amado, Juan, que

⁷⁹ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n.º. 200.

⁸⁰ Ver más información sobre esta famosa pintura y el grabado correspondiente en la página web del Museo del Prado: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/caida-en-el-monte-calvario/870c8293-1691-4a90-88ff-b554a2bc3fe8>

mira compasivo al Crucificado, su maestro. Por detrás, se ve una gran multitud de gente y soldados con lanzas que, –una vez terminado el espectáculo–, parecen estar retirándose.

Esta cromolitografía es la reproducción bastante fiel –con algunas acomodaciones–, del grabado “*Jesús en la cruz*” pintado por Julius Schnorr von Carolsfeld, entre 1852 y 1860, publicado como n.º. 208 de la “*Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*”⁸¹. **(Ilustraciones 48 y 49)**

13.- La Resurrección de Jesús (Mc 16, 9)

El grabado nos muestra a Jesús con una túnica roja y un estandarte en la mano derecha, que está saliendo del sepulcro. A su alrededor, se ve un gran resplandor del luz entre nubes. Al lado un ángel vestido de blanco y amarillo, que ha retirado la losa del sepulcro. En primer plano dos soldados –uno con la espada en la mano y otro en la vaina–, parecen estar despertándose, sobresaltados ante tal acontecimiento: la resurrección de un muerto.

Esta cromolitografía es la reproducción parcial del grabado “*Resurrección de Jesús*” pintado por Julius Schnorr von Carolsfeld, entre 1852 y 1860, y grabado por Jungtow, publicado como n.º. 210 de la “*Gran colección de láminas del Antiguo y Nuevo Testamento*”. **(Ilustraciones 50 y 51)**

14.- La Iglesia, una, santa, católica y apostólica

En el centro –bajo un dosel con las figura del Espíritu Santo en forma de paloma–, se encuentra sentado el Papa. Lleva en su cabeza la tiara, en la mano izquierda un báculo con triple cruz, mientras con su mano derecha indica el símbolo de la Trinidad. A ambos lados están –báculo o libro en mano–, obispos y patriarcas. En primer plano, a los pies de la escalera, arrodillados, vemos una representación de los hombres de distintas razas: negros, europeos, chinos, indios, y, en medio, dos niños arrodillados en actitud orante. En la parte superior hay dos recuadros. En uno se muestra a Cristo entregando las llaves a san Pedro y, en el otro, pidiéndole que se haga cargo de su rebaño.

Esta obra parece haber salido de la mano de un artista chino, si tenemos en cuenta los rasgos de los ojos de los personajes y la expresión de sus rostros todos ellos “*achinados*”. **(Ilustración 52)**

⁸¹ SCHNORR VON CAROLSFELD, Julius, *Gran colección de láminas*, grabado n.º. 208.

15.- La gloria del cielo

La gloria del cielo tiene como centro la Trinidad, representada en el interior de un círculo rodeado de ángeles en la parte superior. Al igual que en el primer diseño de esta obra, el Padre se caracteriza por la esfera del mundo, el Hijo por la cruz y el Espíritu Santo se representa en forma de paloma. Debajo de ellos está la Virgen María entre los arcángeles san Gabriel y san Miguel. A uno y otro lado se encuentran san José, san Juan Bautista y los apóstoles, entre ellos san Pedro y san Pablo. En la parte inferior, a nuestra izquierda, están un conjunto de santos, vírgenes y mártires, entre ellos sta. Isabel de Hungría, sta. Inés y sta. Cecilia. En la parte derecha, vemos a varios santos, papas, obispos, monjes, mártires, reyes,... Dos de ellos están caracterizados con vestimenta y gorro chino.

Al igual que la cromolitografía anterior esta ha salido también de la mano de un artista chino. **(Ilustración 53)**

16.- La muerte del justo

En este grabado se nos muestra la muerte de un anciano. El moribundo está recostado en una cama creada para la ocasión, poniendo un tablero sobre dos mesas. A su cabecera, está un ángel que le invita a mirar al cielo. A sus pies, están sus hijos –marido y mujer–, y sus nietos. A lado derecho el sacerdote y el acólito. El primero, con roquete y estola, está ungiéndole las manos. El acólito, en una mano sostiene un crucifijo y, en la otra, los santos óleos. Detrás, hay un altar, cubierto con un mantel blanco. Sobre él está una imagen de la Virgen María y el Niño Jesús entre dos velas. En la parte superior, –entre nubes, dispuestos a recibir al moribundo–, las imágenes de Jesús, la Virgen y san José. En el ángulo inferior, a la derecha –en medio de las llamas–, un diablo negro que huye, constatando que en esta ocasión no tiene nada que hacer.

Tanto el diseño del moribundo como el de los personajes nos revela que se trata de una obra de artista chino. De todos modos parece estar inspirada en el grabado nº 57, realizado por P. Grenier, para la obra “*Catecismo en estampas*”, publicada en París en 1909⁸². **(Ilustración 54)**

17.- Llamamiento al juicio final

En la parte superior, al centro, aparece la figura de Cristo Juez Universal. Está vestido con una túnica roja y el manto azul, con la cabeza cu-

⁸² MAISON DE LA BONNE PRESSE, *Catecismo en estampas*, Casa de la Buena Prensa, París 1909, nº 57.

bierta por una corona. Tiene a sus espaldas la cruz y, a sus pies, el globo del universo poblado de estrellas. Todo alrededor, en semicírculo, lleva una corte de cabezas de ángeles. A su derecha, tiene la Virgen María Reina y, a su izquierda, el arcángel san Miguel con un libro abierto con caracteres chinos. A uno y otro lado –sobre una nube blanca–, están san Pedro, san Pablo, Apóstoles y multitud de santos. En la parte central, un ángel con túnica roja está tocando la trompeta y convocando a toda la humanidad al juicio final. En la parte inferior se ven a todos los muertos saliendo de los sepulcros. A un lado se observan a los ángeles que están llevando a los santos justos –entre ellos tres mandarines chinos–, hacia el cielo. A otro lado una legión de diablos –representados en formas grotescas–, están conduciendo a los condenados a un infierno de fuego.

También esta obra ha salido, indudablemente, de la mano de un artista chino, como revelan la abundancia de ideogramas chinos que aparecen en diversos lugares. **(Ilustración 55)**

18.- El purgatorio

El grabado está estructurado en tres partes. En la parte superior, entre nubes, está la Virgen María con el Niño Jesús en brazos, rodeada de dos ángeles, que dan la bienvenida al cielo a un mandarín chino. En la parte central, un sacerdote vestido con ornamentos litúrgicos chinos está celebrando una misa, a la que asiste un grupo de gente. A cada uno de los lados, un ángel acompaña a un mandarín hacia el cielo. En la parte inferior vemos tres ángeles. Uno, está rezando y, los otros dos, están derramando sobre las almas del purgatorio un cáliz con la sangre de Cristo. Por debajo, puede verse toda una multitud de almas del purgatorio, que están purificándose en medio de las llamas.

También esta obra –como podemos deducir, por las vestimentas y las expresiones de los rostros–, ha salido de la mano de un artista chino. **(Ilustración 56)**

19.- Muerte del pecador impenitente

El moribundo es un chino, acostado al lado de una mesita con una pipa de opio. Tiene el rostro desesperado. A sus pies está la mujer y dos niños en lágrimas. A un lado aparece un ángel con un libro en la mano, desconsolado porque se ve impotente. El moribundo está rodeado de varios diablos de diversos colores y un dragón que sale del fuego y echa fuego por sus fauces. En la parte superior vemos dos ángeles. Uno muestra una lista en blanco,

indicando la falta de obras buenas. El otro, san Miguel –con una balanza en una mano y una espada en la otra–, está rechazando a un demonio que transporta, probablemente, lo que sería el espíritu o alma del moribundo. En medio de la nube, vemos a Cristo sentado en el trono, que, ante el rechazo del moribundo de reconocerlo, se ve impotente para salvarlo.

Nadie que no sea chino podría representar esta escena como aquí la encontramos. La actitud de todos los protagonistas, contrasta, grandemente con la que hemos visto anteriormente sobre la muerte del justo. **(Ilustración 57)**

20.- Las penas del infierno

El artista chino muestra los castigos del infierno, que se asemejan mucho a las representaciones occidentales sobre este mismo tema.

En la parte superior vemos a cinco mujeres llorando desconsoladamente, en medio de las llamas. Una de ellas está maniatada y, a la otra, le está atacando un diablo horrible de color azul. En la zona central, tres hombres desnudos, entre las llamas, se están arañando y peleando entre ellos. A un lado, un demonio serpiente, está mordiendo la cabeza de una mujer. En el lado derecho, otra serpiente ha rodeado el cuerpo de otro condenado y lo está estrangulando, al mismo tiempo que le muerde en la boca. En la zona inferior vemos los rostros aterrorizados, en medio de las llamas, de otros siete condenados. Los de la izquierda están siendo atacados por una serpiente con alas. El del medio está siendo mordido por un demonio negro con cuernos. Otro de la derecha está bebiendo en un cáliz que le fuerza a tomar un horrible demonio negro y rojo con cuernos. **(Ilustración 58)**

C.- LA HISTORIA MÁS FAMOSA, 1950

La tercera obra que vamos a estudiar es una vida de Jesús en colores, impresa en Shanghai en el año 1950

Datos generales

El título chino de la obra es “*La Historia más famosa*” y trata de la vida de Jesús. La primera edición se realizó en septiembre de 1950, en Shanghai. El autor de los dibujos es Chen Guanyi, mientras que el autor de los textos es Chen Wanlin. Consta como editor Tian Wanglin y los amigos

de la religión católica. Fue editado por la Asociación de la promoción y ayuda de asuntos de la religión católica y distribuido por la misma asociación que tenía su domicilio en el nº 197 de la Calle Yueyang de Shanghai⁸³.

En la portada el artista Chen Guanyi muestra a una madre y cuatro niños sosteniendo un libro, precisamente, esta vida de Jesús “*La Historia más famosa*”. A su lado, en el ángulo superior derecho, observan el libro, su marido y sus padres. Es decir, el artista quiere mostrarnos cómo la vida de Jesús era centro de atención –y es de suponer que también de la vida–, para tres generaciones de chinos: abuelos, padres y nietos. **(Ilustración 59)**

La obra está dividida en dos tomos de 13 x 10 cms. El primero de ellos, está en los fondos de la Biblioteca del Estudio Teológico Agustiniiano con el número antiguo 146.397 y el actual CH 7. El segundo volumen se encontraba, hasta ahora, en los fondos del Museo Oriental. Los dos tomos llevan una paginación continuada desde la página 1 hasta la 279. El primero lleva una paginación progresiva desde la p. 1 a la 144. En la primera se representa la creación salvaje, mientras que, en la 144 se termina con los preparativos de la Pascua o Última Cena de Jesús. El segundo tomo comienza en la página 145 representando el lavatorio de los pies antes de la Última Cena, y concluye en la 279, con un texto sobre los sacramentos y un diseño de un sacerdote predicando a un niño.

Cada página lleva un pequeño texto chino en la parte derecha del diseño y otro texto en la parte superior que hacen alusión a la escena representada. La dimensión de las cromolitografías es de 10 x 7,5 cms.

La temática representada es fundamentalmente la vida de Jesús, desde su nacimiento hasta su ascensión al cielo y, brevemente, los inicios de la vida de la iglesia primitiva y las persecuciones. Sintéticamente, algunos de las cromolitografías representan varios de los aspectos histórico culturales promovidos por la religión católica en China. Concluye dedicando un diseño a cada uno de los siete sacramentos.

El autor de los textos, Chen Wanlin, a la hora de presentar la historia de Jesús, usa textos de los cuatro evangelistas: Mateo, Marcos, Lucas y Juan, así como los Hechos de los Apóstoles, como veremos. Pero más que copiar textualmente la historia de Jesús, tal y como nos la cuentan los evangelios,

⁸³ CHEN WANLIN. *La Historia más famosa*, Tian Wanglin (Edit.) Shanghai 1950. Agradecemos a la investigadora Longling Yu, Presidenta de CCACO (Centro de Cultura y Arte China Occidente) la traducción de estos datos de la portada, así como la traducción de los textos de algunos otros diseños de esta obra, que nos han ayudado para su identificación.

por lo general, se limita a destacar algunos aspectos, y hacer breves comentarios explicativos.

El autor de las imágenes es el artista chino Chen Guanyi. Él muestra de forma extraordinariamente atractiva toda la historia de Jesús. No tenemos datos sobre él, pero, sin duda alguna, era un ilustrador punta en los talleres de impresión de Shanghai en la primera mitad del siglo XX. Él demuestra un buen conocimiento de la cultura de la época y de las costumbres romanas y judías, como puede deducirse de la vestimenta de los personajes y de la ambientación. Se ve en el trabajo que posee un perfecto dominio del diseño y la composición, así como de la combinación del color. Aunque no deja de quedar claro que está profundamente enraizado en la tradición pictórica china, como puede constatar, sobre todo, a la hora de representar paisajes y montañas. El colorido y la fuerza y expresividad de los diseños, hace que no sea necesario entender el chino, para poder comprender de qué trata la historia. Salvo en raros casos, los dibujos hablan por sí mismos.

Dada la diferencia de estilo pictórico, pensamos que las últimas siete imágenes, que hacen referencia a los siete sacramentos, no son obra del artista Chen Wanlin, sino que han salido de la mano de otro diseñador menos creativo y experto.

Descripción de los grabados

Pasamos a continuación a describir brevemente cada uno de estas cromolitografías. Los títulos que hemos dado a cada una no pretenden ser la traducción del texto chino, sino que corresponden a la idea principal del dibujo, según nuestra percepción personal. A cada uno de los grabados hemos intentado emparejarle el texto evangélico al que se hace referencia.

1.- La ley de la jungla

Este primer grabado muestra una naturaleza exuberante en la que los animales sobreviven matándose unos a otros. Un tigre está atrapando con sus garras a un cérvido, que intentaba escapar al galope. A su vez, una serpiente intenta capturar un pájaro en vuelo.

2.- Un mundo en guerra

Jinetes a caballo y carros de guerra tirados por caballos se persiguen en medio de una batalla. Están atacando con espadas, lanzas y flechas. En primer plano, yacen en el suelo un jinete y un caballo muertos.

3.- El egoísmo de los ricos

En el interior de una casa, un rico está banqueteando opíparamente, en una mesa con abundante comida y bebida. Le atienden dos camareros. Uno le está sirviendo vino y el otro le trae un gran recipiente de comida. En primer plano, un tercer sirviente, con látigo en la mano, trata de expulsar a un mendigo harapiento que está pidiendo limosna.

4.- Los chinos adorando el dinero

Al centro de un gran templo se encuentra un altar en el que hay expuestos lingotes de oro gigantes que tienen la típica forma de los “*yuan-bao*” o lingotes de plata chinos. Dentro del templo se encuentra una multitud de chinos que están arrodillados en el suelo, adorando al “*Dios dinero*”⁸⁴. **(Ilustración 60)**

5.- Comienzo de una nueva era

Un rayo de luz divide el cielo en diagonal y anuncia una nueva era. Por debajo, bajo un cielo oscuro –entre altas montañas, a orillas de un puerto con embarcaciones de vela–, se ve acercarse un ejército con lanzas y banderas. En la otra mitad, un cielo azul con la luna y las estrellas preanuncia la llegada de una nueva era.

6.- La tierra de promisión

El globo terrestre está rodeado por un cielo oscuro. En él se indican los territorios de Asia, parte de África y parte de Europa. Una flecha señala la situación donde se encuentra Palestina.

7.- Todo comienza en Nazaret

En una visión aérea del territorio de Palestina, se indica a la izquierda el mar Mediterráneo; a la derecha el lago de Tiberíades y el río Jordán y, en medio, diversas ciudades. Una flecha en la parte superior, señala la ciudad de Nazaret.

⁸⁴ THIERRY, Francois, *Monnaies de Chine*, Bibliothèque Nationale, Paris 1992, pp. 68-71; XINHUA PUBLISHING HOUSE, *A History of Chinese Currency (16th Century BC-20th Century AD)* Hong Kong 1983, p. 35.

8.- La villa de Nazaret

Nazaret es presentada como una pequeña ciudad entre montañas, por donde pasa un riachuelo, en el que una mujer está recogiendo agua. A lo largo de la calle se ven pequeñas casas de piedra, rodeadas de verdes palmeras. En primer plano podemos ver una carpintería, con algunos troncos arrimados a la pared. Dentro, se ve trabajando a dos personas. El primero de ellos –que está serrando un tronco–, es José de Nazaret.

9.- La joven María cosiendo

En el interior de una casa vemos a María de Nazaret. Tiene el rostro joven y los cabellos largos, de color negro, que le bajan hasta el pecho. Cubre su cabeza con un pañuelo blanco. Está vestida con una túnica rosa y un manto verde. Está cosiendo. Tiene entre sus manos una tela amarilla y una aguja.

10.- La Anunciación del ángel a María (Lc 1, 26-38)

En medio de una habitación en penumbra, un rayo de luz amarilla entra por el ángulo izquierdo. Un joven ángel, con grandes alas, vestido de blanco, está haciendo un anuncio a María. Esta se encuentra sentada, al lado de una alacena con recipientes de cocina, y con las manos juntas. Mira al ángel sorprendida y escucha atenta su propuesta. **(Ilustración 61)**

11.- Las reflexiones de José

José es presentado como un hombre maduro, calvo, con barba negra. Está sentado en su carpintería, con un tablón a su espalda y, de frente, el banco de trabajo y la sierra. Está en actitud pensativa, apoyando su mentón sobre el brazo, que a su vez reposa sobre su rodilla. Le han anunciado que María, su prometida, espera un hijo. Pero, este no es suyo. ¿Qué hacer?

12.- El anuncio del ángel a José en sueños (Mt 1, 18-25)

José está acostado en su lecho, con las sábanas blancas y una colcha verde. Mientras duerme, un ángel se le aparece y le revela cuál es el origen del niño que espera María: “*José, Hijo de David, no temas tomar contigo a María, tu mujer, porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo*” (Mt 1, 20-21).

13.- El edicto de César Augusto (Lc 2, 1-3)

En uno de los muros de la ciudad está pegado un edicto de César Augusto. José, junto con otras personas, están leyéndolo atentamente. En él se ordenaba que todo el mundo fuese a empadronarse a su ciudad de origen.

14.- José comunica a María que deben viajar a Belén

Dentro de la casa –en cuya pared hay colgada una sierra–, José le está comunicando a María la orden del edicto. Deben ponerse de viaje e ir a Belén a empadronarse. María escucha con atención y, con un gesto de la mano, parece objetar, indicando que se encuentra en avanzado estado de gestación.

15.- María y José camino de Belén (Lc 2, 4-5)

“Subió también José, desde Galilea, de la ciudad de Nazaret a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta (Lc 2, 4-5).

En medio de un paisaje nevado contemplamos a José conduciendo el borriquillo sobre el que va sentada María. Están leyendo una indicación que les muestra el camino a seguir. **(Ilustración 62)**

16.- María y José buscan posada (Lc 2, 7)

En medio de una noche gélida, sin estrellas, María y José buscan posada. José va a pie, María sobre la cabalgadura. Se abre una puerta y aparecen los posaderos con una vela en la mano, pero, ... “no tenían sitio en la posada” (Lc 2, 7).

17.- María y José se cobijan en una cueva

Fuera de la ciudad, María y José encuentran una cueva. José con una expresión bastante angustiada, le está indicando a María que no tienen más opciones. María escucha atentamente la propuesta y la acepta.

18.- Nacimiento de Jesús (Lc 2 6-7)

“...y dio a luz a su hijo primogénito, le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre” (Lc 2, 6-7).

Una vez que Jesús ha nacido, su madre María lo sostiene entre sus brazos. José le está acercando una cuna con paja para que coloque allí al niño. A la puerta de la cueva está el asno y, en primer plano, el buey, que aquí es un “carabao” o búfalo de agua, mamífero típico del Oriente. **(Ilustración 63)**

19.- El anuncio a los pastores (Lc 2, 8-12)

En medio de la noche invernal, con el suelo cubierto de nieve, dos grupos de pastores se están calentando en las hogueras. Un ángel del Señor se

apareció primero a unos y después a los otros y les anuncia que “*en la ciudad de David ha nacido un Salvador, que es Cristo el Señor*” (Lc 2, 11).

20.- Adoración de los pastores (Lc 2, 15-18)

Tras el anuncio del ángel, los pastores “ *fueron a toda prisa y encontraron a María, a José y al niño acostado en el pesebre*” (Lc 2, 16).

La cueva se ha llenado con la presencia de los pastores que adoran al niño Jesús, María está a un lado arrodillada. En primer plano, José de pie y, al lado izquierdo, el buey-carabao y el asno.

21.- Los magos contemplan una nueva estrella

Tres magos, desde la terraza de un palacio, están contemplando la noche estrellada y les sorprende la aparición de una nueva estrella, que presagiaba el nacimiento de alguien importante. Están concentrados estudiando el fenómeno sin preocuparse de un sirviente que les ha traído una bandeja con frutas.

22.- Los magos guiados hasta Belén (Mt 2, 1-11)

“*Los magos se pusieron de viaje (...) La estrella que habían visto en Oriente, iba delante de ellos, hasta que llegó y se detuvo encima del lugar donde estaba el niño*” (Lc 2, 9).

Los tres magos montados en camellos llegan a Belén guiados por la estrella, que se ha detenido encima de una casa de piedra.

23.- La adoración de los magos (Mt 2, 11)

Los magos “*entraron en la casa, vieron al niño con María su madre y, postrándose le adoraron; abrieron luego sus cofres y le ofrecieron dones de oro, incienso y mirra*” (Mt 2, 11).

El diseño refleja este momento, en el que los magos están ofreciendo sus regalos al Niño Jesús, sentado en el regazo de su madre, que tiene a su lado a san José.

24.- El ángel invita a José a huir a Egipto (Mt 2, 13)

“*El ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: Levántate, toma contigo al niño y a su madre y luego huye a Egipto y estate allí hasta que yo te lo diga*” (Mt 2, 13).

En medio de la noche José se incorpora en el lecho y escucha atento el anuncio del ángel que le ordena que escape de la furia de Herodes.

25.- La matanza de los inocentes (Mt 2, 16)

“Herodes (...) se enfureció terriblemente y envió a matar a todos los niños de Belén y de toda la comarca, de dos años para abajo” (Mt 2, 16).

De casa en casa los soldados de Herodes están arrebatando los niños de los brazos de sus madres y les están matando. A unos los estrangulan; a otros les clavan una lanza; a otros más les golpean contra la pared y arrojan al suelo. **(Ilustración 64)**

26.- Regreso de la Sda. Familia a Nazaret (Mt 2, 19-23)

“Muerto Herodes, el ángel del Señor se apareció en sueño a José en Egipto y le dijo: ¡Levántate, toma contigo al niño y a su madre y vete a la tierra de Israel!” (Mt 2, 19-20).

El diseño recoge el momento de la llegada a Nazaret de la Sagrada Familia. Son recibidos con gran alegría por parientes y vecinos. Mientras tanto, un criado está dando de beber a la cabalgadura que, cargada de equipaje, está sedienta, después del largo viaje.

27.- Vida de la Sagrada Familia en Nazaret

Se nos muestra una de las calles de Nazaret, un día de mercado, vista desde la carpintería de José. La calle está llena de gente, que va y viene entre los puestos de venta bajo los toldos. En primer plano, José, ayudado por Jesús niño, están serrando un tronco. Retirada, a un lado, se ve a María cosiendo.

28.- Subiendo a Jerusalén (Lc 2, 41-42)

Los padres de Jesús *“iban todos los años a Jerusalén a la fiesta de la Pascua. Cuando cumplió los doce años subieron como de costumbre a la fiesta” (Lc 2, 41-42).*

Se ve a Jesús correteando con otros niños de su edad que va junto a sus padres y otras muchas personas caminando hacia Jerusalén. La ciudad aparece al fondo, sobre una colina.

29.- Regreso de Jerusalén sin Jesús (Lc 2, 43-45)

“Al volver ellos, pasados los días, el Niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin saberlo sus padres. Creyendo que estaría en la caravana hicieron un día de camino y le buscaban entre los parientes y conocidos (Lc 2, 43-45).

Se nos muestra a María y a José de regreso de Jerusalén. Están echando de menos al niño Jesús. Al no encontrarlo entre la comitiva, se proponen volver a Jerusalén a buscarlo.

30.- María y José vuelven a Jerusalén buscando a Jesús (Lc 2, 45)

“Al no encontrarlo se volvieron a Jerusalén en su busca” (Lc 2, 45).

Vemos a José corriendo y a María sobre la cabalgadura a galope, que regresan a Jerusalén. José parece que va preguntando a la gente si saben algo de Jesús. María lo está llamando en alta voz.

31.- Jesús discutiendo con los doctores (Lc 2, 46)

“Al cabo de tres días lo encontraron en el templo sentado en medio de los maestros, escuchándolos y haciéndoles preguntas” (Lc 2, 46).

El pequeño Niño Jesús, de pie, vestido con una túnica blanca, está dando explicaciones a siete doctores de la ley que, como dice el evangelio, *“estaban estupefactos por su inteligencia y respuestas” (Lc 2, 47).*

32.- María y José encuentran a Jesús en el templo (Lc 2, 49-50)

Se nos muestra el momento en el que María y José encuentran a Jesús entre los doctores, y a la pregunta de María. *“Hijo, ¿por qué nos has hecho esto?, Jesús les contesta: “¿Por qué me buscabais? No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre? Pero ellos no comprendieron la respuesta que les dio” (Lc 2, 49-50).* Al mismo tiempo señala con su mano al cielo, para indicar a qué Padre se está refiriendo.

33.- La muerte de José

Vemos a Jesús arrodillado a la cabecera de la cama de José, que está a punto de fallecer. Le tiene cogida la mano, como gesto de ternura y compañía. Junto al lecho, de pie, está María, enjugándose las lágrimas por el dolor de la separación.

34.- Jesús trabajando en la carpintería

Jesús tenía que mantenerse a él y a su madre, viuda. Para ello se ganaba la vida trabajando en la carpintería. Aquí le observamos en plena faena sacando virutas a un tablón, con el rostro pensativo. En la pared están apoyadas unas tablas y colgada una sierra.

35.- Jesús se despide de su madre

Jesús toma de la mano a su madre, que está sentada, dentro de casa, a la orilla de una ventana. Con la otra mano indica al cielo y explica a su

madre que, siguiendo su vocación, debe irse de casa para anunciar el Reino de Dios. Su madre le escucha comprensiva y, a la vez, adolorada. En la mano derecha tiene un pañuelo para enjugarse las lágrimas.

36.- María contempla a Jesús que se aleja

Tras la despedida, María observa, desde la ventana de casa, cómo Jesús se aleja por el camino, dirigiéndose hacia el desierto. Tiene la mente llena de inquietudes y preocupaciones, pensando en el futuro de su hijo.

37.- Jesús orando en el desierto (Mt 4, 1)

“Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo” (Mt 4,1).

En medio de un desierto árido y rocoso, Jesús está arrodillado orando, durante la noche, bajo un cielo estrellado. Tiene las manos juntas y el rostro dirigido hacia el cielo. Detrás de él, se acerca una serpiente y, por la derecha, viene rugiendo un león. **(Ilustración 65)**

38.- Las tentaciones de Jesús (Mt 4, 7-10)

Este diseño nos muestra la tercera de las tentaciones de Jesús en el desierto. Un diablo –diseñado al estilo típicamente chino–, le está mostrando las ciudades del mundo y le dice: *“Todo esto te lo daré si, postrándote me adoras”*. A lo que Jesús, impassible, y con las manos juntas en oración, responde: *“Apártate, Satanás, porque está escrito: Al Señor tu Dios adorarás y solo a él darás culto”* (Mt 4, 9-10).

39.- Los ángeles sirven a Jesús (Mt 4, 11)

Tras las tentaciones *“se acercaron unos ángeles y le servían”* (Mt 4, 11). El demonio, una vez vencido, se está retirando por la derecha. Mientras, por la izquierda, están descendiendo del cielo tres ángeles vestidos de blanco. El primero trae una bandeja con frutas y verduras; el segundo otra con una jarra de vino y una copa; y el tercero otra bandeja con panecillos y dulces.

40.- Jesús va al encuentro de Juan el Bautista (Mt 3, 13)

Jesús *“viene de Galilea al Jordán, a donde Juan, para ser bautizado por él”* (Mt 3, 13).

Juan Bautista, vestido de piel, está a orillas del Jordán con un grupo de discípulos. A lo lejos, por una senda tortuosa, se ve acercarse a Jesús. Este

tiene a sus espaldas unas hermosas montañas, diseñadas de la forma típica de la pintura china de paisaje. Todos, tanto Juan como sus discípulos, miran hacia él.

41.- Bautismo de Jesús (Mt 3, 13-17)

La obra representa la venida del Espíritu Santo sobre Jesús, después de ser bautizado por Juan. Este, metido dentro del río, mira sorprendido cómo la paloma desciende sobre Jesús. Parece que tanto él, como los discípulos que están de frente oyen la voz celeste que proclama: “*Este es mi Hijo amado en quien me complazco*” (Mt 3, 17). (Ilustración 66)

42.- Los primeros discípulos (Jn 1, 35-40)

“*Fijándose en Jesús que pasaba, Juan dice: He ahí el Cordero de Dios*” (...) Andrés, el hermano de Simón Pedro, era uno de los dos que habían oído a Juan y habían seguido a Jesús” (Jn 1, 35-40).

Este dibujo evoca, precisamente, este momento en el que los dos discípulos, Andrés y Juan, siguen a Jesús.

43.- La vocación de Pedro (Jn 1, 41-42)

Andrés, al encontrar a su hermano Simón, le dice: “*Hemos encontrado al Mesías, que quiere decir el Cristo y le llevó a Jesús. Fijando Jesús su mirada en él, le dijo: Tú eres Simón, el Hijo de Juan. Tú te llamarás Cefas, que quiere decir “Piedra”*” (Jn 1, 41-42).

En este diseño vemos cómo Andrés está presentando a su hermano Simón a Jesús y este le interpela tal y como nos narra el evangelista Juan.

44.- La vocación de Felipe (Jn 1, 43-44)

“*Al día siguiente Jesús encuentra a Felipe y le dice: ¡Sígueme! Felipe era de Betsaida, de la ciudad de Andrés y Pedro*” (Jn 1, 43-44).

En el diseño encontramos dentro de casa a Juan, Andrés, Pedro y a Jesús. Este último, desde el dintel de la puerta, está llamando a Felipe que pasa por la calle.

45.- La vocación de Natanael (Jn 1, 45-51)

“*Vio Jesús que se acercaba Natanael y dijo de él: Ahí tenéis a un israelita de verdad, en quien no hay engaño*” (Jn 1, 47).

Felipe está conduciendo Natanael a la presencia de Jesús que lo acoge con palabras de aprecio.

46.- Jesús en las bodas de Cana (Jn 2, 1-12)

Jesús, acompañado de su madre y los discípulos, entran en la sala del banquete de bodas. Allí se encuentran con los nuevos esposos. El esposo le está presentando a Jesús a la esposa.

47.- La conversión del agua en vino (Jn 2, 6-10)

Jesús, a instancias de su madre, está invitando a los sirvientes que llenen de agua las tinajas vacías. Ellos obedecen y están realizando lo que Jesús les ordena.

48.- El Maestresala prueba el nuevo vino (Jn 2, 9-10)

El maestresala –un personaje barbudo con turbante, ricamente vestido–, felicita a los novios por el nuevo vino, muy superior al anterior.

49.- Jesús sube a la barca de Pedro (Lc 5, 3)

“Subiendo a una de las barcas, que era la de Simón, le rogó que se alejase un poco de tierra” (Lc 5, 3).

Vemos el momento en el que Jesús va a subirse a la barca de Pedro. Este se está acercando a la orilla para que Jesús pueda subir a bordo.

50.- La pesca milagrosa (Lc 5, 4-7)

A instancia de Jesús, Pedro echa las redes y consigue capturar una gran cantidad de peces. Ante la imposibilidad de dominar la situación, pide ayuda a los compañeros de la otra embarcación, para que le echen una mano.

51.- Pedro llamado a ser pescador de hombres (Lc 5, 8-11)

Tras la pesca milagrosa, Pedro se postra ante Jesús sintiéndose pecador indigno. Este le dice: *“¡No temas! Desde ahora serás pescador de hombres (...) y dejándolo todo le siguieron” (Lc 5, 10-11).*

52.- Entrevista con Nicodemo (Jn 3 1-21)

En medio de la noche, el magistrado judío Nicodemo viene a visitar a Jesús, considerándolo un enviado de Dios. Aquí les vemos dialogando sentados a la luz de un candelabro. Jesús le dice: *“El que no nazca de nuevo no puede ver el Reino de Dios” (Jn 3, 3).* **(Ilustración 67)**

53.- Cómo nacer de nuevo (Jn 3, 3-21)

Jesús explica a Nicodemo cómo nacer de nuevo, aunque se sea viejo. *“En verdad en verdad te digo: el que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne es carne. Lo nacido del Espíritu es espíritu”* (Jn 3, 5).

54.- Jesús y sus discípulos bautizando (Jn 3, 22)

“Se fue Jesús con sus discípulos al país de Judea; y allí estaba con ellos bautizando” (Jn 3, 22).

El dibujo nos muestra a Jesús y sus discípulos, al lado de una cascada, que están bautizando a la gente que acude a ellos.

55.- Jesús enseñando en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-30)

En medio de una sinagoga abarrotada de gente, Jesús se está dirigiendo a los vecinos de Nazaret. Tras leer el texto de Isaías 61, 1-2 *“El Espíritu del Señor está sobre mí”*, él afirma: *“Esta escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy”* (Lc 4, 21). Los oyentes se escandalizan y lo expulsan de la ciudad.

56.- Curación de un endemoniado en Cafarnaún (Lc 4, 31-37)

Mientras Jesús estaba hablando en la sinagoga de Cafarnaún, un endemoniado se puso a gritar: *“¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres: El Santo de Dios”* (Lc 4,34).

Este es el momento que recoge el diseño, ante el asombro de todos los presentes.

57.- Jesús expulsa al demonio (Lc 4, 35)

“Jesús entonces le conminó diciendo: ¡Cállate y sal de él! Y el demonio, arrojándole en medio, salió de él, sin hacerle ningún daño” (Lc 4, 35).

El artista muestra la silueta negra de un demonio saliendo del cuerpo del hombre que estaba poseído. Este se postra de rodillas ante Jesús y lo adora.

58.- Los amigos transportan un paralítico (Lc 5, 18)

Una gran multitud intenta escuchar a Jesús que está predicando dentro de una casa. En primer plano *“Unos hombres trajeron en una camilla a un paralítico y trataban de introducirlo, para ponerlo delante de él”* (Lc 5, 18).

La tarea parece imposible dada la afluencia de gente.

59.- Bajan al paralítico por el tejado (Lc 5, 19)

“Pero, no encontrando por dónde meterlo, a causa de la multitud, subieron al terrado, le bajaron con la camilla a través de las tejas” (Lc 5, 19).

Los amigos han hecho un boquete en la azotea y por allí van a bajar al paralítico, para ponerlo delante de Jesús.

60.- Tus pecados te son perdonados (Lc 5, 20)

El paralítico es colocado delante de Jesús, en medio de una gran multitud. Jesús le dice. *“Hombre, tus pecados te quedan perdonados” (Lc 5, 20).* Los escribas y fariseos presentes, al oírlo empiezan a pensar. *“¿Quién es este que dice blasfemias? ¿Quién puede perdonar pecados sino solo Dios?” (Lc 5, 21).*

61.- Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa (Lc 5, 23-25)

Ante el asombro de todos los presentes, Jesús se dirigió al paralítico diciéndole *“A ti te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”. Y, al instante (...) tomó la camilla en que yacía y se fue a su casa glorificando a Dios” (Lc 5, 24-25).*

62.- Se presenta ante Jesús un leproso (Lc. 5, 12-13)

En medio de la gente se adelanta hacia Jesús un hombre con turbante, que tiene todo el rostro deformado. Es un leproso. Este ruega a Jesús: *“Señor, si quieres puedes limpiarme. Él extendió la mano, le tocó y dijo: Quiero. Queda limpio” (Lc 5, 12-13).*

Vemos el momento en el que Jesús le está tocando el rostro con la mano.

63.- Curación del leproso (Lc 5, 13-14)

Tras las palabras de Jesús *“al instante desapareció la lepra” y le ordenó que no se lo dijese a nadie (Lc 5, 13-14).*

El antiguo leproso, ahora sanado, se muestra la mar de feliz, y se está tocando la cara, constatando que es otro. La gente, sorprendida, comenta el acontecimiento.

64.- La misión de los apóstoles de dos en dos (Mc 6, 7)

“Jesús llamó a los doce y comenzó a enviarles de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus inmundos” (Mc 6, 7).

Aquí se nos muestra a Jesús mandando en misión a dos de sus discípulos. Uno de ellos –vestido de verde y amarillo, con la bolsa en la mano–, es Judas.

65-67.- El sermón de la montaña (Mt 5-6)

Vemos a Jesús predicando. Detrás de él están Pedro y Juan; delante otros discípulos y un gran gentío. Les está instruyendo con las bienaventuranzas y otras cuestiones como la oración, el ayuno, el amor a los enemigos, la providencia... Estas enseñanzas están resumidas en las pp. 66-67.

68.- Regreso de la misión de los 72 (Lc 10, 17)

“Regresaron los 72 y dijeron alegres: “Señor, hasta los demonios se nos sometían en tu nombre” (Lc 10, 17).

Jesús se encuentra a la sombra de un árbol. Se nos muestra a los discípulos que, tras ir de misión de dos en dos, van regresando y le cuentan cómo los espíritus les obedecían. En medio de un amplio paisaje, se ve que van regresando por diversos caminos.

69.- Retirado en Betsaida (Lc 9, 10)

El evangelista Lucas cuenta que *“cuando los apóstoles regresaron le contaron cuanto habían hecho y él, tomándolos consigo, se retiró aparte, hacia una ciudad llamada Betsaida” (Lc 9, 10).*

Aquí uno de los discípulos está dando cuenta a Jesús del éxito de la misión.

70.- El emisario del centurión (Lc 7-1-10)

Al entrar en Cafarnaún, el centurión le envió a un emisario para pedirle que fuese a salvar a uno de sus siervos. Aquí en el diseño, el siervo enviado, está llegando apresuradamente, para hacer la solicitud a Jesús.

71.- No soy digno,... (Lc 7, 8)

Mientras iban de camino, el centurión mandó un emisario para decirle a Jesús: *“No soy digno de que entres bajo mi techo (...) Mándalo de palabra y quedará sano mi criado” (Lc 7, 8),* Jesús admira su gran fe.

El diseño muestra a un emisario a caballo que viene para decirle a Jesús que basta una orden suya.

72.- Jesús y los niños (Lc 18, 15-17)

Sentado bajo un árbol contemplamos a Jesús rodeado de niños. Pacientemente está conversando con ellos, mientras, a un lado, sus madres están charlando.

73.- Dejad que los niños vengan a mí (Lc 18, 15-17)

Mientras está con los niños parece que uno de los discípulos intenta impedirlo, porque considera que están cansando al maestro. Jesús, indicando con su mano hacia el cielo, responde: “*Dejad que los niños vengan a mí (...) porque de los que son como estos es el Reino de Dios*” (Lc 18, 17).

74.- Visita de Jairo (Lc 8, 40-50)

“Llegó entonces un hombre llamado Jairo, que era jefe de la sinagoga, y cayendo a los pies de Jesús le suplicaba entrara en su casa, porque su hija única, de unos doce años, se estaba muriendo” (Lc 8. 41-42).

Este es el momento aquí representado. Jairo se inclina respetuosamente ante Jesús y le pide el favor.

75.- Jesús llega a casa de Jairo (Lc 8, 48-56)

Al llegar a casa de Jairo, Jesús encuentra en la habitación a la niña muerta, y a la madre y la criada en lágrimas. Él les dice: “*No lloréis. No ha muerto, está dormida*” (Lc 8, 52). El evangelista comenta que la gente se burlaba de Jesús, porque sabían que la niña estaba realmente muerta.

76.- Resurrección de la hija de Jairo (Lc 8, 54-56)

“Él, tomándola de la mano, dijo en voz alta: ¡Niña, levántate! Retornó el espíritu a ella y, al punto se levantó y él mandó que la dieran de comer” (Lc 8, 54-55).

El diseño recoge este momento, con la niña incorporándose en la cama y la alegría de los padres y la criada, que presenciaron el milagro. **(Ilustración 68)**

77.- Entierro del hijo de la viuda de Naín (Lc 7, 11-17)

Jesús se encuentra con el cortejo del entierro del hijo de la viuda de Naín. Cuatro porteadores están llevando el féretro. Al lado, su madre llora llena de tristeza. Jesús se acerca, lleno de compasión y le dice: “*¡No llores!*” (Lc 7, 13).

78.- Resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7, 14-16)

Jesús mandó detenerse el cortejo y, dirigiéndose al muerto, le dice: “*¡Joven, a ti te lo digo, levántate! Y el muerto se incorporó y se puso a hablar y él se lo dio a su madre*” (Lc 7, 14-15). En los rostros de los testigos se refleja en unos gran sorpresa, y , en otros, alegría. Un detalle curioso es, que el perro de la familia, está saltando, loco de contento, encima del féretro.

79.- Solicitando la ayuda de Jesús

Dentro de una estancia, Pedro se está dirigiendo a Jesús, en presencia de otros discípulos y le está pidiendo su intervención para liberar a un endemoniado que se está acercando.

80.- Presentan a Jesús un endemoniado encadenado (Lc 8, 26-38)

Podría tratarse del “*Endemoniado de Gerasa*” del cual dice el evangelio que “*en muchas ocasiones un espíritu inmundo se apoderaba de él y, aunque lo sujetaban con cadenas y grillos para custodiarlo, rompía las ligaduras y el demonio le empujaba al desierto*” (Lc 8, 29).

Aquí, en el diseño, vemos que Pedro está pidiendo a Jesús que lo libere del maligno. Mientras, uno de los discípulos trata de sujetarlo y, detrás, una mujer llora.

81.- Expulsión del demonio

El endemoniado se arrodilla ante Jesús, que esta rodeado de sus discípulos. Jesús ordena al demonio que salga. El artista ha representado a un demonio negro y peludo, con grandes cuernos y orejas, y las manos convertidas en garras, que está saliendo del hombre que estaba poseído.

82.- Multitud de gente sigue a Jesús (Mt 14, 15)

Vemos a Jesús rodeado de gente en una región montañosa y desértica. Uno de los discípulos está, precisamente, aconsejándole que les despida: “*despide pues a la gente para que vayan a los pueblos y se compren comida*” (Mt 14, 15).

83.- ¿Dónde nos procuraremos panes para que coman estos? (Jn 6, 7)

A la pregunta de Jesús, el apóstol Felipe le contestó: “*Doscientos denarios de pan no bastan para que cada uno tome un poco*” (Jn 6,7). Este parece ser el diálogo que están manteniendo Jesús y Felipe en presencia de la multitud.

84.- El niño con cinco panes y dos peces (Jn 6, 9)

Andrés, el hermano de Simón Pedro, le dice a Jesús: “*Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces...*” (Jn 6, 9).

En la cromolitografía vemos al niño entregando a Jesús una bandeja con los cinco panes y los dos peces. Jesús lo está mirando con afecto y gratitud.

85.- Jesús distribuyendo los panes (Jn 6, 11)

“*Tomó entonces Jesús los panes y, después de dar gracias, los repartió entre los que estaban recostados, y lo mismo los peces, todo lo que quisieron*” (Jn 6, 11).

Aquí vemos a Jesús distribuyendo los panes a los discípulos y a la gente, que se lo están llevando a la boca.

86.- Canastos de panes sobrantes (Jn 6, 13)

“*Llenaron doce canastos con los trozos de los cinco panes de cebada que sobraron a los que habían comido*” (Jn 6, 13).

El dibujo nos muestra a Jesús ordenando que recojan lo que ha sobrado. Los discípulos lo están haciendo. En primer plano se ven ya nueve cestos llenos. **(Ilustración 69)**

87.- Jesús huye al monte él solo (Jn 6, 14-15)

“*Sabiendo Jesús que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo*” (Jn 6, 14-15).

Se nos muestra aquí a la multitud que está aclamando a Jesús, pero él se va alejando hacia la montaña.

88.- Embarcándose para Cafarnaún (Jn 6, 16-17)

“*Al atardecer, bajaron sus discípulos a la orilla del mar y, subiendo a una barca, se dirigieron al otro lado del mar, a Cafarnaún*” (Jn 6, 16-17).

Vemos a los discípulos en el momento de embarcar y a Pedro y a Felipe charlando todavía en la orilla.

89.- Jesús camina sobre las aguas (Mt 14, 24-25)

“*La barca se hallaba ya distante de la tierra muchos estadios, zarandeada por las olas, pues el viento era contrario. Y, a la cuarta vigilia de la noche, vino él hacia ellos caminando sobre el mar*” (Mt 14, 24-25).

En medio de la noche, la barca lucha contra el viento y las olas. En el horizonte aparece Jesús, con un manto rojo, caminando sobre las olas. **(Ilustración 70)**

90.- Creían que era un fantasma (Mt 14, 26-27)

“Los discípulos, viéndole caminar sobre el mar, se turbaron y decían: Es un fantasma. Y de miedo se pusieron a gritar. Pero, al instante les habló Jesús y les dijo: ¡Ánimo! Soy Yo. ¡No temáis! (Mt 14, 26-27).

A un lado se ve a todos los discípulos en la oscuridad apiñados, unos junto a otros, llenos de temor. De frente, Jesús con la túnica blanca y el manto rojo, que les invita a no temer.

91.- Pedro caminando sobre el mar (Mt 14, 28-31)

“Bajó Pedro de la barca y se puso a caminar sobre las aguas yendo hacia Jesús. Pero viendo la violencia del viento, le entró miedo y, como comenzara a hundirse gritó: ¡Señor, sálvame! Al punto Jesús, tendiendo la mano le agarró y le dice: Hombre de poca fe ¿Por qué dudaste? (Mt 14, 28-31).

La escena representa gráficamente este episodio.

92.- Se acercan a tierra (Mt 14, 34)

“Terminada la travesía llegaron a tierra en Genesaret” (Mt 14, 34).

El mar se ha calmado. Está amaneciendo. Jesús indica a los discípulos en la barca que están llegando a tierra.

93.- Tomó Jesús consigo a Pedro, Santiago y Juan (Mt 17, 1)

“Tomó Jesús consigo a Pedro, Santiago y a su hermano Juan y los llevó aparte a un monte alto” (Mt 17, 1).

Aquí Jesús se está despidiendo de algunos apóstoles y se va hacia el monte con Pedro, Santiago y Juan. Es la escena que precede a la transfiguración.

94.- La transfiguración (Mt 17, 2)

“Y se transfiguró ante ellos: su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz” (Mt 17, 1-2).

Los tres discípulos contemplan a Jesús transfigurado. Del cielo baja un mensaje escrito en chino: *“este es mi Hijo amado, en quien me complazco”* (Mt 17, 5).

95.- No se lo contéis a nadie (Mt 17, 9)

“Jesús les ordenó: no contéis a nadie la visión hasta que el Hijo del Hombre haya resucitado de entre los muertos” (Mt 17, 9).

En la cromolitografía vemos a Jesús haciendo esta advertencia a Pedro, Santiago y Juan.

96.- Curaciones en el país de Genesaret (Mt 14, 34-35)

“...Llegaron a tierra de Genesaret. Los hombres de aquel lugar, apenas le reconocieron, pregonaron la noticia por toda aquella comarca, y le presentaron todos los enfermos (Mt 14, 34-35).

Van al encuentro de Jesús varios cojos y lisiados con piernas amputadas, un leproso con la cara deformada y otros enfermos.

97.- Curación de enfermos (Mt 14, 36)

“Le pedían que tocaran siquiera la orla de su manto y cuantos lo tocaron quedaban salvados” (Mt 14, 36).

Jesús, en este dibujo, está tocando a cojos y lisiados, que quedan curados. Un leproso, a la izquierda, se está tocando la cara. Loco de contento parece no creerse que haya quedado limpio.

98.- Pedro protege el descanso de Jesús

Un grupo de madres con sus hijos intenta acercarse a Jesús, que está sentado, descansando. Pedro se interpone en medio y trata de evitar que le molesten. Jesús le pide a Pedro que les permita acercarse.

99.- Jesús y los niños (Lc 18, 15-17)

Ante la mirada llena de sorpresa de Pedro, Jesús está jugando con los niños. A uno le está haciendo gestos con las manos; otros dos se le han subido a sus espaldas; un tercero le está haciendo una travesura desatándole las sandalias; otra niña observa.

100.- Dejad que los niños se acerquen a mí (Lc 18, 15-17)

A un cierto momento parece que Pedro quiere que los niños dejen a Jesús en paz. Pero el maestro replica: *“Dejad que los niños vengan a mí y no se lo impidáis, porque de los que son como estos es el Reino de Dios” (Mt 18, 15-17).*

101.- La mujer adúltera (Jn 8, 3-5)

“Los escribas y fariseos le llevan una mujer sorprendida en adulterio (...) Moisés nos manda en la ley apedrear a estas mujeres ¿Tú qué dices? (Jn 8, 3-5).

La mujer está arrodillada en el suelo en medio de Jesús y los fariseos, esperando el veredicto.

102.- Quien esté sin pecado que tire la primera piedra (Jn 8,7)

“Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en la tierra (...) y les dijo: Aquel de vosotros que esté sin pecado que le arroje la primera piedra” (Jn 8, 7).

En primer plano la mujer agachada en el suelo; a la derecha, Jesús escribiendo en la tierra; detrás los escribas y fariseos perplejos ante el interrogante de Jesús. **(Ilustración 71)**

103.- Vete y en adelante no peques más (Jn 8, 10-11)

“Incorporándose Jesús le dijo (...) Mujer, nadie te ha condenado (...) Tampoco yo te condeno. Vete y, en adelante, no peques más” (Jn 8, 10-11).

Una vez puestos de pie, Jesús está despidiendo a la mujer con las palabras que nos cuenta Juan.

104.- Curación del ciego de nacimiento (Jn 9, 1-7)

“Vio, al pasar a un hombre ciego de nacimiento (...) escupió en tierra, hizo barro con la saliva y le dijo: Vete, lávate en la piscina de Siloé” (Jn 9, 1-7).

Se representa a Jesús untando con barro los ojos del ciego, ante el asombro de los presentes.

105.- El ciego lavándose en la piscina de Siloé (Jn 9, 7)

“El fue, se lavó y volvió ya viendo” (Jn 9, 7).

La cromolitografía muestra al ciego lavándose los ojos en la piscina, mientras los presentes le observan sorprendidos.

106.- Los fariseos incrédulos (Jn 9, 13-34)

Un fariseo, incrédulo está interrogando al ciego, y este le está respondiendo. No cree que fuese ciego de nacimiento y le pregunta: “¿Y tú qué dices de él, ya que te ha abierto los ojos? Él respondió: Que es un profeta” (Jn 9, 17).

107.- Jesús reencuentra al ciego (Jn 9, 35-38)

Los fariseos repudian al ciego porque defiende que Jesús, que le ha curado, es alguien que viene de Dios. Reencontrándose con Jesús se prostra ante él, reconociéndole como el Hijo del Hombre.

108.- Invitación a casa de Simón (Lc 7, 36-50)

“Un fariseo le rogó que comiera con él y entrando en la casa del fariseo se puso a la mesa” (Lc 7, 36-50).

Aquí tenemos el momento de la llegada de Jesús y sus discípulos a casa de Simón, que le da la bienvenida a la puerta.

109.- La pecadora unge los pies de Jesús (Lc 7, 37-38)

Una mujer pecadora está derramando un vaso de perfume sobre los pies de Jesús. Por detrás de ella, Judas parece reprobar la acción. Jesús, por su parte, deja actuar a la mujer y rechaza la postura de Judas.

110.- Simón, tengo algo que decirte (Lc 7, 40-43)

Los presentes, mientras la mujer unge los pies de Jesús, murmuran en su interior. Entonces Jesús cuenta a Simón la historia de los dos deudores. Este es el momento que representa la escena. **(Ilustración 72)**

111.- Tus pecados quedan perdonados (Lc 7, 48)

“Tus pecados quedan perdonados. Los comensales empezaron a decirse entre sí: ¿Quién es este que hasta perdona los pecados? Pero Jesús dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado. Vete en paz” (Lc 7, 48-50).

Todos los ojos están puestos en Jesús y la mujer que está arrodillada ante él y escucha el mensaje liberador: ¡Vete en paz!

112.- El joven rico (Lc 18, 18-22)

“Se le acercó uno y le dijo: Maestro, ¿qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna? (...) Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos” (Lc 18, 18-22).

Jesús está respondiendo a un joven rico elegantemente vestido y con collar. Aquí el artista ha colocado este encuentro dentro del contexto del banquete.

113.- ¿Qué más me falta? (Mt 19, 20-22)

“¿Qué más me falta? Jesús le dijo: Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a lo pobres y tendrás un tesoro en los cielos; luego sígueme. Al oír estas palabras el joven se marchó entristecido, porque tenía muchos bienes” (Mt 19, 20-22).

El grabado refleja el momento en el que el joven se aleja.

114.- Te seguiré adondequiera que vayas (Lc 9, 57-58)

“Mientras iban de camino, uno le dijo: Te seguiré adondequiera que vayas. Jesús le dijo: Las zorras tienen guaridas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza” (Lc 9, 57-58).

Aquí en el diseño, Jesús está dirigiendo estas palabras al candidato. Entre ellos, en lugar de representar una zorra, pone a un perro en su caseta⁸⁵.

115.- Misión de los setenta y dos discípulos (Lc 10, 1-2)

“Después de esto designó el Señor a otros setenta y dos y los envió por delante, de dos en dos, a todas las ciudades y sitios adonde él había de ir” (Lc 10, 1).

En el grabado se ve a los discípulos, en grupos de dos en dos, mezclándose con la multitud.

116.- Curación de dos ciegos (Mt 20, 29-34)

“¿Qué queréis que os haga?. Dícenle: Señor que se abran nuestros ojos; y, al instante, recobraron la vista” (Mt 20, 33-34).

En la imagen Jesús se está dirigiendo a los ciegos que le han llamado, preguntándoles qué es lo que desean.

117.- La alegría de la curación

Los dos ciegos del diseño anterior han recobrado la vista y se sorprenden mirándose el uno al otro. Se ven la cara por primera vez. La alegría es desbordante y ellos deciden seguir a Jesús.

118.- La verdadera oración: el padrenuestro (Mt 6, 7-14)

Aquí se nos presenta a Jesús instruyendo a sus discípulos en la oración. El diseño nos muestra el rostro de Jesús de perfil, orando, con Pedro detrás. La mitad del diseño lo ocupa el texto de las instrucciones.

119.- Importantes instrucciones (Mt 6, 1-34)

La imagen nos muestra a Jesús con la mano alzada instruyendo sobre algunos temas que están colocados en recuadros escritos encima de él: la oración secreta, el ayuno secreto, las obras de misericordia, la providencia.

120.- Curación de los diez leprosos (Lc 17, 11-14)

“Salieron a su encuentro diez leprosos (...) y levantando la voz dijeron: Jesús, maestro, ten compasión de nosotros. (...) El les dijo: Id y presentaos a los sacerdotes” (Lc 17, 12-14).

⁸⁵ Agradecemos al Profesor Jesús Pérez, de la Universidad de Valladolid, la traducción de los textos chinos de los grabados 114 al 121, que nos han ayudado a la identificación de las imágenes.

La imagen nos muestra a Jesús de espaldas, rodeado de los diez leprosos que suplican ser curados.

121.- El leproso agradecido (Lc 17, 15-19)

“Uno de ellos, viéndose curado se volvió glorificando a Dios (...) y postrándose rostro en tierra a los pies de Jesús, le daba gracias; y este era un samaritano” (Lc 17, 15-16).

El diseño representa, precisamente, al leproso arrodillado ante Jesús, dándole las gracias por la curación.

122.- Avisan a Jesús de la enfermedad de Lázaro (Jn 11, 1-6)

“Señor, aquel a quien tú quieres está enfermo” (Jn 11, 3).

Mientras Jesús y sus discípulos estaban atendiendo a un enfermo, llega un emisario –enviado por Marta y María– que informa a Jesús de la enfermedad de Lázaro.

123.- Jesús decide ir a ver a Lázaro (Jn 11, 7-11)

“Volvamos de nuevo a Judea (...) Nuestro amigo Lázaro duerme, pero voy a despertarlo” (Jn 11, 7 y 11).

Aquí vemos cómo Pedro y los demás discípulos tratan de disuadirle, pues hace poco que en Judea querían apedrearle. Pero, a pesar de todo, Jesús decide ir.

124.- Jesús llega a casa de Lázaro (Jn 11)

Jesús y sus discípulos llegan a casa de Lázaro. Allí le informan que lleva ya cuatro días enterrado. Sus hermanas Marta y María están en duelo. Aquí se las muestra llorando con un pañuelo en la mano, mientras dialogan con Jesús.

125.- Diálogo entre Marta y Jesús (Jn 11, 21-28)

Marta reprocha a Jesús que *“si hubieras estado aquí no habría muerto mi hermano”* (Jn 11, 21). Jesús le responde: *“Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque haya muerto vivirá”* (Jn 11, 25-27). Y le invita a creer.

126.- Jesús va al sepulcro de Lázaro (Jn 11, 32-38)

Acompañado de Marta y María, Jesús va hacia el sepulcro donde han enterrado a Lázaro. En primer plano del grabado se ve a algunos que están criticando a Jesús: *“Este que abrió los ojos al ciego ¿no podía haber hecho que este no muriera?”* (Jn 11, 37).

127.- Quitar la piedra del sepulcro de Lázaro (Jn 11, 39-41)

“¿No te he dicho que, si crees verás la gloria de Dios? Quitaron pues la piedra”
(Jn 11, 39-41).

El grabado muestra el momento en el que están quitando la piedra. En primer plano se ve el cuerpo embalsamado de Lázaro. Al fondo, al quitar la losa, aparecen Jesús, con Marta y María.

128.- ¡Lázaro, sal afuera! (Jn 11, 43)

“Jesús se puso a orar al Padre y después gritó con fuerte voz: ¡Lázaro sal afuera” (Jn 11, 43).

Vemos a Jesús a la boca del sepulcro dando la orden a Lázaro, mientras las hermanas están expectantes detrás. Inmediatamente, Lázaro obedece y comienza a incorporarse. Se ha retirado ya el paño que cubría su rostro.

129.- ¡Desatadlo y dejadle andar! (Jn 11, 44)

“Y salió el muerto atado de pies y manos con vendas y envuelto el rostro en un sudario. Jesús les dice: ¡Desatadlo y dejadle andar!” (Jn 11, 44).

Vemos aquí cómo, ante la admiración de los presentes, Lázaro se ha puesto de pie. Sus hermanas, Marta y María, se han abalanzado sobre él y le están quitando las vendas.

130.- Las autoridades judías deciden matar a Jesús (Jn 11, 45-54)

Tras la resurrección de Lázaro, y ante el gran éxito de Jesús, los sacerdotes y fariseos *“decidieron darle muerte”* (Jn 11, 53).

El dibujo nos muestra a un grupo de fariseos, quienes, observando el éxito de Jesús, a quien sigue mucha gente, están organizando deshacerse de él.

131.- Entrada triunfal en Jerusalén (Jn 12, 12-13)

Vemos a Jesús –acompañado de sus discípulos–, caminar hacia la puerta de Jerusalén. Salen a su encuentro, corriendo, una gran multitud con palmas en sus manos ovacionándole: *“¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!”* (Jn 12, 12-13).

132.- Jesús entra montado en un borriquillo (Jn 12, 14-15)

“Jesús, habiendo encontrado un borriquillo, se montó en él, según está escrito: No temas, Hija de Sión; mira que viene tu rey montado en un pollino de asna”
(Jn 12, 14-15).

Montado en un asno Jesús entra en Jerusalén. A su paso van poniendo en el suelo mantos. La muchedumbre le aclama. Muchos ondean palmas en sus manos.

133.- Preocupación de los sacerdotes y fariseos (Jn 12, 19)

El dibujo nos muestra en primer plano los rostros de dos sacerdotes y fariseos que están preocupados y hacen planes para eliminar a Jesús: “*¿Veis cómo no adelantáis nada? Todo el mundo se ha ido con él*” (Jn 12, 19).

134.- Jesús entra en el templo

La cromolitografía nos muestra a Jesús entrando en el templo con sus discípulos. Delante de él se encuentra todo un mercado. Pueden verse mercaderes con palomas y cabras. En primer plano un cambista de dinero con su mesa llena de monedas, que está haciendo un trato con un cliente.

135.- Expulsión de los mercaderes (Mt 11, 15-19)

“Entrando en el templo comenzó a echar fuera a los que vendían (...) volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían palomas” (Mt 11, 15).

Jesús, con un látigo en la mano, está expulsando a los mercaderes del templo. **(Ilustración 73)**

136.- Mi casa es casa de oración (Mt 11, 17)

“Mi casa será llamada casa de oración, para todas las gentes. Pero vosotros la tenéis hecha una cueva de bandidos” (Mt 11, 17).

En el diseño tenemos en primer plano a Jesús proclamando la sacralidad del templo. Frente a él, por un lado, los mercaderes que están huyendo aterrorizados y, por otro, los sacerdotes que vienen a rechazar el comportamiento de Jesús.

137.- Enfrentamiento con los sacerdotes (Mc 11, 18)

“Se enteraron de esto los sumos sacerdotes, y los escribas y buscaban cómo podrían matarle; porque le tenían miedo, pues toda la gente estaba asombrada de su doctrina” (Mc 11, 18).

Jesús se está enfrentando a un sacerdote y a un escriba que están delante de él.

138.- El óbolo de la viuda (Lc 21, 1-4)

En primer plano vemos a la viuda, de espaldas, depositando su óbolo. Más allá está Jesús denunciando la falsedad de las apariencias: “*todos estos*

(los ricos) han echado como donativo lo que les sobra. Esta, en cambio, ha echado de lo que necesita, de todo lo que tiene para vivir” (Lc 21, 1-4).

139.- Conspiración de Judas (Lc 22, 3)

“Satanás entró en Judas, llamado Iscariote, que era un de los doce” (Lc 22, 3).

Judas, comenzó a tramarse cómo entregar a Jesús. En este grabado podemos observar en primer plano el rostro de Judas –que el artista representa con apariencia de malvado–, que está espiando los movimientos de Jesús.

140.- Judas vende a Jesús por 30 monedas de plata (Mt 26, 14-16)

“Judas fue a ver a los sumos sacerdotes y les dijo: ¿Qué queréis darme y yo os lo entregaré? Ellos le asignaron 30 monedas de plata y, desde ese momento andaba buscando una oportunidad para entregarle “ (Mt 26, 16-16).

El grabado nos muestra el momento en el que Judas está sellando el acuerdo con los sumos sacerdotes.

141.- Preparativos para la Pascua (Lc 22, 7-13)

“Llegó el día de los Ácidos (...) y envió a Pedro y a Juan diciendo: ¡Id y preparadnos la Pascua para que la comamos! Ellos le dijeron: ¿Dónde quieres que la preparemos? (Lc 22, 7-9). Y les dio las instrucciones.

En este dibujo se nos muestra precisamente el momento en el que Jesús le está dando instrucciones a Pedro.

142.- Pedro encuentra al hombre con el cántaro de agua (Lc 22, 10)

“Cuando entres en la ciudad os saldrá al paso un hombre que lleva un cántaro de agua; seguidle hasta la casa en que entre” (Lc 22, 10).

Vemos a Pedro entrando en la ciudad y encontrándose con el hombre que lleva el cántaro de agua, tal y como Jesús les había dicho.

143.- ¿Dónde está la sala para celebrar la Pascua? (Lc 22, 11-12)

“El Maestro te dice: ¿Dónde está la sala donde pueda comer la Pascua con mis discípulos? El os enseñará en el piso superior una sala grande bien dispuesta. Haced allí los preparativos” (Lc 22, 11-12).

El dueño de la casa –donde le condujo a Pedro el hombre del cántaro–, le está señalando una sala en la planta superior.

144.- Preparando la Pascua (Lc 22, 13)

“Fueron y lo encontraron tal y como les había dicho Jesús y prepararon la Pascua” (Lc 22, 13).

El diseño nos muestra a Pedro dando órdenes a uno de los sirvientes. En primer plano se ve una mesa con panes, frutas, vino y un cordero; detrás, una gran mesa elíptica y, al lado, los lugares para recostarse.

145.- Jesús lava los pies de los discípulos (Jn 13, 3-5)

“Durante la cena (...) se levantó de la mesa, se quitó sus vestidos y, tomando una toalla se la ceñió. Luego echó agua en un librillo y se puso a lavar los pies de los discípulos y a secárselos con la toalla con que estaba ceñido” (Jn 13, 3-5).

Mientras Jesús lava los pies a los discípulos, se nos muestra a Pedro, a un lado, de pie, receloso, mirando a Jesús. **(Ilustración 74)**

146.- Señor, ¿tú lavarme a mí los pies? (Jn 13, 6-8)

“Llega a Simón Pedro. Este le dice: Señor ¿tú lavarme a mí los pies? (...) No me lavarás los pies jamás. Jesús le respondió: “Si no te lavo no tienes parte conmigo” (Jn 13, 6-8).

El diseño escenifica este diálogo entre Jesús y Pedro, que, a toda costa, se resiste a que Jesús le lave los pies.

147.- No solo los pies,... (Jn 13, 9-10)

“Señor, no solo los pies, sino también hasta las manos y la cabeza” (Jn 13, 9-10).

Tras la resistencia inicial, Pedro cede. Aquí le vemos ya dispuesto a que Jesús le lave los pies.

148.- Uno de vosotros me va a entregar (Jn 13, 21-30)

El diseño nos muestra a Jesús recostado a la mesa, entre Juan y Judas. Tras declarar que *“Uno de vosotros me va a entregar”* (Jn 13, 21) Juan le pregunta ¿Quién es? Y Jesús responde que aquel a quien le dé el bocado. Aquí en la pintura Jesús está entregando a Judas un cuenco, en lugar de un bocado.

149.- Esto es mi cuerpo (Lc 22, 19)

“Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: este es mi cuerpo que se entrega por vosotros” (Lc 22, 19).

Jesús, de pie, en el grabado, está elevando el pan hacia lo alto, mientras los discípulos, recostados, adoran con reverencia.

150.- Esto es mi sangre (Lc 22, 20)

Aquí se nos muestra a Jesús arrodillado, con el cáliz en la mano, frente a sus discípulos, que están recostados mirando con reverencia. Entonces él

dijo: “*Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre que se derrama por vosotros*” (Lc 22, 20).

151.- Os doy un mandamiento nuevo (Jn 13, 34-35)

“*Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros*” (Jn 13, 34).

Jesús se está dirigiendo a los discípulos, que lo escuchan con reverencia, inclinados y con las manos juntas.

152.- Yo he rogado por ti (Lc 22, 31-32)

“*Simón (... yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos*” (Lc 22, 31-32).

Jesús se está dirigiendo a Pedro. Todos los presentes están escuchando con atención.

153.- Me negarás tres veces (Lc 22, 33-34)

En primer plano se presenta a Jesús, cara a cara, frente a Pedro, anunciando que va a renegar de él. Simón Pedro replica: “*Señor, estoy dispuesto a ir contigo hasta la cárcel y la muerte. Pero él contestó: Te digo, Pedro, que antes de que cante el gallo, habrás negado tres veces que me conoces*” (Lc 22, 33-34).

154.- La hora del combate (Lc 22, 37-38)

El diseño nos muestra a un Jesús grave, anunciando que llegan tiempos difíciles. Dice a sus discípulos: “*Es necesario que se cumpla en mí esto que está escrito: ha sido contado entre los malhechores. Porque lo que se refiere a mí, toca a su fin. Ellos dijeron. Señor, aquí hay dos espadas. Él les dijo: ¡basta!*” (Lc 22, 37-38).

155.- Salió hacia el Monte de los Olivos (Lc 22, 39)

“*Salió y, como de costumbre, fue al Monte de los Olivos. Los discípulos le siguieron*” (Lc 22, 39).

El artista nos representa a la comitiva, en medio de la noche estrellada, atravesando un puente sobre el torrente Cedrón.

156.- Quedaos aquí y velad conmigo (Mt 26, 36-38)

“*Tomando consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo comenzó a sentir tristeza y angustia. Entonces les dice: Mi alma está triste hasta el punto de morir, quedaos aquí y velad conmigo*” (Mt 26, 36-38).

Entre olivos, de pie, Jesús pide a tres de sus discípulos que velen con él.

157.- Jesús ora mientras los discípulos duermen (Mt 26, 39-44)

Jesús se aparta un poco de sus discípulos y, de rodillas –con el rostro elevado al cielo y las manos juntas–, ora al Padre. Mientras, a la izquierda, los tres discípulos, Pedro, Juan y Santiago, se han quedado dormidos.

158.- Aparta de mí este cáliz (Mt 26, 39)

“Padre mío, si es posible, que pase de mi esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieres tú” (Mt 26, 34).

Jesús ora al Padre con estas palabras. En el grabado contrasta el color blanco de la túnica de Jesús, frente al negro y el verde del tronco y las ramas de los olivos.

159.- No habéis podido velar ni una hora (Mt 26, 40-41)

Vemos a los tres discípulos desperezarse, mientras Jesús les reprocha que no hayan velado con él: *“¿No habéis podido velar una hora conmigo?. Velad y orad, para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil”* (Mt 26, 40-41).

160.- El beso de Judas (Lc 22, 47-48)

“...se acercó a Jesús para darle un beso. Jesús le dijo: Judas, con un beso entregas al Hijo del Hombre” (Lc 22, 47-48).

En el centro del grabado Judas está besando a Jesús. Esta era la señal para que los soldados supiesen a quién tenían que prender. A un lado están los soldados con lanzas y antorchas; al otro, Pedro y los discípulos. **(Ilustración 75)**

161.- Pedro corta una oreja a Malco (Jn 18, 10-11)

“Entonces Simón Pedro, que llevaba una espada, la sacó e hirió al siervo del sumo sacerdote, y le cortó la oreja derecha. El siervo se llamaba Malco” (Jn 18, 10-11).

De forma muy gráfica, el artista ha representado este hecho. Jesús, con una mirada desapruera el comportamiento de Pedro.

162.- Tocándole la oreja, le curó (Lc 22, 51)

Después de que Pedro cortase la oreja a Malco, Jesús interviene diciendo: *“Basta ya. Y tocando la oreja le curó”* (Lc 22, 51).

En el grabado vemos a Jesús colocando la oreja en su sitio, mientras dirige una mirada de desaprobación a Pedro, que está envainando la espada.

163.- Prendimiento de Jesús (Lc 22, 52-53)

“Como contra un salteador habéis salido con espadas y palos. Estaba yo todos los días con vosotros y no me pusisteis las manos encima; pero esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas” (Lc 22, 52-53).

Jesús está increpando a los que han venido a prenderlo. Delante tiene soldados con lanzas, al lado, ancianos con palos; por detrás se ve a Pedro y Juan.

164.- Los discípulos a la fuga

En este grabado se ve la gran soledad de Jesús. Frente a él, sus enemigos con antorchas, espadas y lanzas. Por detrás, los discípulos que se han dado a la fuga corriendo y dejándole solo.

165.- Esposado entre dos soldados

Vemos a Jesús por detrás, con las manos esposadas a la espalda. Es escoltado por cuatro soldados. Uno de ellos le lleva agarrado por la túnica.

166.- Llevado a casa del sumo sacerdote

La comitiva de los soldados con lanzas, espadas y antorchas, que llevan apresado a Jesús, están subiendo por las escaleras de la casa del Sumo Sacerdote.

167.- Jesús ante Caifás (Mt 26, 57-59)

“Los que prendieron a Jesús le llevaron ante el sumo sacerdote, Caifás, donde se habían reunido los escribas y ancianos...” (Mt 26, 57).

Jesús, entre dos soldados, está siendo interrogado por Caifás, en presencia del sanedrín.

168.- Si he hablado bien ¿Por qué me pegas? (Jn 18, 19-23)

“Apenas dijo esto, uno de los guardias que allí estaba, dio una bofetada a Jesús diciendo: ¿Así contestas al sumo sacerdote? Jesús le respondió: Si he hablado mal, declara lo que está mal; pero si he hablado bien, ¿por qué me pegas?”

Uno de los soldados está dando una bofetada a Jesús, mientras el resto de los presentes le acusan con el dedo.

169.- Es reo de muerte (Mt 26, 63-66)

“Te conjuro, por Dios vivo, que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios. Dícele Jesús: Tú lo has dicho (...) Entonces el sumo sacerdote rasgó sus vestiduras y dijo: Ha blasfemado (...) ¡Es reo de muerte!” (Mt 26, 63-66).

Todos los presentes le están señalando con el dedo y condenando a muerte.

170.- Negaciones de Pedro (Lc 22, 54-57)

“Habían encendido una hoguera en medio del patio y estaban sentados alrededor. Pedro se sentó entre ellos. Una criada (...) se le quedó mirando y le dijo: Este también estaba con él. Pero Pedro lo negó: Mujer, no le conozco” (Lc 22, 54-57).

El grabado nos muestra el momento en el que estando alrededor del fuego, Pedro niega por tres veces que conoce a Jesús. En el ángulo se ve un gallo cantando.

171.- El Señor se volvió y miró a Pedro (Lc 22, 60-62)

“El Señor se volvió y miró a Pedro. Recordó Pedro las palabras que le había dicho el Señor: Antes que cante hoy el gallo, me habrás negado tres veces” (Lc 22, 60-62).

Se representa aquí el momento en el que, tras las negaciones, Pedro se cruza la mirada con Jesús.

172.- Pedro rompió a llorar amargamente (Lc 22, 62)

“...y saliendo fuera rompió a llorar amargamente (Lc 22, 62).

En este grabado se nos muestra un doble arrepentimiento. Por un lado, Pedro, que, tras las negaciones, se echa a llorar; por otro, Judas, que regresa corriendo ante los sumos sacerdotes para devolverles el dinero que le han dado por entregar a Jesús.

173.- Pequé entregando sangre inocente (Mt 27, 3-5)

“Entonces Judas, el que le entregó, viendo que había sido condenado, fue acosado por el remordimiento y devolvió las treinta monedas de plata a los sumos sacerdotes y a los ancianos diciendo: Pequé entregando sangre inocente. Ellos dijeron: a nosotros ¿qué? Tú verás. Él tiró las monedas en el santuario” (Mt 27, 3-5).

Se nos muestra a Judas ante los sumos sacerdotes que está vaciando su bolsa y arrojando las monedas al suelo.

174.- Judas tirando al suelo las monedas (Mt 27, 6)

“Los sumos sacerdotes recogieron las monedas” (Mt 27, 6).

Esta es una escena dramática y jocosa a la vez. Dramática, porque Judas está realmente amargado y las 30 monedas le queman en las manos y las está arrojando al suelo; jocosa, porque muestra la avidez y avaricia de los sumos sacerdotes y ancianos que se están apresurando a tirarse al suelo para recogerlas.

175.- Fue y se ahorcó (Mt 27, 5)

“..después se retiró y fue y se ahorcó” (Mt 27, 5).

Se trata de una escena trágica en medio de la noche. Judas, desesperado, se ha ahorcado en uno de los olivos. Parece querer aflojarse la cuerda que lleva al cuello. Pero ya es tarde. Está sacando la lengua fuera de la boca y ha perdido ya una de sus sandalias. **(Ilustración 76)**

176.- Se pusieron a escupirle en la cara (Mt 26, 67)

“Se pusieron a escupirle en la cara y a abofetearle” (Mt 26, 67).

Jesús, indefenso, con las manos atadas a la espalda, está rodeado de soldados que le están pegando y escupiendo.

177.- Adivina, ¿quién es el que te ha pegado? (Lc 22, 63-65)

“Los hombres que le tenían preso se burlaban de él y le golpeaban. Y cubriéndole con un velo le preguntaban: ¿Adivina! ¿Quién te ha pegado? (Lc 22, 63-65).

Con gran realismo se representa esta escena. Unos soldados están pegando a Jesús con palos, otros se ríen. Otro lo interroga. Jesús calla y llora. Por debajo de la venda se ven caer las lágrimas rostro abajo. **(Ilustración 77)**

178.- ¿Qué acusaciones traéis contra este hombre? (Jn 18, 28-32)

“Salió Pilato fuera hacia ellos y dijo: ¿Qué acusación traéis contra este hombre? Si este no fuera malhechor no te lo habríamos entregado” (Jn 18, 28-30).

Jesús está dentro del Pretorio, con las manos atadas a la espalda. Un soldado lo tiene agarrado por la túnica. Pilato está saliendo hacia el balcón para dialogar con los acusadores de Jesús.

179.- ¿Eres tú el rey de los judíos? (Jn 18, 33-37)

“Pilato llamó a Jesús y le dijo: ¿eres tú el Rey de los Judíos? (...) Sí, como tu dices, soy Rey” (Jn 18, 33-37).

Solo en un salón –frente a Pilato sentado en su trono–, Jesús contesta al interrogatorio que le está haciendo el procurador de Roma.

180.- ¿Qué es la verdad? (Jn 18, 37-38)

En un plano de medio cuerpo Jesús está frente a Pilato al que le dice: *“Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz”*. Le dice Pilato: *¿Qué es la verdad?* (Jn 18, 37-38).

181.- No encuentro ningún delito en él (Jn 18, 38)

“Yo no encuentro ningún delito en él” (Jn 18, 38).

Tras interrogar a Jesús, Pilato comunica al pueblo que no encuentra delito en él. Pero los presentes insisten en que lo condene. El diseño nos muestra a un Pilato impotente ante una turba encendida, que pide sangre.

182.- Pilato manda azotar a Jesús (Jn 19, 1)

“Pilato tornó a Jesús y mandó azotarlo” (Jn 19, 1).

Ante la insistencia del pueblo de que castiguen a Jesús, aquí Pilato está dando la orden de castigo. Al fondo del grabado se ve a un soldado que está llevando a Jesús para azotarlo.

183.- Los azotes de Jesús atado a la columna

Jesús está atado a una columna con cadenas. Ha recibido ya muchos azotes y está medio agotado, en el suelo. Su cuerpo, semidesnudo está sangrando. A pesar de ello, dos soldados siguen azotándolo con saña, mientras otros dos, detrás, observan. **(Ilustración 78)**

184.- El manto de púrpura (Mt 27, 27-28)

“Entonces los soldados del procurador llevaron consigo a Jesús al pretorio y reunieron alrededor de él a toda la cohorte. Le desnudaron y le echaron encima un manto de púrpura” (Mt 27, 27-28).

Jesús, abatido y sin fuerzas, está semidesnudo sentado en el suelo. Un soldado intenta reincorporarlo, mientras otro le pone encima un manto de púrpura. Otros seis observan divertidos la escena.

185.- La coronación de espinas (Mt 27, 29)

“Trenzando una corona de espinas se la pusieron sobre la cabeza y en su mano derecha una caña” (Mt 27, 29).

Un soldado está colocando la corona de espinas sobre la cabeza de Jesús; otro le está dando una caña; y los demás se mofan.

186.- ¡Salve, Rey de los Judios! (Mt 27, 29-30)

“Doblando la rodilla delante de él, le hacían burla diciendo: ¡Salve, Rey de los Judios! Y después de escupirle, cogieron la caña y le golpearon en la cabeza” (Mt 27, 29-30).

Los soldados se están mofando de Jesús, vestido con un manto de púrpura y coronado de espinas.

187.- Pilato se lava las manos (Mt 27, 24-25)

“Pilato (...) tomó agua y se lavó las manos delante de la gente diciendo: Inocente soy de la sangre de este justo. Vosotros veréis” (Mt 27, 24-25).

A un lado, vemos a Pilato lavándose las manos; al otro, a un soldado llevando a Jesús hacia el balcón; al centro, el pueblo que grita: ¡Crucifícalo!

188.- “Ecce Homo” (Jn 19, 4-6)

“Salió entonces Jesús fuera, llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Díceles Pilato: ¡Aquí tenéis al Hombre! Cuando lo vieron los sumos sacerdotes y los guardias gritaron: ¡Crucifícale! ¡Crucifícale! (Jn 19, 4-6).

El diseño representa gráficamente esta escena.

189.- ¡Crucifícale! (Mt 23, 20-22)

“Pilato le habló de nuevo con la intención de liberar a Jesús, pero ellos seguían gritando: ¡Crucifícale! ¡Crucifícale! (Mt 23, 20-22).

Pilato hace un esfuerzo por liberar a Jesús, pero la gente, instigada por los sacerdotes, grita y le exige que lo crucifique.

190.- Jesús o Barrabás (Mt 27, 15-22)

“Les dijo Pilato: ¿A quién queréis que os suelte a Barrabás o a Jesús? (...) Respondieron: A Barrabás. Díceles Pilato: Y que voy a hacer con Jesús, el llamado Cristo? Dicen todos: ¡Sea crucificado!” (Mt 27, 15-22).

En el estrado está representado Pilato al centro y, a un lado, Barrabás y, al otro, Jesús. Frente a ellos, el pueblo gritando que crucifiquen a Jesús y liberen a Barrabás.

191.- Camino del calvario (Mt 27,31)

“Cuando se hubieron burlado de él, le quitaron el manto, le pusieron sus ropas y le llevaron a crucificarle” (Mt 27, 3).

En medio de un gran gentío se está preparando la marcha de Jesús y los otros dos ajusticiados, camino del calvario. Van a poner la cruz sobre los hombros de cada uno de ellos.

192.- Jesús cae por primera vez

Cansado y agotado como está, después de las torturas sufridas, Jesús cae por primera vez bajo el peso de la pesada cruz. Los esbirros le azotan; otro lo lleva atado con cuerdas y tira de ellas para que se incorpore y siga caminando.

193.- Jesús encuentra a su madre

Camino del calvario, Jesús encuentra a su madre. Ella intenta acercarse a él, cuando está caído en el suelo, pero uno de los soldados se lo impide. Mientras, otro, lo azota para que se levante. **(Ilustración 79)**

194.- Intercambio de miradas entre Jesús y su madre

Los soldados impiden que madre e hijo se encuentren. Ambos se miran uno a otro entre lágrimas. Mientras, Jesús intenta ponerse de pie, cargando con el pesado madero de la cruz.

195.- La Verónica enjuga el rostro de Jesús

Una joven, conocida como “*La Verónica*” consigue acercarse hasta Jesús. Con un paño seca el sudor, las lágrimas y la sangre de su rostro. Un soldado intenta separarla de Jesús⁸⁶.

196.- La Santa Faz

La Verónica queda admirada al contemplar que el rostro de Jesús ha quedado impreso en su lienzo. También el soldado muestra una expresión de sorpresa. Mientras, Jesús sigue adelante, sereno, con la cruz a cuestas. **(Ilustración 80)**

197.- Jesús cae por segunda vez

Aunque a Jesús le llevan atado con unas cuerdas al pecho y a los hombros, para que se mantenga en pie, su debilidad es grande, y el peso de la cruz también. Todo ello hace que de nuevo caiga en tierra por segunda vez.

⁸⁶ REAU, Louis, *Iconografía de los santos Vol. 2, P-Z*, Ediciones del Serbal, Barcelona 2001, pp. 315-319. Aquí se explica la leyenda sobre la Verónica y las diversas iconografías de la misma.

198.- Jesús y las mujeres de Jerusalén (Lc 23, 27-32)

“Le seguían una gran multitud del pueblo y mujeres que se dolían y se lamentaban por él. Jesús se volvió a ellas y les dijo: Hijas de Jerusalén. No lloréis por mí. Llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos” (Lc 23, 27-28).

Vemos a Jesús dirigiéndose hacia un grupo de mujeres que están llorando y llevan pañuelos en las manos.

199.- Jesús cae por tercera vez

Se nos muestra a Jesús arrodillado en tierra. Delante, se ve el pie y la pantorrilla de un soldado, protegida con una placa metálica. En primer plano un perro le está ladrando para que se levante.

200.- ¿Soldado amigo o enemigo?

Jesús está en tierra abatido por el peso de la cruz. Vemos que un soldado se agacha y le agarra del brazo, pero, al mismo tiempo, con el pie le está pisando la mano. Jesús le fija la mirada interrogante.

201.- El Cireneo ayuda a Jesús a llevar la cruz (Lc 23, 26)

“Echaron mano de un cierto Simón de Cirene, que venía del campo, y le cargaron con la cruz, para que la llevara detrás de Jesús” (Lc 23, 26).

Están subiendo unas escaleras. El camino se hace más difícil. El Cireneo carga la cruz sobre sus espaldas. Jesús va a su lado, ya sin fuerzas, seguido por los soldados. **(Ilustración 81)**

202.- El expolio

Llegados al calvario los soldados desnudan a Jesús. Este se encuentra débil. Ya no se tiene en pie. Está sentado en el suelo. Al quitarle la túnica, aparece el cuerpo desnudo, ensangrentado, todo lleno de heridas. Por detrás, un soldado intenta alejar a las santas mujeres.

203.- Jesús colocado sobre la cruz

Jesús, está tan agotado, que no tiene fuerzas para moverse por sí mismo. Dos de los esbirros levantan su cuerpo –como un cuerpo muerto–, y lo están colocando sobre la cruz tendida en el suelo.

204.- Los golpes del martillo

Es un primer plano de una fuerza increíble. El martillo del verdugo parece estar bajando con fuerza sobre el clavo que está siendo introducido

en la muñeca de Jesús. Puede también verse su brazo lleno de heridas, atado con cuerdas al madero, su rostro sangrante y la cabeza coronada de espinas. **(Ilustración 82)**

205.- Los clavos y las cuerdas

Jesús se encuentra semidesnudo, extendido sobre la cruz. Uno de los verdugos le está atando el brazo derecho al madero, mientras que el otro le está clavando el brazo izquierdo. Jesús, desde el suelo, tiene la mirada dirigida hacia el cielo.

206.- Lágrimas de la Magdalena

Los pies de Jesús están atados a la cruz. Un verdugo comienza a sujetarlos al madero, con un clavo. En ese momento una mujer –la Magdalena en lágrimas–, le agarra por el brazo para impedirselo. Por la esquina aparece otro brazo más fuerte, de un soldado, que quiere alejar a la joven de la escena.

207.- Alzando a Jesús crucificado

Una vez que el cuerpo de Jesús fue clavado al madero, los verdugos levantan la cruz con el crucificado. Unos están tirando de las sogas atadas a los travesaños; otros están empujando por detrás. Al lado izquierdo, se ven a las santas mujeres llorando.

208.- Jesús es ultrajado en la cruz (Lc 23, 35-38)

La cruz de Jesús se levanta en medio de otras dos cruces de dos malhechores, ajusticiados también con él. Frente a ellos, a sus pies, está una multitud que increpa a Jesús: “*Ha salvado a otros; que se salve a sí mismo si él es el Cristo de Dios, el Elegido*” (Lc 23, 35).

209.- El mal ladrón (Lc 23, 39)

Uno de los malhechores que estaba crucificado al lado de Jesús se dirige a él de modo insultante: “*¿No eres tú el Cristo? Pues sálvate a ti y a nosotros?*” (Lc 23, 39). Jesús no le responde. De las heridas causadas por los clavos se ve gotear la sangre.

210.- El buen ladrón (Lc 23, 41-43)

El buen ladrón, crucificado también al lado de Jesús, reconoce que él “*nada malo ha hecho*” a diferencia de ellos y, desde la cruz, invoca a Jesús

diciéndole: “*Jesús, acuérdate de mí cuando vengas con tu Reino. Jesús le dijo: Te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso*” (Lc 23, 42-43).

211.- ¡Mujer, ahí tienes a tu hijo! (Jn 19, 25-27)

“Jesús, viendo a su madre y, junto a ella, al discípulo a quien amaba, dice a su madre: Mujer, ahí tienes a tu hijo. Luego dice al discípulo: Ahí tienes a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa” (Jn 19, 25-27).

Desde la cruz, Jesús se está dirigiendo a Juan y María, de pie ante él.

212.- La tierra en tinieblas (Lc 23, 44)

“Era ya cerca de la hora sexta cuando se oscureció el sol y toda la tierra quedó en tinieblas, hasta la hora nona” (Lc 23, 44).

Es una escena llena de dramatismo. En medio de la oscuridad, una ráfaga de luz que baja del cielo, ilumina el cuerpo de Jesús crucificado. La gente está atemorizada. Algunos escapan. A la izquierda un caballo huye al galope.

213.- En tus manos encomiendo mi espíritu (Lc 23, 46)

“Jesús dando un fuerte grito dijo: Padre, en tus manos pongo mi espíritu. Y dicho esto expiró” (Lc 23, 46).

Aunque todavía gotea sangre de las heridas de sus clavos, Jesús está ya muerto. Su cabeza y sus cabellos cuelgan sobre el pecho, por donde se ve correr la sangre.

214.- La lanzada (Jn 19, 31-37)

“...al llegar a Jesús, como le vieron ya muerto, no le quebraron las piernas, sino que uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y, al instante, salió sangre y agua” (Jn 19, 33-34).

Al introducir el soldado la lanza en el costado de Jesús crucificado, la sangre está brotando a borbotones. A la derecha aparece su madre cubriéndose el rostro. **(Ilustración 83)**

215.- El descendimiento (Lc 15, 45-46)

“Concedió el cuerpo a José de Arimatea, quien comprando una sábana le descolgó de la cruz...” (Lc 15, 45-46).

En el grabado vemos a José de Arimatea que, con la ayuda de Juan, está bajando de la cruz el cuerpo muerto de Jesús. Están presentes, entre llantos, María, la Madre de Jesús y la Magdalena.

216.- El traslado al sepulcro (Mc 16, 46)

Una vez que el cuerpo de Jesús fue descolgado de la cruz, José de Arimatea *“lo envolvió en la sábana y lo puso en un sepulcro que estaba excavado en la roca”* (Mc 16, 46).

Vemos a José de Arimatea, Nicodemo y Juan que están transportando al sepulcro –envuelto en una sábana blanca–, el cuerpo de Jesús. Por detrás, llorando, vienen María, la Madre de Jesús, y la Magdalena.

217.- La sepultura de Jesús (Lc 23, 50-56)

José de Arimatea colocó el cuerpo de Jesús *“en un sepulcro excavado en la roca, en el que nadie había sido puesto todavía (...) Las mujeres que habían venido con él, desde Galilea, fueron detrás y vieron el sepulcro y cómo era colocado su cuerpo”* (Lc 23, 53-55).

En el grabado Juan y José de Arimatea están colocando en el sepulcro el cuerpo de Jesús. A la derecha, María y un grupo de mujeres observan.

218.- La guardia del sepulcro (Mt 27, 62-66)

“Ellos fueron y aseguraron el sepulcro, sellando la piedra y poniendo la guardia” (Mt 27, 66).

Vemos a los sacerdotes ordenando a tres soldados que hagan la guardia, ante el sepulcro sellado. **(Ilustración 84)**

219.- La resurrección (Mc 16, 9)

“Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana” (Mc 16, 9).

El grabado nos muestra a Jesús saliendo del sepulcro. Su resplandor ilumina las tinieblas y asusta y deslumbra a los tres soldados que estaban de guardia.

220.- Soborno a los soldados (Mt 28, 11-15)

“Dieron una buena suma de dinero a los soldados, advirtiéndoles: Decid: Sus discípulos vinieron de noche y lo robaron, mientras nosotros dormíamos” (Mt 28, 12-13).

La imagen nos muestra a los sacerdotes entregando monedas de plata a los tres soldados que custodiaban el sepulcro.

221.- El sepulcro vacío. Mensaje del ángel (Mc 16, 1-7)

“...el primer día de la semana, a la salida del sol, van al sepulcro (...) Vieron a un joven (...) El les dijo: No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado. Ha resucitado. No está aquí” (Jn 16, 1-5).

En la imagen vemos a las tres mujeres, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé, dialogando con el joven ángel.

222.- Corrieron a dar la noticia a sus discípulos (Mt 28, 8)

“Partieron a toda prisa del sepulcro con miedo y gran gozo y corrieron a dar la noticia a los discípulos” (Mt 28, 8).

Las tres mujeres que vieron el sepulcro vacío y oyeron el mensaje del ángel están entrando en el cenáculo y dan la noticia a Pedro y Juan.

223.- Corriendo hacia el sepulcro (Jn 20, 3-4)

“Salieron Pedro y el otro discípulo y se encaminaron al sepulcro. Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo corría por delante más rápido que Pedro y llegó primero al sepulcro” (Jn 20, 3-4).

La imagen nos muestra a los dos discípulos corriendo a grandes zancadas. Juan le ha cogido la delantera a Pedro.

224.- Vio y creyó (Jn 20, 6-9)

Aunque Juan es el primero que llega al sepulcro, no entra, sino que espera a que entre Pedro. *“Entonces entró también el otro discípulo (...) Vio y creyó, pues hasta entonces no habían comprendido que según la escritura, Jesús debía resucitar de entre los muertos” (Jn 20, 6-9).*

En el grabado vemos a los dos discípulos, Pedro y Juan, que contemplan el sepulcro vacío y el sudario plegado encima.

225.- Lo reconocieron al partir el pan (Lc 24, 1-35)

“Sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero él desapareció de su vista (Lc 24, 28-31).

El grabado muestra el momento en el que Jesús está partiendo el pan y los discípulos de Emaús lo reconocen.

226.- Corriendo hacia Jerusalén (Lc 24, 33)

“Y levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén” (Lc 24, 33).

Los discípulos de Emaús, tras la experiencia del encuentro con Jesús resucitado, se apresuran a volver a Jerusalén. Aquí los vemos corriendo, en medio de un camino entre montañas.

227.- ¡Es verdad! Ha resucitado (Lc 24, 33-35)

“Encontraron reunidos a los once y a los que estaban con ellos, que decían: ¡Es verdad! El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón. Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino, y cómo lo habían conocido al partir el pan” (Lc 24, 35-37).

La imagen nos muestra a los discípulos de Emaús que llegan al cenáculo y son recibidos por Pedro, Juan y los demás discípulos.

228.- ¡Paz a vosotros! (Lc 24, 36-40)

“Se presentó en medio de ellos y les dijo: La paz con vosotros. Sobresaltados y asustados creían ver un espíritu (...) y diciendo esto les mostró las manos y los pies” (Lc 24, 36-40).

Este grabado muestra la gran sorpresa y alegría a la vez de los discípulos, al ver a Jesús Resucitado, que se hace presente en medio de ellos.

229.- Tenéis algo de comer (Lc 24, 41-43)

“Como no acababan de creérselo a causa de la alegría y estaban asombrados les dijo: ¿Tenéis aquí algo de comer? Ellos le ofrecieron un trozo de pescado. Lo tomó y comió delante de ellos” (Lc 24, 41-43).

La imagen muestra cómo Jesús se está llevando un bocado a la boca, mientras todos los discípulos lo están mirando fijamente.

230.- Últimas instrucciones (Lc 24, 44-48)

“Así está escrito, que el Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día y que se predicaría en su nombre la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas” (Lc 24, 46-48).

Jesús resucitado está dando estas instrucciones a los discípulos que le escuchan con atención.

231.- Anuncio del envío del Espíritu Santo (Lc 24, 49)

“Mirad, yo voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre. Vosotros permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo alto” (Lc 24, 49).

Colocado frente a los discípulos, todos de pie, Jesús –con una mano tendida–, les pide que se queden en Jerusalén hasta que reciban el Espíritu Santo.

232.- Tomás no estaba con ellos (Jn 20, 24-25)

“Tomás (...) no estaba con ellos cuando vino Jesús. Los otros discípulos le decían: Hemos visto al Señor. Pero él les contestó: Si no veo en sus manos la señal de los clavos y no meto mi mano en su costado lo creeré” (Jn 20, 24-25).

Aquí es Pedro quien le está contando a Tomás la experiencia de la aparición de Jesús. Tomás con su gesto de las manos, está indicando que rechaza admitirlo, hasta que no lo compruebe.

233.- ¡Señor mío y Dios mío! (Jn 20, 26-28)

“...Luego dijo a Tomás: Acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado y no seas incrédulo sino creyente”. Tomás le contestó: ¡Señor mío y Dios mío! (Jn 20, 26-28).

El diseño muestra a Tomás, que, al invitarle Jesús a tocar su costado, se arrodilla ante él, confesándolo como su Dios y Señor. **(Ilustración 85)**

234.- Id por todo el mundo (Mc 16, 14-16)

“...se les apareció y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado. Y les dijo: Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación” (Mt 16, 14-16).

La imagen nos muestra a Jesús entre Pedro y Juan, y, delante, una gran multitud de gente, indicando la misión universal.

235.- ¡Es el Señor! (Jn 21, 1-8)

Estando en el lago de Tiberíades, después de haber pescado numerosos peces, obedeciendo la orden de Jesús, Juan dice a Pedro: *“¡Es el Señor! Cuando Simón Pedro oyó ¡Es el Señor!, se puso el vestido –pues estaba desnudo–, y se lanzó al mar” (Jn 21, 6-7).*

La imagen nos muestra a Jesús a la orilla saludando a los discípulos en la barca y a Pedro que se ha lanzado al agua y va nadando hacia Jesús.

236.- Les dio a comer pan y peces (Jn 21, 9-13)

“Nada más saltar a tierra ven preparadas unas brasas y un pez sobre ellas y pan (...) Jesús toma el pan y se lo da; y de igual modo el pez” (Jn 21, 9-13).

En el grabado Jesús está asando el pescado al fuego, rodeado de Pedro y otros discípulos.

237.- Simón, ¿me amas más que estos? (Jn 21, 15)

“Después de haber comido, dice Jesús a Simón Pedro: “Simón de Juan, ¿me amas más que estos? Le dice el: Sí, Señor, tú sabes que te quiero. Le dice Jesús: Apacienta mis corderos” (Jn 21, 15).

La imagen nos muestra a Pedro dando respuesta a la pregunta de Jesús.

238.- Apacienta mis ovejas (Jn 21, 16-17)

Preguntado Pedro por tercera vez responde. *“Señor, tú lo sabes todo. Tú sabes que te quiero. Le dice Jesús: Apacienta mis ovejas” (Jn 21, 16-17).*

Esta imagen es muy similar a la anterior y es continuación de las preguntas de Jesús a Pedro, en presencia de los otros discípulos.

239.- Estoy con vosotros hasta el fin del mundo (Mt 28, 18-20)

“Id, pues y haced discípulos a todas las gentes, bautizándoles en el nombre del padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y he aquí que estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 18-20).

En este grabado se nos muestra a Jesús imponiendo sus manos sobre los discípulos y enviándoles a la misión.

240.- Seréis mis testigos (Hech 1, 6-8)

“Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, y Samaría y hasta los confines de la tierra” (Hech 1, 6-8).

Jesús tiene en corro, a su alrededor, a los discípulos. Les está invitando a ser sus testigos por el mundo.

241.- Se fue levantando en presencia de ellos (Hech 1, 9)

“Y dicho esto se fue levantando en presencia de ellos, y una nube le ocultó a sus ojos” (Hech 1, 9).

Se representa la Ascensión. Jesús se está elevando al cielo en medio de un gran resplandor. Parece transportado por una nube que está bajo sus pies. Los discípulos arrodillados en tierra contemplan su partida. **(Ilustración 86)**

242.- ¿Por qué permanecéis mirando al cielo? (Hech 1 10-11)

“Se les presentaron de pronto dos hombres vestidos de blanco que les dijeron: Galileos, ¿por qué permanecéis mirando al cielo? Este Jesús (...) volverá así tal como lo habéis visto marchar al cielo” (Hech 1, 10-11).

En el diseño vemos a los discípulos que están escuchando con atención a los dos mensajeros vestidos de blanco.

243.- Se volvieron a Jerusalén (Hech 1, 12)

“Entonces se volvieron a Jerusalén, desde el Monte llamado de los Olivos, que está próximo a Jerusalén” (Hech 1, 12).

La imagen nos muestra a la comitiva regresando a Jerusalén, después de la Ascensión de Jesús. Van en cabeza Pedro y Juan. Les siguen María y el resto de los discípulos.

244.- Pentecostés (Hech 2, 1-13)

“De repente vino del cielo un ruido como una impetuosa ráfaga de viento, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego, que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; se llenaron de Espíritu Santo y se pusieron a hablar en diversas lenguas” (Hech 2, 1-4).

El grabado escenifica, precisamente, este episodio. Puede verse cómo el viento entra por la ventana y mueve la cortina y una lengua de fuego se posa sobre cada uno de los presentes. **(Ilustración 87)**

245.- Discurso de Pedro (Hech 2, 14-36)

“Entonces Pedro, presentándose con los once, levantó la voz y dijo: (...) Israelitas, a Jesús el Nazareno (...) vosotros le matasteis clavándole en la cruz (...) a este Dios le resucitó” (Hech 2, 14-24).

En el grabado, Pedro –en presencia de María y los apóstoles–, está dando este anuncio.

246.- Cada uno le oía hablar en su propia lengua (Hech 2, 5-13)

“Estupefactos y admirados decían: ¿Es que no son galileos todos estos que están hablando? Pues ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa?” (Hech 2, 5-13).

El grabado muestra gente de distintas razas y naciones escuchando atentamente el discurso de Pedro.

247.- Indicando el camino hacia Roma

En el grabado se nos muestra un mapa del Mediterráneo en la pared, donde pueden verse el norte de África, Sicilia e Italia. Pedro está indicando a los demás apóstoles este mapa, como queriendo indicar que ha llegado la hora de que vayan hacia Roma a predicar el mensaje de Jesús.

248.- Martirio de Santiago el Menor

Santiago fue el jefe de la iglesia cristiana de Jerusalén. Intentó convertir al sumo sacerdote Caifás, pero sin éxito. Según la Leyenda Dorada, los judíos le llevaron al pináculo del templo, le dieron un empujón y lo arrojaron al vacío⁸⁷.

249.- Muerte de Santiago el Menor

Aunque fue arrojado desde lo más alto del templo, Santiago no se hizo nada. Pero los judíos se arremolinaron en torno a él y comenzaron a apedrearlo. Finalmente, con una pértiga de batanero le golpearon el cráneo y le saltaron los sesos⁸⁸.

En el grabado vemos grandes piedras que le están golpeando la cabeza.

250.- Crucifixión de San Pedro

Según la Leyenda Dorada, san Pedro fue crucificado en Roma con la cabeza hacia abajo y los pies hacia arriba, por explícito deseo suyo. Él no se consideraba digno de ser crucificado en la misma postura que Cristo. En el grabado se nos muestra a Pedro crucificado y a los soldados romanos alejando a la gente con látigos⁸⁹. **(Ilustración 88)**

251.- El apóstol Felipe crucificado y lapidado

La Leyenda Dorada asegura que, según san Isidoro, el apóstol Felipe terminó su vida en Hierápolis, ciudad de la provincia de Frigia. Murió crucificado y lapidado y allí descansan tanto él como sus dos hijas. En el grabado vemos cómo es lapidado, mientras está crucificado⁹⁰.

252.- El apóstol Andrés crucificado

El procónsul Egeas del Peloponeso le reprochaba que predicase la desobediencia al emperador. Por eso, primero lo hizo azotar con varas y, des-

⁸⁷ VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 282; REAU, Louis, *Iconografía de los santos Vol. 2, G-O*, Ediciones del Serbal, Barcelona 2001, p. 185.

⁸⁸ VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, p. 282; REAU, Louis, *Iconografía de los santos Vol. 2*, p. 185.

⁸⁹ VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, p. 352; REAU, Louis, *Iconografía de los santos Vol. 3*, p. 66.

⁹⁰ VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, p. 277; REAU, Louis, *Iconografía de los santos Vol. 1*, p. 510.

pués, ordenó que lo atasen con cuerdas a una cruz en forma de X. Habría agonizado durante dos días en la cruz y expirado al tercero. En el grabado se le representa crucificado con clavos, en lugar de atado con cuerdas⁹¹.

253.- El apóstol Mateo apuñalado

Según la Leyenda Dorada, el rey Hirtaco de Etiopía quiso casarse con su sobrina Ifigenia, virgen consagrada al Señor. Cuando Mateo se opuso, decidió matarlo. Mientras estaba celebrando la misa, un sicario, enviado por el rey, le clavó una espada en la espalda y le mató. Este motivo es el que representa el grabado⁹².

254.- Santiago el Mayor decapitado

Se suponía que había predicado la fe en Siria y Judea y –según la tradición española–, también en España. Regresado a Jerusalén en el año 44, habría sido decapitado por orden de Herodes Agripa, siendo uno de los primeros mártires de Cristo.

En el grabado vemos a unos soldados romanos decapitándole⁹³.

255.- San Juan dentro del caldero

Según la leyenda, el emperador Domiciano –dado que Juan se negaba a ofrecer sacrificios a los ídolos–, le condenó a ser sumergido en una caldera de aceite hirviendo, ante la Puerta Latina de Roma. Pero el santo salió sin la menor quemadura, fresco, y hasta rejuvenecido. El grabado nos lo muestra cuando está sufriendo esta tortura⁹⁴.

256.- El apóstol Bartolomé desollado

Según la leyenda habría evangelizado en Arabia, Mesopotamia y Armenia. Fue allí donde –según el martirologio romano–, le habría desollado vivo por orden del rey Astiajes, enfurecido porque Bartolomé habría con-

⁹¹ VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, p. 34; REAU, Louis, *Iconografía de los santos Vol. 1*, p. 82.

⁹² VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, p. 604; REAU, Louis, *Iconografía de los santos Vol. 2*, p. 371.

⁹³ VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, p. 399; REAU, Louis, *Iconografía de los santos Vol. 3*, p. 170.

⁹⁴ VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, p. 295; REAU, Louis, *Iconografía de los santos Vol. 2*, p. 193.

vertido al cristianismo a gran número de sus vasallos. El grabado nos muestra el momento en el que le están desollando⁹⁵.

257.- Muerte del apóstol Tomás, alanceado

Según la leyenda, Tomás habría evangelizado en la India y, tras su muerte, estaría enterrado en Meliapur, cerca de Goa. El grabado muestra cómo murió: alanceado por sacerdotes paganos. Antes había sido sometido a otras torturas. Una de ellas fue meterlo en un horno ardiendo, pero, milagrosamente, el horno se apagó⁹⁶.

258.- Cristianos arrojados a los leones

Vemos en el grabado la persecución de los cristianos en Roma. Dentro del Coliseo algunos son crucificados. Otros están orando, alrededor de un anciano con los brazos levantados. Todos van a ser devorados por un grupo de leones, que se están abalanzando sobre ellos.

259.- Cristiano decapitado en China

En una plaza china llena de gente, dos verdugos están decapitando a un cristiano sobre un estrado. Este se encuentra arrodillado y maniatado. Luce una cruz en el pecho de su túnica. Un verdugo le está tirando de los pelos. El otro está a punto de cortarle el cuello con una espada.

260.- Caminando hacia la cruz

El grabado nos muestra, a un lado una esfera terrestre. De ella están saliendo en procesión todo tipo de personas, que se están encaminando hacia la cruz. Es una representación simbólica que indica la vocación universal del cristianismo.

261.- La defensa de los débiles

En el grabado se ve enfrentados a dos personajes. El de la izquierda, con turbante, tiene un palo en la mano, con el que está amenazando, y un puñal en la cintura. El de la derecha –un misionero cristiano–, está con los brazos extendidos protegiendo a unas personas que están detrás de él.

⁹⁵ VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, p. 527; REAU, Louis, *Iconografía de los santos Vol. 1*, p. 180.

⁹⁶ VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, p. 51; REAU, Louis, *Iconografía de los santos Vol. 3*, p. 270.

262.- La consagración a María

Un misionero católico, vestido con roquete, está celebrando la consagración a la Virgen María de una madre china y su hija. Las dos están de pie ante el sacerdote, que está realizando la bendición. Detrás, en medio de ellos, se encuentra una imagen de María Inmaculada.

263.- Dar de comer al hambriento

Una de las obras cristianas de misericordia es “*dar de comer al hambriento*”. En el grabado vemos a un misionero que está entregando un cuenco de arroz a un mendigo con muletas. Una sombra detrás, insinúa la silueta de Cristo, indicando que, para los cristianos, Cristo se identifica con el pobre.

264.- Promoción de la agricultura

Al fondo se ve la imagen de un monasterio. En primer plano se encuentra un monje cultivando los campos. Con ello se quiere indicar que el cristianismo promovió la agricultura en China.

265.- Promoción de la sanidad

Dentro de un hospital, en el que hay cuatro enfermos en la cama, vemos a un fraile cristiano que está dando de comer a uno de ellos. Indica que el cristianismo promovió en China la sanidad.

266.- Promoción del arte

Con la imagen de una catedral gótica se quiere simbolizar que el cristianismo, en todo el mundo, ha promovido el arte y la arquitectura.

267.- Promoción de la educación

El diseño nos presenta a un fraile en una cátedra y, en los asientos, a diversos alumnos estudiando. Se quiere ilustrar cómo la fe cristiana fue promotora de la educación y la cultura.

268.- Promoción de las universidades

El grabado muestra un hermoso edificio chino coronado con una cruz. Con ello se quiere indicar que la religión católica fue promotora de universidades en China, concretamente en Pekín.

269.- Promoción de la ciencia

Vemos en el dibujo a un joven analizando unos termómetros y unos aparatos científicos. Se quiere ilustrar, de este modo sencillo, cómo la religión cristiana fue promotora de la ciencia.

270.- Una nueva era

Una multitud de chinos están mirando un calendario de números que termina en 1950 y se remonta en el otro extremo hasta la cruz. Con esta imagen se quiere indicar que la religión católica abrió una nueva era para la humanidad.

271.- Obras de misericordia

Con varios pequeños diseños entre nubes, se quieren ilustrar las obras de misericordia promovidas por los católicos en China: dar de comer al hambriento; enseñar al que no sabe; visitar a los encarcelados; curar a los enfermos,...

272.- El bautismo

El sacramento cristiano del bautismo es representado con una mano que derrama agua sobre la cabeza de un varón concentrado en oración.

273.- La confirmación

El sacramento cristiano de la confirmación es representado con una mano que está ungiendo la cabeza de un hombre joven.

274.- Sacramento de la penitencia

El sacramento de la penitencia es representado como un hombre arrodillado frente a una celosía que está confesando sus pecados. Al otro lado se puede apreciar la sombra del sacerdote que está escuchando.

275.- Sacramento de la eucaristía

Un hombre mayor, con barba y pelo blanco, recibe devotamente con las manos juntas, la comunión que le está entregando en la boca la mano de un sacerdote.

276.- Sacramento del matrimonio

El sacramento del matrimonio es representado como el rito del intercambio de las alianzas. Una mano masculina está colocando un anillo en el dedo anular de una mujer.

277.- Sacramento del sacerdocio

El sacramento del orden sacerdotal está representado con dos manos juntas que –una vez ungidas con óleo santo–, las han atado con un paño. De frente se ve el báculo episcopal sostenido por la mano del obispo que ordena.

278.- Sacramento de la unción de los enfermos

El sacramento de la unción de los enfermos es representado con el rostro de un anciano con barba tendido en el lecho, que está recibiendo de la mano de un sacerdote, la unción en la frente.

279.- Buscar a Cristo

En el diseño vemos a un sacerdote o catequista que está instruyendo a un niño. El texto chino que está al lado habla de los siete sacramentos e invita a buscar a Cristo.

III.- CONCLUSIÓN

Los misioneros cristianos, siguiendo la tradición secular, fueron conscientes de la importancia del uso de las imágenes como medio de evangelización. Por su parte, los misioneros agustinos de la provincia de Hunan septentrional –además de utilizar los catecismos con solo texto, para enseñar las verdades cristianas y la vida y enseñanzas de Jesús–, utilizaron también catecismos con ilustraciones y grabados. Las tres obras que hemos estudiado son una pequeña muestra de ello.

Como se ha destacado ya, en la presentación a los chinos del mensaje cristiano en imágenes durante la primera mitad del siglo XX, se podría hablar de un proceso de “*sinización*”, de encarnación en el mundo chino. Se da una evolución desde modelos fundamentalmente europeos a modelos propiamente chinos, que podríamos dividir en tres fases.

En un primer momento –representado por la obra “*La Historia Sagrada*” de 1920–, todos los diseños están inspirados en modelos europeos. Los grabadores chinos no hacen más que copiarlos y reproducirlos fielmente.

En una segunda fase –representada por la obra “*Catecismo chino en láminas policromadas*”, impresa hacia 1925–, una mitad de las obras están inspiradas en modelos europeos y los siguen fielmente, como hemos visto.

La otra mitad, la realización es ya obra de autores chinos. Así nos lo muestran claramente los diseños de los rostros de los personajes, la vestimenta, el paisaje, ...

En una tercera fase –representada por la obra “*La historia más famosa*” de 1950–, nos encontramos que tanto el autor del texto como el autor de los dibujos grabados son chinos. Podríamos hablar de una completa “*sinización*” de la historia de Jesús. No obstante, hay que reconocer que el artista chino Chen Guanyi es bien consciente que está contando una historia de personajes hebreos, en la época del imperio romano. Es decir, que no ha “achinado” a los personajes, sino que es un artista chino que representa a personajes del Medio Oriente, con vestimentas propias de la época. Donde más se nota el influjo del arte chino es en la representación de los paisajes.

Hay que constatar que en esta publicación “*La Historia más grande*” tanto el autor del texto, Chen Wanli, como el autor de las imágenes, Chen Guanyi, muestran una gran familiaridad con los cuatro evangelios –Mateo, Marcos, Lucas y Juan–, y consiguen presentar una síntesis progresiva bien articulada y convincente de la vida de Jesús. Al mismo tiempo nos muestran que están también al corriente de la tradición cristiana y de leyendas que se encuentran en la obra “*La Leyenda Dorada*”. Esto puede verse principalmente a la hora de representar los diversos martirios de algunos de los apóstoles, de los que no tenemos conocimiento en los textos canónicos, pero de los que sí se habla en la citada obra.

Hoy día, en el siglo XXI, el mundo de la imagen ha evolucionado extraordinariamente por medio de las nuevas tecnologías, la informática, Internet, las redes sociales, etc. Si se quiere llegar a la gran masa de población de 1370 millones de chinos será necesario utilizar estos nuevos medios de comunicación y transmisión de la imagen. Todo un reto si pensamos que el cristianismo en China representa, actualmente, sólo el 0'7 de la población.

IV.- ILUSTRACIONES

El Catecismo de la Iglesia Católica al servicio de la vocación evangelizadora y misionera de la Iglesia

PROF. MIGUEL ÁNGEL GIL LÓPEZ

Resumen: Es de justicia reconocer que el Catecismo de la Iglesia Católica (1992-1997) de san Juan Pablo II ha logrado proseguir la renovación que el Espíritu Santo impulsó, a través del Concilio Vaticano II. La acogida y difusión del Catecismo ha fortalecido la comunión eclesial, revitalizado la vida litúrgica y de oración, e impulsado una acción catequética y pastoral, misionera y testimonial. El Papa Francisco invita a todos los cristianos a ser ministros del Evangelio, cuya vida irradie el fervor y la alegría del encuentro con Jesús. Ofrezcamos el anuncio de una doctrina bella y esperanzadora a una sociedad desmoralizada y fragmentada. Anunciemos la bondad y la belleza de ser amados por Dios gratuitamente, para que la justicia, la paz y la fraternidad llegue a todas las periferias de nuestro mundo.

Palabras clave: Catecismo, Catequista, Concilio, Evangelización, Iniciación, Kerygma, Mistagogia, Testimonio.

Abstract: It is a matter of justice to recognise that the Catechism of the Catholic Church (1992-1997) by Saint John Paul II, has achieved the goal to continue the renovation made by the Vatican Council II which was inspired by the Holy Spirit. The Catechism embracement and dissemination has empowered the ecclesial communion by revitalizing both, liturgical life and pray. It also drives a catechetical, pastoral, missionary and testimonial action. Pope Francisco invites all Christians to be ministers of the Gospel. He encourages Christians to live with the fervour and happiness that meeting Jesus gives us. Let's offer a beautiful and hopeful doctrine to a fragmented and mournful society. Let's announce how wonderful and superb being unspared loved by God is, and so justice, peace and fraternity may reach all our world.

Keywords: Catechism, Catechist, Council, Evangelization, Initiation, Kerigma, Mystagogue, Testimony.

PRESENTACIÓN

Es mi intención centrar la reflexión catequética de este trabajo en la importancia e influencia que ha ejercido y sigue ejerciendo actualmente, el Catecismo de la Iglesia Católica, dentro de la perenne acción evangelizadora y misionera que la Iglesia tiene que realizar cada día: “La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia; una tarea y misión que los cambios amplios y profundos de la sociedad actual hacen cada vez más urgentes. Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar”¹.

El compromiso de la elaboración del Catecismo y de su publicación para toda la Iglesia es claro: “custodiar”, fielmente el depósito de la fe recibido de los padres y, al mismo tiempo, “proseguir” su transmisión al hombre y a la mujer de nuestro tiempo, en sus nuevas condiciones y formas de vida: “Un Catecismo debe recoger aquellas explicitaciones de la doctrina que, el Espíritu Santo, ha sugerido a la Iglesia a lo largo de los siglos. Es preciso también que ayude a iluminar con la luz de la fe las situaciones nuevas y los problemas que en el pasado aún no se habían planteado”². Este doble compromiso es del todo necesario y complementario e implica una sola vocación y una única misión para todos y cada uno de los discípulos de Jesús: “Deber nuestro no es solo custodiar ese precioso tesoro, como si únicamente nos preocupara su antigüedad, sino dedicarnos también, con diligencia y sin temor, a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que desde hace veinte siglos recorre la Iglesia”³.

Este estudio pretende ser un trabajo no solo de documentación teórica y doctrinal, sino que quiere ser, ante todo, el testimonio vivo de las raíces de mi proceso de formación sacerdotal: Ingreso en el Seminario Menor de San José de la Diócesis de Cartagena en Murcia, en el año 1957; el paso al Seminario Mayor de San Fulgencio, en septiembre de 1962, Año del co-

¹ PABLO VI, san, Exhortación Apostólica, *Evangelii Nuntiandi*, 1975, 14.

² JUAN PABLO II, san, Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, 1992, 3.

³ JUAN XXIII, san, *Discurso de apertura del Concilio Vaticano II*, 11 de octubre 1962.

mienzo del Concilio Vaticano II, para cursar los estudios de Filosofía y Teología; la Ordenación de Presbítero el 4 de junio de 1969. Años de una profunda renovación eclesial, de profundos cambios culturales, políticos y sociales y, al mismo tiempo, de grandes esperanzas evangelizadoras a impulsos del Vaticano II. Nuestra formación y horizonte pastoral se debatía entre un aparente binomio, para muchos irreductible: “custodiar” fielmente el depósito de la fe recibido y “proseguir”, con renovado celo apostólico el anuncio del Evangelio, según el espíritu y la letra del recién concluido Concilio Vaticano II.

Mi experiencia formativa y espiritual durante los 12 años del Seminario, y el ejercicio pastoral de 50 años de ministerio sacerdotal, que este año he celebrado, podrían resumirse con las sabias palabras del Papa san Pablo VI: “La fidelidad a un mensaje del que somos servidores, y a las personas a las que hemos de transmitirlo intacto y vivo, es el eje central de la evangelización”⁴. “Mensaje recibido” y “personas destinatarias”. Dos tareas que se complementan y van configurando la identidad sacerdotal y el ministerio pastoral. Este es el ideal que ha impulsado en gran medida las ideas, sentimientos y acciones de los sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos catequistas, que he tenido la dicha de conocer, tratar y acompañar en los 41 años en los que he ejercido como Delegado de Catequesis en mi Diócesis de Cartagena y como Director en el Secretariado Nacional de Catequesis.

Considero una gracia especial, haber podido ejercer el ministerio sacerdotal en el campo de la catequesis en los años en los que se ha gestado el Catecismo de la Iglesia Católica, se ha publicado y se ha presentado al Pueblo de Dios. Años fecundos en elaboración de Documentos, formación de catequistas y servicio a las Iglesia locales de España, Suiza, Alemania, Portugal, Honduras, etc. en las que el Catecismo ha favorecido una acción catequética muy Cristocéntrica, eclesial y misionera, que ha repercutido hondamente en el “ser”, “saber” y “saber hacer” de presbíteros, consagrados y laicos: “Ordenar la catequesis para que sea activa, eficaz y capaz de educar en una fe robusta a las generaciones cristianas de los tiempos nuevos. Para esta importante tarea contamos con el inestimable servicio que nos presta el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que san Juan Pablo II nos entregó, como «texto de referencia para una catequesis renovada en las fuentes vivas de la fe»⁵.

⁴ PABLO VI, San, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 1975, 4.

⁵ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Mensaje de la XCI Asamblea Plenaria, 2.

Es un gran honor para mí, poder cooperar con este trabajo, al merecido homenaje que se dedica a D. Luis Resines, sabio y profundo conocedor y experto de la Catequesis, y de la vida y formación de los catequistas: Catecismos, obras de eminentes catequetas y materiales complementarios al servicio de la catequesis, han sido objeto de su investigación, estudio y análisis minucioso. La lectura de sus escritos, siempre los he considerado un acicate idóneo e ingenioso para ilustrar, corregir, sugerir, enseñar, impulsar, contrastar, confirmar y comprometer en una verdadera y auténtica transmisión de la fe en el amplio campo de la catequesis.

I. UN CATECISMO PARA ANUNCIAR HOY A JESUCRISTO

“Esta es la tarea del catequista: salir continuamente de sí por amor, para dar testimonio de Jesús y hablar de Jesús, predicar a Jesús”⁶.

1. El Logotipo de la portada

El Logotipo de la portada tiene como objetivo fundamental destacar y hacernos tomar conciencia del Cristocentrismo Trinitario de todo el Catecismo: Jesús, el Buen Pastor, es quien nos revela el misterio trinitario, el misterio del mundo y el misterio del hombre. Él es el Maestro que guía y enseña y también el contenido fundamental de toda la obra. Por eso se invita a cada cristiano a escuchar atentamente a quien es esa la Palabra Encarnada que, con sabiduría, belleza, paciencia e infinita misericordia instruye a su Pueblo mediante el Magisterio de su Esposa, la Iglesia, expuesto en el Catecismo, para darnos vida y vida en abundancia.

En la boca del catequista vuelve a resonar siempre el primer anuncio: «Jesucristo te ama, dio su vida para salvarte, y ahora está vivo a tu lado cada día, para iluminarte, para fortalecerte, para liberarte». Cuando a este primer anuncio se le llama «primero», eso no significa que está al comienzo y después se olvida o se reemplaza por otros contenidos que lo superan. Es el primero en un sentido cualitativo, porque es el anuncio *principal*, ese que siempre hay que volver a escuchar de diversas maneras y ese que siempre

⁶ FRANCISCO, *Congreso Internacional sobre la catequesis*, Roma 27 de septiembre de 2013.

hay que volver a anunciar de una forma o de otra a lo largo de la catequesis, en todas sus etapas y momentos. Por ello, también «el sacerdote, como la Iglesia, debe crecer en la conciencia de su permanente necesidad de ser evangelizado»⁷.

La portada, pues, nos refiere ante todo a una Persona. No estoy ante un libro que me propone una filosofía, una doctrina, una antropología o unos consejos científicos para conducirnos sabiamente por la vida: “La imagen sugiere algunos aspectos que caracterizan el presente Catecismo: Jesucristo, Buen Pastor, que guía y protege a sus fieles (las ovejas) con su autoridad (el cayado), las atrae con la suave sinfonía de la verdad (la flauta) y las hace reposar a la sombra del «árbol de la vida», su cruz redentora, que abre las puertas del Paraíso” (Créditos del CCE).

Todo catequista podrá recibir en este libro una sólida ayuda para transmitir, en el ámbito de la Iglesia local, el único y perenne depósito de la fe, tratando de conjugar, con la ayuda del Espíritu Santo, la admirable unidad del misterio cristiano con la multiplicidad de las necesidades y de las condiciones de vida de aquellos a quienes va destinado este anuncio. Toda la actividad catequética podrá experimentar un amplio impulso en el Pueblo de Dios si acierta a valorar y utilizar rectamente este Catecismo postconciliar⁸.

2. Los cuatro pilares fundamentales de la Comunidad Cristiana (Hch 2, 42)

Las cuatro tareas o pilares fundamentales con los que se estructura el Catecismo y, consiguientemente, con los que se componen los elementos principales de la exposición y desarrollo de la catequesis, no son una mera estructura teórica que nos ayude a exponer de manera clara y ordenada el depósito de la fe. Sino que nos describen con detalle la vida concreta y comunitaria de los primeros discípulos de Jesús. Es sintomático que, el primer texto bíblico que nos ofrece el Catecismo “Jesús es el Señor”, es transmitir lo que la Iglesia y los cristianos viven, para invitar, de este modo testimonial, a los niños y niñas que están recorriendo el camino de la Iniciación Cristiana, que la catequesis que van a recibir, no es solo aprender conocimientos, sino abrir nuestro corazón a Jesús, el Señor, que quiere encontrarse con nosotros para hacernos partícipes de su vida. Encuentro

⁷ FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, 164.

⁸ JUAN PABLO II, san, Carta Apostólica *Laetamur Magnopere* (1997).

que nos llevará a “creer”, “celebrar”, “vivir” y “orar” con los demás hermanos en la fe: “Eran constantes en escuchar la enseñanza de los Apóstoles, en la vida en común, en la fracción del pan y en las oraciones. Los creyentes vivían unidos y lo tenían todo en común” (Hch 2, 42-44)⁹.

Nos dice la Sagrada Escritura que los primeros cristianos eran constantes en:	Hoy, las comunidades cristianas , reunidas en torno a los sucesores de Pedro y de los Apóstoles:	La Iglesia dedicó desde el principio sus mejores esfuerzos a iniciar a los nuevos discípulos en el seguimiento de Jesús. Los enseñó a:	La catequesis entrega a los cristianos lo más importante de la herencia de los Apóstoles. Los Obispos y sus colaboradores transmiten esa herencia cuando comunican:	El Catecismo de la Iglesia Católica , se ofrece a toda la Iglesia como “texto de referencia” para una catequesis renovada en las fuentes vivas de la fe”. Explica:	El Directorio General para la Catequesis nos dice que las tareas fundamentales de la catequesis son:
1. Escuchar la enseñanza de los Apóstoles	1. Escuchan sus enseñanzas, que les transmiten la Palabra del Señor	1. Profesar la fe	1. El Símbolo Apostólico	La profesión de la fe 1ª parte	1. Propiciar el conocimiento de la fe
2. Compartir fraternalmente todo	2. Expresan la fraternidad, mediante la ayuda mutua y el servicio a todos	2. Vivir según el modo propio de los seguidores de Jesús	2. Los Mandamientos del Señor	La vida en Cristo 3ª parte	2. La formación moral

⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Jesús es el Señor*, EDICE, Madrid 2008, 9.

3. Celebrar la Fracción del pan o Cena del Señor	3. Celebran la Eucaristía, agradeciendo a Dios la salvación que les ha dado en su Hijo Jesucristo	3. Celebrar la fe en los Sacramentos	3. La Plegaria eucarística	La celebración del Misterio cristiano 2ª parte	3. La educación litúrgica
4. Participar en la oración común	4. Oran a Dios que es el Padre de todos los hombres	4. Orar como su Señor	4. El Padre nuestro	La oración cristiana 4ª parte	4. Enseñar a orar

El cuadro que hemos compuesto está inspirado en la *Introducción* del Tercer Catecismo de la Comunidad Cristiana¹⁰. Su lectura nos ayudará a entender cómo, las cuatro tareas fundamentales de la catequesis, así definidas por el Directorio, ya están presentes en la Sagrada Escritura y vienen realizándose fielmente en la acción catequizadora de la Iglesia desde las primeras comunidades cristianas, hasta nuestros días. Las mismas cuatro tareas que fueron tipificadas, como piezas básicas, en el *Catecismo Romano* también, hoy, las propone para nosotros el *Catecismo de la Iglesia Católica*, su *Compendio* y el *Directorio General para la Catequesis*.

3. Las cuatro huellas de un buen cristiano (Hch 2, 42)

El papa Francisco, en una de sus Audiencias, comenta este pasaje del evangelista Lucas, en el que nos muestra a la Iglesia de Jerusalén “como el paradigma de cada comunidad cristiana, como el icono de una fraternidad que fascina”, donde los primeros cristianos se reúnen como familia de Dios desde el día del Bautismo y viven de una manera precisa: «Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones» (*Hechos 2, 42*). Una fraternidad que es el hábitat de

¹⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia*, EDICE, Madrid 1986, 86.

los creyentes y el fermento eclesial de la obra de evangelización: “Los cristianos escuchan asiduamente el *didaché* o la enseñanza apostólica; practican unas relaciones interpersonales de gran calidad también a través de la comunión de bienes espirituales y materiales; recuerdan al Señor a través de la “fracción del pan”; es decir, de la Eucaristía, y dialogan con Dios en la oración. Estas son las actitudes del cristiano, las cuatro huellas de un buen cristiano”¹¹.

Como se sabe, conocer a Dios no consiste en primer lugar en un ejercicio teórico de la razón humana sino en un deseo inextinguible inscrito en el corazón de cada persona. Es un conocimiento que procede del amor, porque hemos encontrado al Hijo de Dios en nuestro camino (cf. Carta enc. *Lumen fidei*, 28). Jesús de Nazaret camina con nosotros para introducirnos con su palabra y con sus signos en el misterio profundo del amor del Padre. Este conocimiento se afianza, día tras día, con la certeza de la fe de sentirse amados y, por eso, formando parte de un designio lleno de sentido. Quien ama busca conocer aún más a la persona amada para descubrir la riqueza que lleva en sí y que cada día se presenta como una realidad totalmente nueva. Por este motivo, nuestro *Catecismo* se entiende a la luz del amor como experiencia de conocimiento, de confianza y de abandono en el misterio. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, al delinear los puntos estructurales que lo componen, retoma un texto del *Catecismo Romano*, lo hace suyo, proponiéndolo como clave de lectura y de aplicación: «Toda la finalidad de la doctrina y de la enseñanza debe ser puesta en el amor que no acaba. Porque se puede muy bien exponer lo que es preciso creer, esperar o hacer; pero sobre todo debe resaltarse que el amor de Nuestro Señor siempre prevalece, a fin de que cada uno comprenda que todo acto de virtud perfectamente cristiano no tiene otro origen que el amor, ni otro término que el amor» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 25)¹².

II. UN CATECISMO PARA DAR SENTIDO A LA VIDA¹³

“El plan de este catecismo se inspira en la gran tradición de los catecismos, los cuales articulan la catequesis en torno a cuatro “pilares”: la pro-

¹¹ FRANCISCO, Audiencia Plaza de San Pedro, miércoles, 26 de junio de 2019.

¹² FRANCISCO, Discurso con motivo del *XXV Aniversario del Catecismo de la Iglesia Católica*, Aula del Sínodo, 11 de octubre de 2017.

¹³ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, *Prólogo del Catecismo*, IV, 14-17.

fesión de la fe bautismal (el Símbolo), los sacramentos de la fe, la vida según la fe (los Mandamientos), la oración del creyente (el Padre Nuestro)¹⁴.

Primera parte: La profesión de la fe
Segunda parte: Los Sacramentos de la fe
Tercera parte: La vida según la fe
Cuarta parte: La oración en la vida de la fe.

“Este Catecismo, por tanto, constituye un instrumento importante, no solo porque presenta a los creyentes las enseñanzas de siempre, para crecer en la comprensión de la fe, sino también y sobre todo porque pretende que los hombres de nuestro tiempo, con sus nuevas y diversas problemáticas, se acerquen a la Iglesia, que se esfuerza por presentar la fe como la respuesta verdaderamente significativa para la existencia humana en este momento histórico particular¹⁵.

1. Un Compendio del Catecismo para buscadores de lo fundamental cristiano

El Compendio es una síntesis fiel y segura del Catecismo de la Iglesia Católica. Es una especie de *vademecum* breve para que, creyentes y no creyentes, puedan contemplar de modo sencillo y conciso, todos los elementos esenciales y fundamentales de la fe católica. Este instrumento va dirigido de modo especial, sobre todo, a cada cristiano para que, por medio de él, pueda encontrar el nuevo impulso evangelizador y misionero, que debe caracterizar a todo discípulo de Cristo en los primeros pasos del tercer milenio:

El *Compendio* del Catecismo presenta la fe de la Iglesia en Cristo Jesús. En efecto, siguiendo la estructura del *Catecismo de la Iglesia Católica*, está dividido en cuatro partes en las que se presenta a Cristo profesado como Hijo unigénito del Padre, como perfecto Revelador de la verdad de Dios y como Salvador definitivo del mundo; a Cristo celebrado en los sacramentos, como fuente y apoyo de la vida de la Iglesia; a Cristo escuchado y seguido en obediencia a sus mandamientos, como manantial de existencia nueva en la caridad y en la concordia; y a Cristo imitado en la oración, como modelo y maestro de nuestra actitud orante ante el Padre¹⁶.

¹⁴ Ibid. 13.

¹⁵ FRANCISCO, Discurso con motivo del *XXV Aniversario del Catecismo de la Iglesia Católica*, Aula del Sínodo, 11 de octubre de 2017.

¹⁶ BENEDICTO XVI, *Presentación del Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 28 de junio de 2005, 4.

- **La primera parte, titulada «La profesión de la fe»**, contiene una oportuna síntesis de la *lex credendi*, es decir, de la fe profesada por la Iglesia Católica, tomada del Símbolo Apostólico, ulteriormente explicitado y detallado por el Símbolo Niceno-Constantinopolitano, cuya constante proclamación en la asamblea cristiana mantiene viva la memoria de las principales verdades de la fe.» (Introducción, 3).
- **La segunda parte, titulada «La celebración del misterio cristiano»**, presenta los elementos esenciales de la *lex celebrandi*. El anuncio del Evangelio encuentra, efectivamente, su respuesta privilegiada en la vida sacramental. En ella los fieles experimentan y dan testimonio en cada momento de su existencia, de la eficacia salvífica del misterio pascual, por medio del cual Cristo ha consumado la obra de nuestra redención» (Introducción, 3).
- **La tercera parte, titulada «La vida en Cristo»**, presenta la *lex vivendi*, es decir, el compromiso que tienen los bautizados de manifestar en sus comportamientos y en sus decisiones éticas la fidelidad a la fe profesada y celebrada. Los fieles, en efecto, están llamados por el Señor Jesús a realizar las obras que se corresponden con su dignidad de hijos del Padre en la caridad del Espíritu Santo» (Introducción, 3).
- **La cuarta parte, titulada «La oración cristiana»**, ofrece una síntesis de la *lex orandi*, es decir, de la vida de oración. A ejemplo de Jesús, modelo perfecto de orante, también el cristiano está llamado al diálogo con Dios en la oración, de la que es expresión privilegiada el *Padre Nuestro*, la oración que nos enseñó el mismo Jesús» (Introducción, 3).

2. Las tareas que llenan de vida la acción catequética de la Iglesia¹⁷

El Capítulo III del Directorio lleva como título: Naturaleza, finalidad y tareas de la catequesis. Es decir, no podemos comprender las tareas que hay que realizar en la transmisión de la fe, a la luz del Concilio Vaticano II, si no reconocemos la naturaleza esencialmente eclesial de la catequesis y la comunión con Jesucristo como su fin definitivo: “La comunión con Jesu-

¹⁷ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio general para la Catequesis*, EDICE, Madrid, 1997.

cristo, por su propia dinámica, impulsa al discípulo a unirse con todo aquello con lo que el propio Jesucristo estaba profundamente unido: con Dios, su Padre, que le había enviado al mundo y con el Espíritu Santo, que le impulsaba a la misión; con la Iglesia, su Cuerpo, por la cual se entregó; con los hombres, sus hermanos, cuya suerte quiso compartir¹⁸.

Propiciar el conocimiento de la fe: *«El que se ha encontrado con Cristo desea conocerle lo más posible y conocer el designio del Padre que él reveló. El conocimiento de los contenidos de la fe (fides quae) viene pedido por la adhesión a la fe (fides qua). Ya en el orden humano, el amor a una persona lleva a conocerla cada vez más. La catequesis debe conducir, por tanto, a «la comprensión paulatina de toda la verdad del designio divino», introduciendo a los discípulos de Jesucristo en el conocimiento de la Tradición y de la Escritura, que es la «ciencia eminente de Cristo» (Flp 3,8). La «entrega del Símbolo», compendio de la Escritura y de la fe de la Iglesia, expresa la realización de esta tarea».*

La educación litúrgica: *«Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica». La comunión con Jesucristo conduce a celebrar su presencia salvífica en los sacramentos y, particularmente, en la Eucaristía. La Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles cristianos a aquella participación plena, consciente y activa que exige la naturaleza de la liturgia misma y la dignidad de su sacerdocio bautismal. Para ello, la catequesis, además de propiciar el conocimiento del significado de la liturgia y de los sacramentos, ha de educar a los discípulos de Jesucristo «para la oración, la acción de gracias, la penitencia, la plegaria confiada, el sentido comunitario, la captación recta del significado de los símbolos...».*

La formación moral: *«La conversión a Jesucristo implica caminar en su seguimiento. La catequesis debe inculcar en los discípulos las actitudes propias del Maestro. Los discípulos emprenden, así, un camino de transformación interior en el que, participando del misterio paschal del Señor, «pasan del hombre viejo al hombre nuevo en Cristo». El sermón del Monte, en el que Jesús, asumiendo el decálogo, le imprime el espíritu de las bienaventuranzas, es una referencia indispen-*

¹⁸ Ibid., 81.

sable en esta formación moral, hoy tan necesaria, en la evangelización».

Enseñar a orar: «*La comunión con Jesucristo lleva a los discípulos a asumir el carácter orante y contemplativo que tuvo el Maestro. Aprender a orar con Jesús es orar con los mismos sentimientos con que se dirigía al Padre: adoración, alabanza, acción de gracias, confianza filial, súplica, admiración por su gloria. Estos sentimientos quedan reflejados en el Padre Nuestro, la oración que Jesús enseñó a sus discípulos y que es modelo de toda oración cristiana*».

III. UN CATECISMO PARA LA RENOVACIÓN DE LA IGLESIA

“La Iglesia siente la urgencia de anunciar la misericordia de Dios. Su vida es auténtica y creíble cuando con convicción hace de la misericordia su anuncio. Ella sabe que la primera tarea, sobre todo en un momento como el nuestro, lleno de grandes esperanzas y fuertes contradicciones, es la de introducir a todos en el misterio de la misericordia de Dios, contemplando el rostro de Cristo. La Iglesia está llamada a ser el primer testigo veraz de la misericordia, profesándola, viviéndola como centro de la Revelación de Jesucristo. Que en este Año Jubilar la Iglesia se convierta en el eco de la Palabra de Dios que resuena fuerte y decidida como palabra y gesto de perdón, de soporte, de ayuda, de amor. Que nunca se canse de ofrecer misericordia y sea siempre paciente en el confortar y perdonar”¹⁹.

1. El Catecismo impulsa la renovación eclesial pedida por el Concilio Vaticano II²⁰

El Sínodo Extraordinario de los Obispos en 1985, quería ser más que un recuerdo solemne del Concilio Vaticano II, una mirada hacia delante, para seguir promoviendo: la comunión eclesial; la misión evangelizadora

¹⁹ FRANCISCO, *El rostro de la misericordia, Bula del Jubileo de la Misericordia*, 25.

²⁰ Son abundantes los documentos eclesiales de carácter magisterial, académico y pastoral que han cooperado desde el Concilio Vaticano II a que la catequesis tenga hoy bien definido cuál es su lugar y cuál su cometido en la misión evangelizadora de la Iglesia y cómo debe realizarla. Seguiremos principalmente para nuestro trabajo el *Catecismo de la Iglesia Católica* y su *Compendio*, y el *Directorio General para la Catequesis*.

de la Iglesia en nuestro tiempo y la presencia de la Iglesia en el mundo, y su servicio a los hombres de hoy:

La decisión de publicar un nuevo Catecismo de carácter universal después del denominado «*Catecismo Romano*» o «*Catecismo de Trento*» en el siglo XVI, responde a la propuesta formulada por el Sínodo Universal Extraordinario de 1985, en orden a la mejor aplicación de la renovación eclesial propugnada por el Concilio Vaticano II. Según los Padres Sinodales de 1985, se precisó leer el Concilio *íntegramente*, interpretarlo *auténticamente* y aplicarlo *valientemente*. El CCE, desde la naturaleza propia de un instrumento de este tipo, quiere contribuir a ello, incorporando la riqueza doctrinal y pastoral del Concilio a una síntesis orgánica del depósito de la fe que nos viene de la Tradición viva, haciendo posible que aquella riqueza del pensamiento del Concilio Vaticano II se transmita, con autenticidad, en la predicación y catequesis ordinaria de los fieles²¹.

San Juan Pablo II es quien nos define y da testimonio, con total propiedad y verdad, la relación estrecha existente entre el Concilio Vaticano II, en el cual participó como obispo y el Catecismo de la Iglesia Católica, que mandó elaborar y publicar como Pontífice:

Desde su clausura, el Concilio no ha cesado de inspirar la vida eclesial. En 1985, yo pude afirmar: “Para mí –que tuve la gracia especial de participar en él y de colaborar activamente en su desarrollo-, el Vaticano II ha sido siempre, y es de una manera particular en estos años de mi pontificado, el punto constante de referencia de toda mi acción pastoral, en un esfuerzo consciente por traducir sus directrices en aplicaciones concretas y fieles, en el seno de cada Iglesia particular y de toda la Iglesia Católica. Es preciso volver sin cesar a esta fuente. Tras la renovación de la Liturgia y el nuevo Código de Derecho Canónico de la Iglesia latina y de los Cánones de las Iglesias Orientales Católicas, este Catecismo es una contribución importantísima a la obra de renovación de la vida eclesial, promovida y llevada a la práctica por el Concilio Vaticano II²².”

²¹ ESTEPA, cardenal, J. M., *Presentación del Directorio General para la Catequesis*, XLI Jornadas de Delegados de Catequesis 25-27 de febrero: «*A los diez años del Directorio General para la Catequesis 1997-2007*», Dossier conmemorativo, El Escorial, Madrid 2008, 102-103; Cf. ARIZA, A., *El Catecismo de la Iglesia Católica y el Directorio General para la Catequesis a la luz del Magisterio de Benedicto XVI*, *Teología y Catequesis*, 122 (2012), 123-135.

²² JUAN PABLO II, san, Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, 1.

Cada vez que se celebra algún aniversario de la publicación del Catecismo o algún acto académico o pastoral, en torno al Catecismo, es de obligado cumplimiento, referirlo al Concilio Vaticano II en su misión de “custodiar” y “proseguir” el anuncio del Evangelio en nuestro tiempo:

El Concilio sigue siendo, hoy todavía más que ayer, el manantial muy caudaloso que da frescor y vida a nuestra Iglesia y a nuestro mundo. El Catecismo es canal que no podemos omitir para que el caudal de vida del Concilio se extienda y penetre las vidas de los hombres, creyentes y no creyentes, de hoy. Lo que nos transmite es a Cristo, a Cristo presente en la Iglesia; y esta presencia es la gran certeza y la gran esperanza: “Estaré con vosotros”²³.

2. La inspiración Conciliar y catequética del Gran Jubileo del Año 2000²⁴

La Carta Apostólica *Tertitio Millennio adveniente* de san Juan Pablo II ofreció a toda la Iglesia un itinerario catequético excepcional, para preparar la celebración del Gran Jubileo del Año 2000. La documentación elaborada por los Secretariados del Sur de España, compuesto por las Provincias Eclesiásticas de Granada y Sevilla, son un testimonio vivo de la implicación de la catequesis en la preparación y celebración del Jubileo: *Sugerencias Catequéticas para profundizar en la persona y el mensaje de Jesucristo, Salvador del mundo*, (1997); *Sugerencias Catequéticas para profundizar en la persona y acción del Espíritu Santo, Señor y dador de vida*, (1998); *Sugerencias Catequéticas para profundizar en la persona de Nuestro Padre Dios y su amor misericordioso*, (1998); *Vivir en alabanza a la Santí-*

²³ CAÑIZARES, Cardenal A. *El Concilio Vaticano II y el Catecismo de la Iglesia Católica*, Acto Académico *10 años del Catecismo de la Iglesia Católica*, Actualidad Catequética, 195-196 (2002), 189.

²⁴ Cf. Materiales de preparación: GIL, M. A., - MARTÍNEZ, A. - GÓMEZ, J. *Sugerencias Catequéticas para profundizar en la persona y el mensaje de Jesucristo, Salvador del mundo*, Secretariados de Catequesis del Sur, Huelva (1997); *Sugerencias Catequéticas para profundizar en la persona y acción del Espíritu Santo, Señor y dador de vida*, Secretariados de Catequesis del Sur, Huelva (1998); *Sugerencias Catequéticas para profundizar en la persona de Nuestro Padre Dios y su amor misericordioso*, Secretariados de Catequesis del Sur, Huelva (1998); *Vivir en alabanza a la Santísima Trinidad*, Catequesis y Celebraciones para el Año Jubilar 2000, Secretariado Diocesano de Catequesis y Comité Diocesano del Jubileo 2000, Murcia (1999); Cf. GIL, M. A. - ECHEVARRÍA, F. *El Espíritu del Señor*, Guía para la reflexión personal y reuniones de grupo, Subsidiarios catequéticos para 1998, Comité para el Jubileo del año 2000, EDICE, Madrid 1998.

sima Trinidad, Año Jubilar 2000: “El Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima del Jubileo del segundo milenio. Se trata de un Concilio semejante a los anteriores, aunque muy diferente; un Concilio centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia, y al mismo tiempo abierto al mundo”²⁵.

Para este tercer milenio, recién iniciado, el Señor nos ha regalado un instrumento particular para el anuncio de su palabra: El «*Catecismo de la Iglesia Católica*». Estas palabras del papa san Juan Pablo II pertenecen al discurso por él pronunciado en el acto de clausura del Congreso Internacional de Catequesis convocado en Roma para conmemorar el décimo aniversario de la publicación de la edición original del «*Catecismo de la Iglesia Católica*» y el quinto aniversario de la promulgación de la edición típica latina de este instrumento. Nosotros nos reunimos hoy y aquí movidos por esa misma razón y deseo de hacer memoria y de estimulamos unos a otros a proseguir con esperanza los caminos de renovación pastoral y evangelizadora que nuestra Iglesia emprendió como aplicación de las enseñanzas y directrices recibidas del Concilio Vaticano II²⁶.

La Carta Apostólica *Novo Millennio ineunte* de san Juan Pablo II al concluir el Año Jubilar fue un gran regalo ofrecido a toda la Iglesia, para agradecer el abundante tesoro de gracia recibido durante el Gran Jubileo y traducirlo en fervientes propósitos y líneas de acción concretas. En la Introducción de la Carta invita a todos, con las mismas palabras de Jesús al Apóstol Pedro: “Rema mar adentro”, *Duc in altum* (Lc 5,4). Palabras que invitan al comienzo del nuevo milenio a recordar con gratitud el pasado, a vivir con pasión el presente y a abrirnos con confianza al futuro: “El Cristo contemplado y amado ahora nos invita una vez más a ponernos en camino. El mandato misionero nos introduce en el tercer milenio invitándonos a tener el mismo entusiasmo de los cristianos de los primeros tiempos”²⁷.

¡Cuánta riqueza, queridos hermanos y hermanas, en las orientaciones que nos dio el Concilio Vaticano II! Por eso, en la preparación del Gran Jubileo, he pedido a la Iglesia que *se interrogase sobre la acogida del Concilio*. ¿Se ha hecho? El Congreso que se ha tenido aquí en el Vaticano ha sido un momento de esta reflexión, y espero que, de diferentes modos, se haya rea-

²⁵ JUAN PABLO II, san, *Tertio millennio adveniente*, 17.

²⁶ ESTEPA, cardenal, J. M. *El Catecismo de la Iglesia Católica y el Nuevo Milenio de la Iglesia en España*, Actualidad Catequética, 195-196 (2002), 174.

²⁷ JUAN PABLO II, san, *Novo Millennio ineunte*, 58.

lizado igualmente en todas las Iglesias particulares. A medida que pasan los años, aquellos textos no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia. Después de concluir el Jubileo siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como *la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX*. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza²⁸.

3. El Año de la fe (11 de octubre 2012 - 24 de noviembre 2013)

El Papa emérito Benedicto XVI ha querido recordar con el Año de la fe a todos en la Iglesia: «que los veinte años transcurridos desde la promulgación del *Catecismo de la Iglesia Católica* nos obligan a volver la mirada hacia el texto del Catecismo del Vaticano II como formulación certera de la fe de la Iglesia, en un tiempo como en el que vivimos, cuando el relativismo empuja la conciencia de los cristianos particulares a someter a la opinión los contenidos de la fe discriminando unas verdades frente a otras, arrastrados por lo que el hombre de nuestro tiempo puede creer o no puede creer. Por este motivo declara cómo para tener un conocimiento sistemático del contenido de la fe, el Catecismo es «un subsidio precioso e indispensable», y añade lo dicho por san Juan Pablo II en la Constitución *Fidei depositum*, promulgada al cumplirse el trigésimo aniversario de la apertura del Concilio, la cual encabezaba la edición del texto en lengua francesa del Catecismo realizada con motivo de la efeméride conciliar. En ella san Juan Pablo II afirmaba: «Este Catecismo es una contribución importantísima a la obra de renovación de la vida eclesial (...) Lo declaro como regla segura para la enseñanza de la fe y como instrumento válido y legítimo al servicio de la comunión eclesial»²⁹. El papa Francisco lo define como “memoria”: “El Catecismo contienen la memoria de Dios que la Iglesia transmite en la Catequesis: «*La confesión de fe, la celebración de los sacramentos, el camino del decálogo, la oración. La catequesis de la Iglesia se ha organizado en torno a ellos, incluido el Catecismo de la Iglesia Católica, instrumento fundamen-*

²⁸ Ibid., 57.

²⁹ GONZÁLEZ MONTES, A., obispo de Almería en PLAN PASTORAL DE LA IGLESIA DIOCESANA DE ALMERÍA 2012-2016, *Evangelizar para que crean*, Objetivos y acciones, Presentación, Obispado de Almería 2013, 21.

tal para aquel acto unitario con el que la Iglesia comunica el contenido completo de la fe, «todo lo que ella es, todo lo que cree»³⁰.

Podemos representar este *Año de la fe*: como una peregrinación en los desiertos del mundo contemporáneo, llevando consigo solamente lo que es esencial: ni bastón, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni dos túnicas, como dice el Señor a los apóstoles al enviarlos a la misión (cf. *Lc* 9,3), sino **el evangelio y la fe de la Iglesia**, de los que el *Concilio Ecuménico Vaticano II* son una luminosa expresión, como lo es también el *Catecismo de la Iglesia Católica*, publicado hace 20 años³¹.

4. La alegría de anunciar a Jesucristo

Como en otras ocasiones, una vez más, un papa convoca y celebra un Sínodo (Benedicto XVI) y su sucesor, el papa Francisco, escribe la Exhortación Apostólica que recoge el espíritu del Sínodo celebrado. El papa Francisco se inserta en la dinámica y espíritu del Concilio Vaticano II. Considera que el Catecismo de la Iglesia Católica es un instrumento de rango Universal, al servicio de la transmisión de la fe que plasma lo que san Juan XXIII afirmaba en el discurso de apertura del Concilio Vaticano II:

La celebración del vigésimo quinto aniversario de la Constitución apostólica *Fidei depositum*, con la que san Juan Pablo II, a los treinta años de la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II, promulgó el Catecismo de la Iglesia Católica, es una oportunidad significativa para verificar el camino recorrido desde entonces. San Juan XXIII quiso y deseó el Concilio, no para condenar errores, sino sobre todo para hacer que la Iglesia lograra presentar con un lenguaje renovado la belleza de su fe en Jesucristo. «Es necesario –afirmaba el papa en su Discurso de apertura– que la Iglesia no se aparte del sacro patrimonio de la verdad, recibido de los padres; pero, al mismo tiempo, debe mirar a lo presente, a las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo actual, que han abierto nuevos caminos para el apostolado católico» (11 octubre 1962)³².

³⁰ FRANCISCO, Carta Encíclica *Lumen fidei*, 46.

³¹ BENEDICTO XVI, *Santa Misa para la apertura del Año de la fe*, Plaza de San Pedro, 11 de octubre de 2012.

³² FRANCISCO, Discurso con motivo del *XXV Aniversario del Catecismo de la Iglesia Católica*, Aula del Sínodo, 11 de octubre de 2017.

El papa Francisco abre su primera Exhortación Apostólica invitando a toda la Iglesia a una nueva etapa evangelizadora que ponga los ojos y el corazón en la alegría del anuncio de Jesús, nuestro salvador y liberador:

La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría. En esta Exhortación quiero dirigirme a los fieles cristianos para invitarlos a una nueva etapa evangelizadora marcada por esa alegría, e indicar caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años³³.

El camino que quiere indicar para la acción catequética lo sintetiza con claridad, belleza y profunda espiritualidad en el párrafo titulado: “Una catequesis kerigmática y mistagógica”³⁴. Kerigmática, porque el primer anuncio o kerigma tiene un rol fundamental en la catequesis y debe ocupar el centro de la actividad evangelizadora y de todo intento de renovación eclesial. “Es el primero en un sentido cualitativo, porque es el anuncio *principal*, ese que siempre hay que volver a escuchar de diversas maneras y ese que siempre hay que volver a anunciar de una forma o de otra a lo largo de la catequesis, en todas sus etapas y momentos”³⁵.

La centralidad del *kerygma* demanda ciertas características del anuncio que hoy son necesarias en todas partes: que exprese el amor salvífico de Dios previo a la obligación moral y religiosa, que no imponga la verdad y que apele a la libertad, que posea unas notas de alegría, estímulo, vitalidad, y una integralidad armoniosa que no reduzca la predicación a unas pocas doctrinas a veces más filosóficas que evangélicas. Esto exige al evangelizador ciertas actitudes que ayudan a acoger mejor el anuncio: cercanía, apertura al diálogo, paciencia, acogida cordial que no condena³⁶.

Esta catequesis kerigmática reclama catequistas que se hayan encontrado con Jesús, lo amen, lo conozcan, lo vivan, lo den a conocer a todos como verdaderos discípulos y misioneros suyos: “En la boca del catequista vuelve a resonar siempre el primer anuncio: «Jesucristo te ama, dio su vida

³³ FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 1.

³⁴ Ibid. 163-168.

³⁵ Ibid. 164.

³⁶ Ibid. 165.

para salvarte, y ahora está vivo a tu lado cada día, para iluminarte, para fortalecerte, para liberarte”³⁷.

Una catequesis mistagógica es otra característica que se ha desarrollado en las últimas décadas. Significa básicamente dos cosas: la necesaria progresividad de la experiencia formativa donde interviene toda la comunidad y una renovada valoración de los signos litúrgicos de la iniciación cristiana”³⁸.

Muchos manuales y planificaciones todavía no se han dejado interpelar por la necesidad de una renovación mistagógica, que podría tomar formas muy diversas de acuerdo con el discernimiento de cada comunidad educativa. El encuentro catequístico es un anuncio de la Palabra y está centrado en ella, pero siempre necesita una adecuada ambientación y una atractiva motivación, el uso de símbolos elocuentes, su inserción en un amplio proceso de crecimiento y la integración de todas las dimensiones de la persona en un camino comunitario de escucha y de respuesta³⁹.

El Papa se lamenta de que: “Muchos manuales y planificaciones todavía no se han dejado interpelar por la necesidad de una renovación mistagógica”. La Conferencia Episcopal Española en la quinta propuesta de su Plan Pastoral 2016-2020: *La liturgia, celebración del misterio de Cristo*, se hace eco de este lamento y trata de afrontar los grandes retos catequéticos y litúrgicos planteados a la Iniciación Cristiana; retos que se desprenden del análisis de la realidad descrito en dicho documento bajo el título: *Una mirada compasiva a nuestro mundo*⁴⁰.

La *conversión pastoral* a la que reiteradamente nos convoca el papa Francisco, está siendo secundada por la Conferencia Episcopal para la Iglesia en España⁴¹. Compromiso que hunde sus raíces más profundas en la intención primordial del Concilio Vaticano II, de conducir a los cristianos a gustar y comprender la grandeza de la fe y la belleza del encuentro con

³⁷ Ibid. 164.

³⁸ Ibíd. 166.

³⁹ Ibid. 166.

⁴⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, CVI Asamblea Plenaria, *Iglesia en misión al servicio de nuestro pueblo*, Plan Pastoral 2016-2020, EDICE, Madrid 2015.

⁴¹ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Secretariado de la Subcomisión Episcopal de Catequesis, *El Catequista, testigo del misterio*, Actualidad Catequética, EDICE, Madrid, Nº 259, Año 2018/III.

Cristo: *Por este motivo era necesario, sobre todo, realizar, con la guía del Espíritu Santo, una adecuada renovación de la Liturgia, porque la Iglesia continuamente vive de ella y se renueva gracias a ella. Un tema central que los Padres conciliares subrayaron es la formación litúrgica de los fieles, indispensable para una verdadera renovación*⁴².

La catequesis de hoy tiene también que prestar una atención especial al “camino de la belleza”. He podido constatar en las muchas presentaciones que he tenido que hacer del Catecismo de la Iglesia Católica y de su Compendio, con destinatarios muy diversos y en lugares muy distintos y complejos, el gran servicio que pueden prestar las 4 láminas, que abren las cuatro partes del Catecismo, y las 16 imágenes que llenan de belleza, arte y espiritualidad el Compendio. Bien utilizadas, llegan a tocar el corazón humano y facilitan la acogida de la verdad que se propone transmitir. Tal es así, que he presentado el Compendio muchas veces a partir de sus Iconos y de las explicaciones que los acompañan. El Camino de la belleza también está, cada vez más presente y mejor utilizado, en los nuevos Catecismos de la Comunidad: “*Los primeros pasos en la fe*”, “*Jesús es el Señor*” y “*Testigos del Señor*”. Destacándose de manera significativa sobre todos ellos: “*Testigos del Señor*”:

No se trata de fomentar un relativismo estético, que pueda oscurecer el lazo inseparable entre verdad, bondad y belleza, sino de recuperar la estima de la belleza para poder llegar al corazón humano y hacer resplandecer en él la verdad y la bondad del Resucitado. Si, como dice san Agustín, nosotros no amamos sino lo que es bello, el Hijo hecho hombre, revelación de la infinita belleza, es sumamente amable, y nos atrae hacia sí con lazos de amor. Entonces se vuelve necesario que la formación en la *via pulchritudinis* esté inserta en la transmisión de la fe. Es deseable que cada Iglesia particular aliente el uso de las artes en su tarea evangelizadora, en continuidad con la riqueza del pasado, pero también en la vastedad de sus múltiples expresiones actuales, en orden a transmitir la fe en un nuevo «lenguaje parabólico». Hay que atreverse a encontrar los nuevos signos, los nuevos símbolos, una nueva carne para la transmisión de la Palabra, las formas diversas de belleza que se valoran en diferentes ámbitos culturales, e incluso aquellos modos no convencionales de belleza, que pueden ser poco significativos para los evangelizadores, pero que se han vuelto particularmente atractivos para otros⁴³.

⁴² FRANCISCO, *Audiencia General*, miércoles 8 de noviembre, 2017.

⁴³ FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 167.

El último número de este apartado dedicado a la catequesis lo refiere el Santo Padre a la propuesta moral de la catequesis: “Más que como expertos en diagnósticos apocalípticos u oscuros jueces que se ufanan en detectar todo peligro o desviación, es bueno que puedan vernos como alegres mensajeros de propuestas superadoras, custodios del bien y la belleza que resplandecen en una vida fiel al Evangelio”⁴⁴. Es un tema en el que insiste con mucha frecuencia, sobre todo cuando habla de los jóvenes o se dirige a ellos. Que prologue el DOCAT, es muy iluminador a la hora de tener que presentar la tercera parte del Catecismo de la Iglesia Católica:

5. DOCAT, un nuevo Catecismo para jóvenes que se quieran comprometer

Nos dice el papa Francisco en el Prólogo de esta obra, dedicada fundamentalmente a que los jóvenes conozcan, vivan y se comprometan en llevar a la práctica la “Vida en Cristo”, esto es, la tercera parte del Catecismo de la Iglesia Católica:

¡Queridos jóvenes! Mi predecesor, el papa Benedicto XVI, puso en manos de ustedes un Catecismo para jóvenes, el YOUCAT. Yo quisiera hacerles hoy entrega de un nuevo Catecismo, el DOCAT, que recoge la Doctrina Social de la Iglesia. Está diseñado como un manual de instrucciones que, poniendo en práctica el Evangelio, nos ayuda a transformarnos primero a nosotros mismos, después nuestro entorno más cercano y, finalmente, todo el mundo. Pues con la fuerza del Evangelio podemos transformar de verdad el mundo”⁴⁵.

IV. UN CATECISMO AL SERVICIO DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

Llegar a ser cristiano es una gracia que parte de la iniciativa de Dios: “Él nos ha destinado por medio de Jesucristo según el beneplácito de su volun-

⁴⁴ Ibid. 168.

⁴⁵ FRANCISCO, *¿Qué hacer? La Doctrina Social de la Iglesia, DOCAT*, EDICIONES ENCUESTRO, Madrid 2016, Prólogo, 10.

tad, a ser sus hijos, para alabanza de la gloria de su gracia, que tan generosamente nos ha concedido en el Amado” (Ef 1,5). Este don lo recibe la persona humana por mediación de la Santa Madre Iglesia. Cada uno debe corresponder a ese don divino recibido, poniendo en juego todo su ser, correspondiendo al Amor con amor. El proceso de la fe es, a un mismo tiempo: gracia de Dios y acto humano, acogida y respuesta, pura misericordia divina y correspondencia del ser humano a la gracia: “De ahí que la Iniciación cristiana se lleve a cabo en verdad en el curso de un proceso realmente divino y humano, trinitario y eclesial. Los que acogen el mensaje divino de la salvación, atendiendo a la invitación de la Iglesia, son acompañados por ella desde el nacimiento a la vida de los hijos de Dios, hasta la madurez cristiana básica”⁴⁶.

1. El Proceso para llegar a ser cristiano

¿Qué entendemos en la Iglesia cuando hablamos de la iniciación cristiana?:

Por iniciación cristiana se ha de entender el proceso global a través del cual se llega a ser cristiano. Se trata de un camino que se prolonga en el tiempo, a través del cual el catecúmeno se va enriqueciendo en la comunidad cristiana por la escucha de la Palabra de Dios, por la celebración de los sacramentos, por el ejercicio de la caridad y por el testimonio de los discípulos del Señor. A lo largo de ese itinerario el creyente va haciendo un aprendizaje de la vida cristiana, empieza en vivir como hijo de Dios y es incorporado por el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía al misterio pas-cual de Cristo, en la Iglesia⁴⁷.

¿Cómo se realiza la iniciación cristiana?:

La iniciación cristiana se realiza mediante los sacramentos que ponen los fundamentos de la vida cristiana: los fieles, renacidos en el Bautismo, se fortalecen con la Confirmación, y son alimentados en la Eucaristía⁴⁸.

¿Cuál es la voluntad de los Obispos españoles respecto a la iniciación cristiana?:

⁴⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iniciación Cristiana, Reflexiones y orientaciones*, EDICE, Madrid 1988, 12.

⁴⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Iniziazione cristiana 2*, 19.

⁴⁸ BENEDICTO XVI, *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 251.

El propósito que nos mueve a los obispos de la Conferencia Episcopal Española es ofrecer reflexiones y orientaciones sobre todo pastorales, como un servicio de ayuda y de orientación a las Iglesias particulares en su cometido propio de establecer un proyecto de Iniciación cristiana bajo la autoridad del obispo, maestro de la fe y principal dispensador de los misterios de Dios, responsable de la vida litúrgica de la Iglesia que le ha sido encomendada. Los puntos de referencia básicos de estas reflexiones, así como los del proyecto evangelizador, misionero y catecumenal unitario, que pide el *Directorio General para la Catequesis*, a cada diócesis, son los libros litúrgicos, especialmente los Rituales de los sacramentos de la iniciación cristiana, juntamente con el *Catecismo de la Iglesia Católica* y el mismo *Directorio General para la Catequesis*⁴⁹.

Después de un largo y trabajoso camino de elaboración de Catecismos, D. Amadeo Rodríguez Magro, Obispo de Jaén, Presidente de la Subcomisión Episcopal de Catequesis, los Catecismos de la Conferencia Episcopal Española, presentó el Catecismo “*Testigos del Señor*” con el que se cierra el ciclo de elaboración de instrumentos al servicio de la catequesis de niños y adolescentes, inspirados en el Catecismo de la Iglesia Católica. Con este motivo, la **Conferencia Episcopal Española** consideró que es el momento oportuno de ofrecer un **Itinerario de Iniciación Cristiana** a todas las Diócesis, en el que sitúan nuestros **Catecismos de la Comunidad: “Los primeros pasos en la fe”, “Jesús es el Señor” y “Testigos del Señor”**.

Para la presentación de los catecismos, la Subcomisión Episcopal de Catequesis, preparó una instrucción pastoral que lleva por título *Custodiar, alimentar y promover la memoria de Jesucristo* (2014). Este documento aprobado por los Sres. Obispos en Asamblea Plenaria, tiene como objetivo situar los catecismos en el itinerario de iniciación cristiana. Con él se pretende también actualizar y enriquecer la reflexión de los responsables de la catequesis sobre esta tarea esencial de la Iglesia⁵⁰.

⁴⁹ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iniciación Cristiana*, Reflexiones y orientaciones, EDICE, Madrid, 1998, 6; *Orientaciones para el Catecumenado*, EDICE, Madrid, 2002; *Orientaciones pastorales para la Iniciación Cristiana de niños no bautizados en su infancia*, EDICE, Madrid, 2004; *Nuevo desafío para la catequesis, Los niños no bautizados en su infancia*, Materiales para su estudio y aplicación, EDICE, Madrid, 2005; GIL M.A., *Iniciación Cristiana de Adultos: Convivencia sacerdotal*, Diócesis de Albacete, Albacete 18 de septiembre de 2007; ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO, *Lo esencial para la vida del cristiano*, Librería Editrice Vaticana, 2009, Impreso en España, Barberá del Vallés, 2009.

⁵⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Plan de Acción de la Subcomisión Episcopal de Catequesis 2016-2020, EDICE, Madrid 2016, Introducción, 1. La Catequesis en la Conferencia Episcopal Española.

2. La Iniciación Cristiana de Adolescentes y Jóvenes⁵¹

En sintonía con el dinamismo evangelizador y misionero impulsado por el papa san Juan Pablo II en el campo juvenil, en las Jornadas Mundiales de la Juventud, y reconociendo el inmenso canal de gracias que supuso la celebración del Gran Jubileo del Año 2000 para toda la Iglesia; la totalidad de las Iglesias locales que forman la Provincia Eclesiástica de Granada asumieron, con nuevo ardor, la misión evangelizadora de los adolescentes y jóvenes en torno a la Confirmación. Esto supuso desarrollar y estructurar audazmente un proceso de Iniciación cristiana que ofreciera fielmente lo que siempre ha sido propio del catecumenado de Iniciación cristiana: hacer nuevos cristianos e insertar a los candidatos en el misterio de Cristo, muerto y resucitado, y en la Iglesia, por medio de la fe y de los sacramentos; y, a la vez, responder, de modo audaz, profundo y lúcido a las cuestiones fundamentales que los adolescente y jóvenes del momento necesitaban plantearse, en orden a su salvación⁵².

⁵¹ Cf. PROVINCIA ECLESIASTICA DE GRANADA, GIL, M.A. – MARTÍNEZ, A. – CHICA, F. *Dios nos ama y nos salva, Itinerario Catequético de Iniciación Cristiana para adolescentes y jóvenes, Primera etapa*, Obispado de Jaén, Jaén (1999); GIL, M.A. – MARTÍNEZ, A. – CHICA, F. – GALLEGU, A., *Guía del catequista*, Obispado de Jaén, Jaén (1999); GIL, M.A. – MARTÍNEZ, A. – CONESA, D. J. *Separata a la Guía del catequista*, Obispado de Jaén, Jaén (2000); GIL, M.A. – MARTÍNEZ, A. – CHICA, F. *Jesucristo dice; Ven y sígueme!, Segunda etapa, Itinerario Catequético de Iniciación Cristiana para adolescentes y jóvenes*, Obispado de Jaén, Jaén (2000); GIL, M.A. – MARTÍNEZ, A. – CHICA, F. – MONTERO, J. – GALLEGU, A. – VALLECILLOS, J.D. – LARA, A. – ALARCÓN, J. J. *Guía del catequista*, Obispado de Jaén, Jaén (2000); GIL, M.A. – MARTÍNEZ, A. – CHICA, F. *El Espíritu Santo nos santifica, Tercera etapa, Itinerario Catequético de Iniciación Cristiana para adolescentes y jóvenes*, Obispado de Jaén, Jaén (2001); GIL, M.A. – MARTÍNEZ, A. – CHICA, F. – MONTERO J. – GALLEGU, A. – VALLECILLOS, J. D. – ALARCÓN, J. J. *Guía del catequista*, Obispado de Jaén, Jaén (2001); GIL, M.A. – MARTÍNEZ, A. – CHICA, F. *Dios nos ama y nos salva, Primera etapa: itinerario catequético de iniciación cristiana para adolescentes y jóvenes*, PPC, Madrid (2009); GIL, M. A. - MARTÍNEZ, A. *Dios nos ama y nos salva, Guía del catequista*, PPC, Madrid (2012).

⁵² Cf. GIL, M. A., *Proyecto para la Iniciación cristiana de adolescentes y jóvenes para la Provincia Eclesiástica de Granada*, Teología y Catequesis, *Catequesis y Nuevo Milenio*, n. 78, (2001), 133-152.

3. La Iglesia anuncia el Evangelio a los jóvenes en el YOUCAT⁵³

Nos dice el papa emérito Benedicto XVI en el Prólogo de esta obra: “La estructura del libro tenía que ser sencilla (se refiere al Catecismo de la Iglesia Católica en el proceso de su elaboración). Es la misma estructura que podéis encontrar en este libro que tenéis ahora en las manos. Está tomada sencillamente de la experiencia catequética de muchos siglos: lo que creemos –cómo celebramos los misterios cristianos– cómo obtenemos la vida en Jesucristo – cómo debemos orar”⁵⁴.

V. NADIE QUEDA EXCLUIDO DE LA ALEGRÍA DEL ENCUENTRO CON JESÚS

“Ser catequista significa dar testimonio de la fe; ser coherente en la propia vida. Y esto no es fácil. ¡No es fácil! Ayudamos, guiamos al encuentro con Jesús con las palabras y con la vida, con el testimonio. Ser catequista requiere amor, amor cada vez más intenso a Cristo, amor a su pueblo santo. Este amor no se compra en las tiendas. ¡Este amor viene de Cristo! ¡Es un regalo de Cristo! Y si viene de Cristo, sale de Cristo y nosotros tenemos que caminar desde Cristo, desde el amor que Él nos da”⁵⁵.

Los propios obispos

San Juan Pablo II, en la celebración del 8 de septiembre (1997), después de recordar que los primeros destinatarios del Catecismo de la Iglesia Católica son los propios obispos, para el ejercicio de su responsabilidad profética al servicio de la fe, hizo algunas consideraciones que explicitan su criterio sobre los destinatarios del Catecismo, que vale la pena reproducir-

⁵³ Cf. CATECISMO JOVEN DE LA IGLESIA CATÓLICA, *YOUCAT*, Ediciones Encuentro, Madrid (2011). Fue publicado con motivo de la XXVI Jornada Mundial de la Juventud de Madrid 2011, presidida por SS. el Papa Benedicto XVI.

⁵⁴ BENEDICTO XVI, *Prólogo del Catecismo Joven de la Iglesia Católica YOUCAT*. Las cuatro partes del Catecismo se titulan: 1. *Lo que creemos* (n. 1-165), 2; *Cómo celebramos los misterios cristianos* (n. 166-278), 3; *Cómo obtenemos la vida en Cristo* (n. 279-468), 4; *Cómo debemos orar* (n. 469-527).

⁵⁵ FRANCISCO, *Congreso Internacional sobre la catequesis*, Roma 27 de septiembre de 2013.

las aquí literalmente porque por estos caminos ha ido ejerciendo su influencia el Catecismo desde que fue publicado:

Extiende además los beneficiarios directos del Catecismo, como punto de referencia para toda la acción profética de la Iglesia: para la maduración en la fe de todos los miembros de la Iglesia; para la formación y predicación de los presbíteros; para la preparación de los catequistas; para el crecimiento de las familias; para los teólogos como referencia doctrinal autorizada en su investigación; para la formación permanente de todo cristiano; como instrumento de oración personal y comunitaria; como valiosa ayuda para cuantos se cuestionan y tienen dificultades en su fe, o cuantos ya no creen⁵⁶.

- 1. Instrumento valioso y seguro para los presbíteros en su formación permanente y en la predicación⁵⁷.**
- 2. Los teólogos podrán encontrar en el Catecismo una referencia doctrinal autorizada para su incansable investigación⁵⁸.**
- 3. Trabajos sistemáticos para el Plan de Estudios de Catequética⁵⁹.**

⁵⁶ JUAN PABLO II, san, *Discurso durante la ceremonia de presentación de la edición típica latina del Catecismo de la Iglesia Católica (08-09-1997)*, Actualidad Catequética 176 (1997), 11-14.

⁵⁷ Cf. SUBCOMISIÓN EPISCOPAL DE CATEQUESIS, *Catecismo de la Iglesia Católica. Guía para su lectura litúrgica y la predicación, Año C* (1994), Año A (1995), Año B (1996), COEDITORES LITÚRGICOS ET ALII, Madrid; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Secretariado de la Subcomisión Episcopal de Catequesis, *Catecismo de la Iglesia Católica, Guía para su lectura y la predicación durante el Año Litúrgico, Año C*, EDICE, Madrid (2012). En el contexto del *Año de la fe*, en el que celebramos el 50º aniversario de la apertura del Concilio y el 20º aniversario de la promulgación del *Catecismo de la Iglesia Católica* se ha revisado y actualizado la Guía para la lectura litúrgica y la predicación siguiendo el Catecismo de la Iglesia Católica; GIL, M. A. *Iniciar en la Vida Litúrgica e Iniciación a la oración: XXI Jornadas para sacerdotes de las Diócesis del Sur de España*, Málaga 24 de junio de 2008.

⁵⁸ Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Vivir el año de la fe*, San Pablo, Madrid (2012). *Vivir el año de la fe* es un Subsidio pastoral que se ofrece como instrumento simple y sintético que recorre las cuatro indicaciones propuestas por el santo Padre: *confesar, celebrar, vivir y rezar*. Estas páginas son el fruto de la reflexión común y participada de teólogos, responsables de la catequesis y párrocos que con gran disponibilidad y generosidad han permitido que se llegara a una redacción unitaria (Texto de la Contraportada del libro).

⁵⁹ Cf. CAÑIZARES, cardenal A., - DEL CAMPO, M., (eds.), *Evangelización, Catequesis, Catequistas*, Una nueva etapa para la Iglesia del Tercer Milenio, EDICE, Madrid (1999); Cf. *Nuevo Diccionario de Catequética*, San Pablo, Madrid (1999); Cf. ALBERICH, E., *Catequesis evangelizadora. Manual de catequética Fundamental*, CCS, Madrid (2003); Cf. ASOCIACIÓN ESPA-

4 Trabajos académicos: «El Catecismo de la Iglesia Católica «subsidio precioso e indispensable» a) El Catecismo y el Símbolo de la fe, b) El Catecismo y el acto de fe»⁶⁰.

5. Instrumento valioso y seguro para los catequistas en su preparación y el servicio de la educación cristiana⁶¹.

En esta presentación auténtica y sistemática de la fe y de la doctrina católica la catequesis encontrará un camino plenamente seguro para presentar con renovado impulso a los hombres de nuestro tiempo el mensaje cristiano en todas y cada una de sus partes. Todo catequista podrá recibir de este libro una sólida ayuda para transmitir, en el ámbito de la Iglesia local, el único y perenne depósito de la fe, tratando de conjugar, con la ayuda del Espíritu Santo, la admirable unidad del misterio cristiano con la multiplicidad de las necesidades y de las condiciones de vida de aquellos a quienes va destinado este anuncio. Toda la actividad catequética podrá experimentar un nuevo y amplio impulso en el Pueblo de Dios si acierta a valorar y a utilizar rectamente este Catecismo postconciliar⁶².

ÑOLA DE CATEQUETAS (AECA), *Comentario del Directorio General para la Catequesis*, PPC, Madrid (2005).

⁶⁰ SÁEZ, F., *Redescubrir los contenidos de la fe profesada, celebrada, vivida y rezada (Porta fidei, 9). Una lectura en clave martyrial de la Carta apostólica «Porta Fidei»*, Lección inaugural en la solemne apertura del curso académico 2012-2013 en el Centro de Estudios Eclesiásticos de Almería, Obispado de Almería (2012), Cp. IV, p. 30-40.

⁶¹ Cf. GIL, M. A., *Identidad del catequista de hoy y su formación. Un catequista para una Nueva Evangelización*, Actualidad Catequética, 148 (1990) p. 31-52; Ponencia presentada en la Primera Asamblea Diocesana de Catequistas de Jerez de la Frontera, 15 de septiembre de 1990; *El Primer Anuncio en la Catequesis*, Curso de Formación para catequistas, Diócesis de Tenerife, 11-14 de septiembre de 2006; *Cristo en el ser y hacer del catequista*, Encuentro Diocesano de Catequistas, Plasencia, 25 de marzo de 2006; *Qué es ser hoy catequista: conocer, amar, seguir y anunciar a Jesucristo*, VI Encuentro Interdiocesano de Catequistas, Granada 23 de septiembre de 2006; *El catequista enviado por Jesucristo en la Iglesia*, VI Encuentro Interdiocesano de Catequistas, Granada, 24 de septiembre de 2006; *La formación de los catequistas en el momento presente*, Escuela de Catequistas Salesianos de Cartagena, Campello (Alicante), 17 de febrero de 2007; *La misión de los catequistas en la catequesis*, Arciprestazgo nº 3, Albacete, 28 de noviembre de 2009; *La catequesis y la vocación universal a la santidad*, IX Encuentro Interdiocesano de Catequistas, Provincia Eclesiástica de Granada, Granada, 26 de septiembre de 2009; *La educación litúrgica en el catecismo Jesús es el Señor*, Actualidad Catequética, 259 (2018) 69-84.

⁶² JUAN PABLO II, san, Carta Apostólica *Laetamur Magnopere* por la que se aprueba la edición típica latina del Catecismo de la Iglesia Católica.

6. Para las familias en su camino de transmisión de la fe por el testimonio de vida cristiana⁶³.

Toda la vida familiar es una catequesis que lleva al encuentro con Dios. Es un catecismo abierto donde el niño aprende su primera y más profunda enseñanza de lo que es la vida cristiana: Dando la vida y cuidándola día a día, son la imagen viva de Dios Padre y Creador; en el amor mutuo de los esposos y de ellos hacia los hijos, así como de los hijos hacia los padres, se refleja la comunión de vida y amor de la Santísima Trinidad; el pan partido y repartido en la mesa familiar es signo de la mesa eucarística; el perdón que constantemente se ha de ejercer en la familia es signo del perdón misericordioso de Dios en el sacramento de la Penitencia: “*En un mundo extraño e incluso hostil a la fe, las familias creyentes tienen una importancia primordial en cuanto faros de una fe viva e irradiadora. Por eso el Concilio Vaticano II llama a la familia, con una antigua expresión, “Iglesia doméstica” (LG 11; cf FC 21). En el seno de la familia, “los padres han de ser para sus hijos los primeros anunciadores de la fe con su palabra y con su ejemplo, y han de fomentar la vocación personal de cada uno y, con especial cuidado, la vocación a la vida consagrada” (LG 11) (CEC 1656)*”⁶⁴.

7. Valiosa ayuda para la actualización sistemática de quienes trabajan en los múltiples campos de la acción eclesial.⁶⁵

8. Para la formación permanente de todo cristiano:

Una catequesis que ayude a los cristianos a fortalecer su identidad. Una fe que no pueda formularse en un lenguaje para ser compartido hace imposible la unidad de la fe. *El Catecismo de la Iglesia Católica y su Compendio* nos ayudarán en esta tarea. En los próximos años trabajaremos para que estos instrumentos produzcan frutos en la identidad de fe de todo el pueblo cristiano⁶⁶.

⁶³ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Directorio de la Pastoral Familiar en España*, EDICE, Madrid (2003); JIMÉNEZ, V. M., *La familia y la comunidad cristiana en el catecismo Jesús es el Señor*, Actualidad Catequética I-II, 217-218 (2008), 173-187.

⁶⁴ GIL, M. A., *El catequista llamado y enviado*, CATEQUISTAS SIGLO XXI, Siquem, Valencia (2000), 43.

⁶⁵ Cf. NOVICIADO FEDERAL MONJAS DOMINICAS, *Vive tu fe*, Esquemas guía para estudiar el Catecismo de la Iglesia Católica, Torrent (Valencia) (1994); GEA, J., Obispo de Mondoñedo, *Catecismo básico*, San Pablo, Madrid (1996); MONASTERIO DE BENEDICTINAS, *Un camino de conversión, Reflexiones sobre el Decálogo según el Catecismo de la Iglesia Católica, Ayuda para la preparación del Sacramento de la Reconciliación*, Algezares-Murcia, (1999); FRATERNIDAD SACERDOTAL SAN JUAN DE ÁVILA, *El tesoro de nuestra fe, Resumen y comentario del Catecismo de la Iglesia Católica*, Estel Forja, Zaragoza 2 2000; M^a Mercedes G. SOLANA, *Fe y vida, Contenido y práctica de la fe de la Iglesia*, Monte Carmelo, Burgos (2005).

⁶⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Plan Pastoral «Yo soy el pan de vida (Jn 6, 35), (2006-2010)», *Vivir de la Eucaristía*, LXXXVI Asamblea Plenaria, 27-31 de marzo de 2006, 14;

9. Para la oración personal y comunitaria

La iniciación a la oración, obra de la gracia de Dios y tarea permanente del creyente, es un asunto que atañe a toda la Comunidad. Ella es la Esposa que ora al Padre unida a su Esposo Jesucristo en el Espíritu Santo. Ella es el testimonio vivo y fiel de la oración constante del único Sumo y Eterno Sacerdote que intercede por nosotros ante el Padre. Por eso, la Iglesia es la que inicia a la oración cristiana en todos los procesos catequéticos, ya sea con niños, con jóvenes o con adultos⁶⁷.

10. Para la coordinación de la familia, la parroquia y la escuela en la transmisión de la fe

Las dimensiones propias de la catequesis son directrices indispensables que iluminan el camino, refuerzan la vida cristiana y conforman la formación religiosa integral. Así, la catequesis que introduce progresivamente en las insondables riquezas del misterio de Dios, revelado en Cristo, trata de llevar a los hombres a cuanto la Iglesia cree, celebra, vive y ora⁶⁸.

Cf. GIL, M. A., *Arrraigados y edificados en Cristo, firmes en la fe*, Escuela de Agentes de Pastoral, Parroquia de Nuestra Señora del Rosario, Puente Tocinos (Murcia), 25 de octubre de 2011; *Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia: Presentación del Catecismo de la Iglesia Católica*, Escuela de Agentes de Pastoral, Parroquia de Nuestra Señora del Rosario, Puente Tocinos (Murcia), 22 de octubre de 2012.

⁶⁷ Cf. ESTEPA, cardenal J. M., arzobispo emérito Castrense, *Oración y catequesis en el Catecismo de la Iglesia Católica y en el Directorio General para la Catequesis*, Actualidad Catequética, 221/222 (2009) 39-60; CAÑIZARES, cardenal, A., Prefecto de la Congregación para el Culto Divino, *Lo principal de la Catequesis es enseñar a orar el Padrenuestro* Actualidad Catequética, 221/222 (2009) 117-119; RUBIO, A., obispo de Segovia, *Decálogo para orar según el Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE 2559-2709) 221/222 (2009) 123-124; GIL, M. A., *La oración del catequista, Experiencia de un taller de oración*, Actualidad Catequética, 177 (1998), 139-150; *Iniciar a la oración en la catequesis*, Teología y Catequesis, 85-86 (2003) 139-166; J. CASTELLANO, *La oración en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Teología y Catequesis 85-86 (2003) 119-137.

⁶⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones pastorales para la coordinación de la familia, la parroquia y la escuela en la transmisión de la fe*, EDICE, Madrid, 2013, 90; Cuando se propone un itinerario marco para la formación religiosa de los adolescentes se dice expresamente: “Se trata de desarrollar lo que Benedicto XVI ha llamado «pastoral de la inteligencia». Es un itinerario basado en el *Catecismo de la Iglesia Católica*”, n. 94 y, en la misma propuesta de itinerario, se dice más adelante: “Este tesoro de la fe ha sido guardado y transmitido fiel e íntegramente por los Apóstoles y sus sucesores, los obispos (...). Los obispos, ayudados por los presbíteros, tienen la misión de enseñar la fe auténtica, de celebrar el culto divino, sobre todo la Eucaristía, y de cuidar su Iglesia como verdaderos pastores. Todos los que han acogido esta llamada del Señor son enviados, también, a anunciar su Palabra (credo), celebrar la fe (liturgia), vivir como hermanos (moral) y orar al Padre (oración), n. 99, g-h.

CONCLUSIÓN

La publicación del Catecismo de la Iglesia Católica hace veintisiete años fue un don precioso de Jesucristo, Buen Pastor, a su Iglesia, como fruto maduro del Concilio Vaticano II. Concilio y Catecismo tienen el mismo «espíritu», alentado por san Juan XXIII desde el inicio del Concilio; continuado por san Pablo VI, en las Constituciones, Decretos y Declaraciones conciliares y en su puesta en marcha; recogido fielmente por San Juan Pablo II en el Catecismo de la Iglesia Católica, por el papa Benedicto XVI en el Compendio del Catecismo y, actualmente, por el papa Francisco, que está comprometiendo a todos los cristianos en la nueva evangelización. Un anuncio que ha de realizarse: “por el resplandor del testimonio de la comunión, del servicio, de la fe ardiente y generosa, de la justicia y el amor a los pobres, para que la alegría del Evangelio llegue hasta los confines de la tierra y ninguna periferia se prive de su luz”⁶⁹.

El catequista, pues, es un cristiano que lleva consigo la memoria de Dios, se deja guiar por la memoria de Dios en toda su vida, y la sabe despertar en el corazón de los otros. Esto requiere esfuerzo. Compromete toda la vida. El mismo Catecismo, ¿qué es sino memoria de Dios, memoria de su actuar en la historia, de su haberse hecho cercano a nosotros en Cristo, presente en su Palabra, en los sacramentos, en su Iglesia, en su amor? Queridos catequistas, les pregunto: ¿Somos nosotros memoria de Dios? ¿Somos verdaderamente como centinelas que despiertan en los demás la memoria de Dios, que inflama el corazón? El catequista es un hombre de la memoria de Dios si tiene una relación constante y vital con él y con el prójimo; si es hombre de fe, que se fía verdaderamente de Dios y pone en él su seguridad; si es hombre de caridad, de amor, que ve a todos como hermanos; si es hombre de «*hypomoné*», de paciencia, de perseverancia, que sabe hacer frente a las dificultades, las pruebas y los fracasos, con serenidad y esperanza en el Señor; si es hombre amable, capaz de comprensión y misericordia⁷⁰.

Ese es el “estilo mariano” de la actividad evangelizadora de la Iglesia que insistentemente no cesa de proponer el papa Francisco a todos los discípulos y misioneros de la Nueva Evangelización porque, cada vez que mi-

⁶⁹ FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Oración final a la Virgen María, 288.

⁷⁰ FRANCISCO, *Homilía en la Santa Misa para la Jornada de los catequistas en el Año de la Fe*, domingo 29 de septiembre de 2013, 2-3.

ramos a María, la Estrella de la Nueva Evangelización, volvemos a creer en lo revolucionario de la ternura y del cariño. En la humilde esclava del Señor vemos que la humildad y la ternura no son virtudes de los débiles, sino de los fuertes: “María es la Mujer orante y trabajadora de Nazaret, y también es nuestra Señora de la prontitud, la que sale de su pueblo para auxiliar a los demás “sin demora” (Lc 1,39). Esta dinámica de justicia y ternura, de contemplar y caminar hacia los demás, es lo que hace de ella un modelo eclesial para la evangelización”⁷¹. Es la Estrella que el catequista busca como guía e invoca como intercesora de su “sí” permanente a la vocación de dar testimonio de la alegría y de la belleza del encuentro personal con Jesús.

Estrella de la nueva evangelización,
ayúdanos a resplandecer en el testimonio de la comunión,
del servicio, de la fe ardiente y generosa,
de la justicia y el amor a los pobres,
para que la alegría del Evangelio
llegue hasta los confines de la tierra
y ninguna periferia se prive de su luz.
Madre del Evangelio viviente,
manantial de alegría para los pequeños,
ruega por nosotros.
Amén⁷².

⁷¹ FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, La Estrella de la nueva evangelización, 287-288.

⁷² *Ibid.* 288.