

**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2021

Edita:

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:

Pedro Ignacio Fraile Yécora

Comité de redacción:

Ernesto Brotóns

José Ignacio Blanco

Luis M^a Torra

Estela Aldave Medrano

Administración:

C.R.E.T.A.

Ronda Hispanidad, 10

50009 Zaragoza

Telf. 976467378

Suscripciones:

Secretaría del C.R.E.T.A.

Confección y maquetación:

C.R.E.T.A.

Impresión:

COPY CENTER DIGITAL

ISSN: 1135-0447

Depósito legal: Z-169/95

SUMARIO

Pág.

EDITORIAL..... 5

1. *Procesos Inquisitoriales del Tribunal de Zaragoza conservados en el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA)*

José Enrique Pasamar Lázaro 7

2. *El servicio caritativo y social eclesial a los empobrecidos y la evangelización*

Armando Cester Martínez 27

3. *Causas teológicas del nacimiento del Arte Gótico*

Bernardino Lumbreras Artigas 51

4. *Las tres ubicaciones del Monte Sion en la ciudad Santa de Jerusalén*

Pedro Ignacio Fraile 73

EDITORIAL

Comenzamos un nuevo curso académico en este mes de octubre con el corazón aún constreñido por esta pandemia que ha asolado a la humanidad, especialmente a los más empobrecidos y descartados de nuestro mundo. Nuestro quehacer de teólogos, de estudiosos de teología, o de creyentes que quieren pensar su fe, no puede dejar a un lado el dolor de tantas personas. Desde estas páginas queremos hacernos eco también de su sufrimiento, que es en definitiva sufrimiento del Dios de Jesús.

No queremos pasar por alto el reciente fallecimiento del cardenal Albert Vanhoye, SJ, insigne biblista, que hace unos años nos honró con su presencia en las jornadas de teología del CRETA y publicó su ponencia 'La exégesis bíblica y la fe' en nuestra revista (Revista Aragonesa de Teología 37 (2013) 23-32).

Presentamos en este número cuatro artículos distintos en su orientación, contenido y estilo. Cada autor tiene su forma de escribir, como es fácil de percibir, y también su querencia teológica e intelectual.

El primer artículo lo escribe el profesor de Historia de la Iglesia, José Enrique Pasamar. Quizá el tema puede ser chocante, pues se adentra en la Inquisición española. Profundo conocedor de este tema que ha trabajado durante años de forma académica, nos ofrece algo que para muchos es una novedad: en nuestra biblioteca del CRETA se conservan documentos del tribunal de la Inquisición. El historiador necesita fuentes en las que beber y a las que acudir para que su propuesta tenga rigor y fundamento.

De la dureza de la inquisición, tristemente real, pasamos a una reflexión lúcida sobre la caridad y la evangelización. ¿Cualquier actividad caritativa es ya evangelización? ¿Hay que anunciar el evangelio de forma explícita a todos los que se acuden a Caritas? ¿Cómo hacerlo? El profesor Armando Cester, buen conocedor del tema desde el mundo académico y desde su responsabilidad en Caritas nos ofrece tanto la doctrina de la Iglesia, como una reflexión personal y unas propuestas y pistas de actuación.

Como si de un tríptico se tratara, el tercer artículo nos presenta un artículo que se sumerge en la Edad Media, en la teología y en el arte. La dura realidad de la inquisición y de la pobreza, contemplada en los artículos anteriores, ahora se confronta con la belleza del arte gótico y su sentido teológico. La fe es bella. La belleza de la fe no es uniforme, sino que se manifiesta de forma paulatina y distinta en las distintas sociedades y situaciones históricas. El arte, expresión máxima del espíritu humano, nos

capacita para adentrarnos en el ser mismo de Dios. El profesor Bernardino Lumberras expone con dominio y amenidad el trasfondo histórico y teológico del arte gótico.

Después de las tres propuestas, presentamos una cuarta que conjuga los textos bíblicos con la historia y la teología. En un viaje virtual nos trasladamos a Jerusalén, la ciudad tres veces santa para las religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e Islam. Una santidad que responde a distintas razones, que tiene distintos desarrollos históricos y que a día de hoy la siguen configurando. A esta santidad se añade la complejidad del monte Sión, monte de salvación en la Biblia que se ha visto sujeto a cambios en su ubicación y en su valoración. El profesor y buen conocedor de Jerusalén, Pedro Fraile, nos propone una lectura atractiva y sugerente de este aspecto desconocido de la Jerusalén terrena.

Procesos Inquisitoriales del Tribunal de Zaragoza conservados en el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA)

Rev. Aragon. Teol. 54 (2021)

José Enrique Pasamar Lázaro

Los procesos generados por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición permiten escribir la historia de su trayectoria y funcionamiento, y en ellos se plasman también todas las Normas, Instrucciones, Cartas Acordadas, Resoluciones y Mandatos que nos permiten escribir la historia con la máxima objetividad, alejándonos de esa leyenda negra que hasta hace no mucho tiempo soportaba el Santo Oficio, y acercarnos a una realidad sujeta al contexto histórico, político y religioso de un Tribunal que nunca debió crearse.

1. El establecimiento de la Inquisición en Aragón

La Inquisición moderna¹, en contraposición a la inquisición medieval² conocida sólo en tierras aragonesas³, es un logro de los reyes Fernando e Isabel⁴, y se enmarca

¹ Cf. H. Lea, *Historia de la Inquisición española*, Madrid 1983. H. Kamen, *La Inquisición española*, Barcelona 1985. J. Pérez - B. Escandell (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid 1984.

² Cf. J. Martínez Millán, "En torno al nacimiento de la Inquisición medieval a través de la censura de libros en los Reinos de Castilla y Aragón (1232-1480)", *Hispania* XL-144 (1980), 5-35.

³ Desde 1232 se puede considerar que la Inquisición se implanta en Aragón, aunque será en el Concilio de Tarragona de 1242 cuando realmente queda estructurado definitivamente el Tribunal de Aragón, y se regula su funcionamiento según un primer manual de inquisidores. La participación de Raimundo de Peñafor en el Concilio fue muy destacada. El documento inquisitorial organizativo destaca por su claridad jurídica. "La jurisdicción inquisitorial correspondía siempre a los ordinarios, habría un 'tiempo de gracia' para que los que reconociesen espontáneamente haber profesado algunas doctrinas -heréticas- acudiesen a los jueces espontáneamente y obtuviesen la absolución con penitencia. Los arrepentidos con posterioridad serían condenados a prisión, y los recalcitrantes entregados al brazo secolar". Finalmente Inocencio IV da a la Inquisición medieval su forma definitiva "al convertirla en un procedimiento al que podían recurrir los obispos cuando sintiesen necesidad de purgar su diócesis de herejes. Y en 1254 declara que los franciscanos podían ser utilizados lo mismo que los dominicos en estas funciones de jueces". A. Alcalá, "Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición", en *Gran Enciclopedia Aragonesa*, Zaragoza 1981, vol. VII, 1284. L. Suárez Fernández, "Los antecedentes medievales de la Institución", en *Historia de la Inquisición en España y América* I, Madrid 1984, 261-263.

⁴ Cf. L. Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos, la conquista del trono*, Madrid 1989; y *Fernando el Católico*, Barcelona 2013. H. Kamen, *Fernando el Católico*, Madrid 2015.

dentro del proceso de la monarquía autoritaria del Antiguo Régimen, que intentando unificar una sociedad diversificada en tres grupos étnico-confesionales de cristianos, mudéjares y judíos, acaba convirtiéndose en gran medida en un instrumento del Estado.

Como dice Espés “se restauo en este reyno el Sancto Offiçio de la Inquisiçion en gran servicio de Dios y de su Iglesia, honrra de los serenissimos reyes y benefiçio de los naturales de esta corona, porque con este medio sanctissimo se remediaron gravissimos y reparables invonvinientes que la veçindad de los moros y judíos causavan”⁵.

El establecimiento de la Inquisición⁶ significó la instalación de un instrumento represivo de carácter religioso al servicio de los intereses políticos. “Fernando consiguió imponer su proyecto por encima del papado y de las instituciones forales de los reinos (). La pretendida naturaleza mixta de los tribunales, sostenida como argumento para adjudicarles la máxima capacidad de acción, ofrecían al rey tanto la posibilidad de forzar la unidad religiosa, como los medios para garantizarse el control social”⁷.

Los Reyes Católicos solicitan al papa Sixto IV la creación de una moderna Inquisición en Castilla⁸, “obra digna de Principes tan Christianos y de Consejo muy zeloso de que la Santa Fé Catolica Romana se conservase en estos Reynos tan limpia como la havian conservado los verdaderos Españoles desde que la predico y enseño el bienaventurado Santiago su Apostol y Patron”⁹. El papa accede a la súplica real y el 1 de noviembre de 1478 promulga la bula *Exigit sinceræ devotionis affectus* por la que se crea la Inquisición española. Esta nueva Inquisición está controlada desde el principio por los Reyes Católicos, al concederles Sixto IV el poder nombrar y destituir a los inquisidores a su antojo¹⁰.

⁵ Diego de Espés, *Historia Ecclesiastica de la ciudad de Çaragoça desde la venida de Je-suchristo, Señor y Redemptor nuestro, hasta el año 1575*, f. 661r. (Hay edición moderna, coordinada por Asunción Blasco Martínez y Pilar Pueyo Colomina, publicada por la Institución Fernando el Católico en 2019).

⁶ J.E. Pasamar Lázaro, “El Tribunal de Zaragoza en el distrito inquisitorial de Aragón” en *Arago-nia Sacra*, XIII (1998), 159-201. Zaragoza 2000.

⁷ J.A. Sesma, *Fernando II de Aragón, el Rey Católico*, Zaragoza 1996, 171.

⁸ “Los Reyes a su partida de Sevilla dexaron encargado este negocio -el establecimiento de la Inquisición- al Provisor Don Pedro Solís, al Asistente Diego de Merlo y a un religioso de San Pablo llamado Fray Alonso y estos formaron el primer plan de la Inquisición, sobre el cual se pidió la Bula a Sixto IV (...) siendo encargados de este negocio en Roma Don Francisco Santillán, Obispo de Osma, y su hermano Don Diego de Santillán, ambos sevillanos”, H. Del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, Valencia 1780, 89).

⁹ P. De Salazar, *Monarquía de España*, Madrid 1770, II 336.

¹⁰ J. Pérez – B. Escandell (dirs), *Historia de la Inquisición...* En la obra se establecen las siguientes etapas de la Inquisición moderna: Periodo fundacional 1478-1517; Consolidación del Santo Oficio 1517-1569; - Apogeo del Santo Oficio 1569-1621; - Crisis del Santo Oficio 1621-1700; - Declive del

Una vez establecida la nueva Inquisición¹¹, es preciso regular su maquinaria¹². Para ello las Cortes de Toledo deciden en 1480 establecer un Consejo. Como resultado se inició en 1483 el Consejo de la Suprema y General Inquisición o Suprema, formado inicialmente por tres miembros eclesiásticos y un cuarto miembro como Presidente del Consejo, quien era por ello Inquisidor General, siendo Tomás de Torquemada quien inaugura el cargo. La Suprema es quien regula y coordina la actividad de todos los Tribunales locales, y se convierte en uno de los grandes cuerpos del Estado.

El establecimiento de esta nueva Inquisición en Aragón¹³, constituye uno de los más serios intentos de Fernando el Católico de aplicar el centralismo y dirigismo castellanos. Desde el primer momento el rey Fernando pensó extender a sus dominios patrimoniales la nueva Inquisición. No lo logró al primer intento ya que si en 1478 se introduce en Castilla, hasta 1484 no comienza a funcionar realmente el Tribunal de Aragón, que es cuando se instaura institucionalmente con la declaración solemne que realizan las Cortes de Tarazona.

Posteriormente el reino de Aragón juró (oficiales reales, diputados del reino y señores temporales) en la iglesia mayor el 19 de septiembre de 1485, favorecer al Santo Oficio: "El juramento era que tendrían y guardarían inviolablemente nuestra santa fe catolica como la Santa Iglesia católica romana la enseña y predica, y la haría guardar y cumplir con todas sus fuerzas contra cualesquiere personas de cualquier estado, de manera que los herejes y sus fautores y los que estaban infamados de aquellos delitos y fautoria fuesen perseguidos; y denunciarían a cualquier que supiesen haber incurrido en aquel delito"¹⁴.

Dos años después, el 6 de febrero de 1487 el Papa confirma las facultades de inquisidor general a fray Tomás de Torquemada para Castilla y León, Aragón, Valencia y Cataluña. Revoca nominalmente a todos los inquisidores de los territorios de la Corona de Aragón y en general a todos los que tengan nombramiento directo

Santo Oficio 1700-1808; y - Abolición del Tribunal 1808-1834.

¹¹ J.A. Escudero, "Fernando el Católico y la introducción de la Inquisición", *Revista de la Inquisición*, 19 (2015), 11-24.

¹² J.E. Pasamar Lázaro, *Los familiares del Santo Oficio en el distrito inquisitorial de Aragón*, Zaragoza, 1999. *La Cofradía de San Pedro Mártir de Verona en el distrito inquisitorial de Aragón*, Zaragoza, 1997. "El Comisario del Santo Oficio en el distrito inquisitorial de Aragón", *Revista de la Inquisición*, 6 (1997), 191-238.

¹³ Cfr. J. Contreras, "La Inquisición de Aragón: estructura y oposición (1550-1700)", *Estudios de Historia Social*, 1 (1977), 113-141. "La Inquisición aragonesa en el marco de la Monarquía autoritaria", *Hispania Sacra*, XXXVII-76 (1985), 489-540; publicado también en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 63-64 (1991), 7-50. "Fernando el Católico y la Inquisición en Aragón", en *Fernando II de Aragón, el Rey Católico*, Zaragoza 1996, 339-361.

¹⁴ J. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón, Zaragoza, 1967-1985 (edición de A. CANELLAS)*, vol. 8, 502.

del Papa o del maestro general dominico o de cualquier autoridad de la orden de Santo Domingo¹⁵.

Con todo este proceso Fernando consigue su objetivo de la implantación de la Inquisición en Aragón, aunque muestra su preocupación por la funcionalidad en los primeros años de su actividad, como queda patente en una carta con fecha del 21 de enero de 1498, dirigida al arzobispo de Zaragoza, para que favorezca a los oficiales y ministros del Santo Oficio: “encargamos afectuosamente que con toda diligencia, e solicitud, entendais en faborecer, e hazer que sean foborecidos los Inquisidores, Oficiales, e ministros de la Santa Inquisiçion en este Reyno por forma que sin impedimientos, rezelo, ni temor de nadi fagan e prosigan su ofiçio a todo serviçio de Dios”¹⁶.

El rey Fernando sitúa a la Inquisición por encima de los ordenamientos políticos, jurídicos y procesales, y elevará su función a la condición de obra de Dios en defensa de la fe de Cristo y de su Iglesia; y manejará la defensa de la ortodoxia religiosa de acuerdo a los intereses políticos y como argumento de represión contra sus súbditos¹⁷.

No hay duda de que el establecimiento de la Inquisición en Aragón se realiza sin tener en cuenta la normativa foral, lo que supone una violación del sistema judicial aragonés. “El Tribunal era en sí mismo anticonstitucional: dependía de una autoridad castellana¹⁸ que nombraba sus representantes sin tener en cuenta su origen, cuando según los Fueros, todos los oficiales del Reino debían estar desempeñados por aragoneses”¹⁹.

Esta situación provoca la oposición aragonesa a la voluntad real, pero no de forma caprichosa, sino porque está legitimada por los Fueros, dado que la Inquisición es una institución que va en contra de las normas y leyes del Reino; además,

¹⁵ J. Meseguer Fernández, “*El periodo fundacional...*”, 337.

¹⁶ AHN, Inq., Lib. 1238, fol. 196.

¹⁷ J.A. Sesma, *Fernando II...*, 171.

¹⁸ Al contraer nuevo matrimonio Fernando con Germana de Foix, sus posesiones aragonesas tuvieron inquisidor propio para evitar conflictos de jurisdicción. Esta situación dura hasta la unión de Castilla y Aragón en Carlos I. Sólo, pues, durante el periodo de 1507 a 1516 Aragón posee Inquisidor General propio. Con la muerte de Cisneros se produce la centralización y reunificación definitiva de los territorios de forma irreversible con la designación de un Inquisidor General único para todos los reinos, el futuro Adriano VI.

¹⁹ G. Colás - J.A. Salas, *Aragón en el siglo XVI. Alteraciones sociales y conflictos políticos*. Zaragoza 1982, 422.

Fernando le encomienda servicios políticos encaminados a imponer el poder absoluto, actitud en la que persisten Carlos I y Felipe II.

Los hechos más significativos de esta oposición al Tribunal quedan plasmados en la negativa de Teruel a aceptar inquisidores²⁰, el asesinato de Pedro de Arbués²¹ y el apoyo a la causa de Antonio Pérez²².

A pesar de la oposición social, la Inquisición sobrevive más de tres siglos y medio; incluso hacen falta varias supresiones, ya que el Santo Oficio se resiste a desaparecer. El proceso de disolución del Santo Oficio se inicia con la llegada, el 4 de diciembre de 1808, de José Napoleón quien publica un Decreto aboliendo la Inquisición y confiscando sus propiedades en favor de la Corona. Pero a pesar de ello el Tribunal, cesado en teoría, sigue operando ya que los inquisidores hacen caso omiso del Decreto.

Con la aprobación y proclamación de la Constitución de 1812, la existencia del Santo Oficio se hace todavía más incompatible, por lo que el 22 de febrero de 1813 se decreta su abolición, devolviendo a los obispos toda jurisdicción en materias de fe y herejía.

La situación cambia en 1814 con la llegada de Fernando VII, al disolver las Cortes y anular la Constitución de 1812. Además de ello el 21 de julio del mismo año publica un Real Decreto restableciendo el aparato de la Inquisición. Pero la mayoría de la sociedad no comparte la idea, y con el inicio de la Revolución de 1820 el rey se apresure a promulgar, el 9 de marzo de este año, un nuevo Decreto aboliendo el Santo Oficio. Así la Inquisición permanece suspendida hasta la Regencia de María Cristina, quien da el último paso para la supresión definitiva: el Decreto de 15 de julio

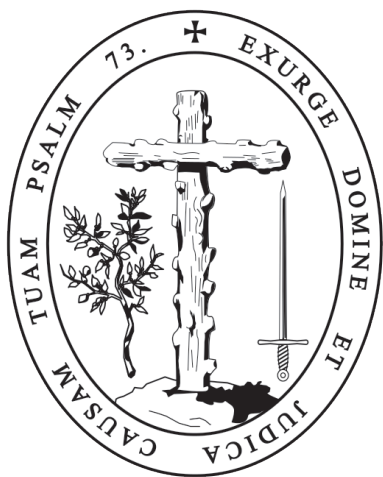
²⁰ Cf. A. Floriano Cumbreño, "El Tribunal del Santo Oficio en Aragón. Establecimiento de la Inquisición en Teruel", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVI (1925), 544 y ss. & LXXXVII (1985), 173 y ss.

²¹ Cf. J. Colmenares, *Sermo in suplicio sicariorum Petri Arbues habitus*, Zaragoza, 1486 (hay facsímil publicado por el Ateneo de Zaragoza en 1986). V. Blasco de Lanuza, *Historia de la vida, muerte y milagros del Siervo de Dios Pedro de Arbués*, Zaragoza 1624. D. García de Trasmiera, *Epítome de la santavida y relación de la gloriosamuertedel Venerable Pedro Arbués, Inquisidor Apostólico de Aragón*, Monreal 1647. J. Gracián y Salaverte, *Triunfo de la fe, vida y prodigios de San Pedro Arbués*, Zaragoza 1690. U. Gascón y Guimbao, *Historia de la Vida, Martirio, Culto y Milagros del Glorioso Mártir San Pedro de Arbués*, Madrid 1868. F. Izquierdo Trol, *San Pedro Arbués, primer inquisidor en Aragón*, Zaragoza 1941. A. Alcalá Galve, *Los orígenes de la Inquisición en Aragón. San Pedro Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*, Zaragoza 1984. C. Espada Ginez, *Sangre en la Catedral, la conjura de todo un pueblo*, Zaragoza 1998. M.A. Pallarés Jiménez, "Lecturas para un inquisidor: razón y fe en la biblioteca particular de Pedro Arbués", en *Aragonia Sacra* XIX-XX (2006-2007), 81-97.

²² Cf. G. Ungerer, *La defensa de Antonio Pérez contra los cargos que se le imputaron en el proceso de Visita*, Zaragoza 1980. F. Mignet, *Antonio Pérez y Felipe II*, Madrid 1983. J. Pérez Villanueva "Un proceso resonante: Antonio Pérez" en *Historia de la Inquisición...*, vol. I, 842-877. I. Martínez Navas, "Proceso inquisitorial contra Antonio Pérez", en *Revista de la Inquisición*, 1 (1991), 121-200. J. Lalinde Abadía, "La semblanza política de Antonio Pérez", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 65-66 (1992) [1994], 85-96.

de 1834 por el que queda abolida la Inquisición “siendo aplicadas sus propiedades y canonjías a la extinción de la deuda pública y al justo pago de todos los salarios debidos a sus funcionarios”²³.

Posteriormente, y con unas características totalmente distintas, el Santo Oficio es reorganizado en 1902 con el nombre de Sagrada Congregación del Santo Oficio, presidido por un cardenal. Finalmente el 7 de diciembre de 1965, Pablo VI, en la Clausura del Concilio Vaticano II, queda transformado en la Congregación para la Doctrina de la Fe, con el objetivo y misión de explicitar la doctrina de la Iglesia y desarrollarla correctamente.



Escudo de la Inquisición española. A ambos lados de la cruz, la espada simboliza el trato a los herejes, la rama de olivo la reconciliación con los arrepentidos. Rodea el escudo la leyenda «EXURGE DOMINE ET JUDICA CAUSAM TUAM. PSALM. 73», frase en latín que traducida al castellano significa: “Álzate, oh Dios y defiende tu causa”, Salmo 73 (74).

2. El Tribunal de Zaragoza

La configuración del distrito inquisitorial de Aragón y su Tribunal de Zaragoza²⁴, es fruto de una evolución cuyo principal objetivo es la homogeneidad y uniformidad²⁵.

²³ J.A. Escudero, *La abolición de la Inquisición española*, Madrid 1991, 235.

²⁴ J.E. Pasamar Lázaro, “El Tribunal de Zaragoza”, 159-201.

²⁵ Un interesante trabajo sobre la geografía de los Tribunales es el de J. Contreras - J.P. Dedieu, “La geografía de la Inquisición española: formación de distritos, 1478-1820”, *Hispania* 144 (1980), 37-93. Publicado también en *Historia de la Inquisición en España y América I*, Madrid 1993, 3-47.

Su motivación hay que buscarla en la persecución del mundo judaizante y en la política de control por parte del Santo Oficio.

La formación del distrito inquisitorial aragonés pasa por una evolución de absorción de tribunales menores, que van desapareciendo en beneficio de la unidad territorial. La evolución de estos tribunales es la siguiente:

- Tribunal de Barbastro: Ya en 1488 había un Tribunal con inquisidores; pero en 1521 se suprimió y fue incorporado al de Zaragoza²⁶.

- Tribunal de Calatayud: Según H.C. Lea, *“Calatayud fue sede de un tribunal que funcionó a temporadas al menos desde el año 1488, pues en 1502 Fernando habla de un Joan de Aguaviva, quien durante 14 años le había prestado servicios como barbero-cirujano cuando tenía sesiones en Calatayud; y en una de las primeras prestaciones para una prebenda en 1488 fue Martín Márquez fiscal de la Inquisición de Calatayud. Una carta de la Suprema del 22 de enero de 1519, dirigida al ‘Inquisidor de Calatayud’ demuestra que aún existía, y debió ser poco después cuando quedó fusionado al de Zaragoza”*²⁷. En cambio J. Contreras y J.P. Dedieu discrepan de H. Lea, y no dan por válida la existencia de este Tribunal: *“Pese a las afirmaciones de H. Lea, y a las numerosas menciones que encontramos en los documentos acerca de inquisidores de Calatayud, creemos poder demostrar que tal Tribunal se redujo siempre a ser mera dependencia del Tribunal de Zaragoza”*²⁸. Parece ser que los llamados inquisidores de Calatayud actúan más bien como comisarios al servicio de los inquisidores de Zaragoza²⁹.

- Tribunal de Daroca: *“Al parecer hubo un Tribunal en Daroca, pues en las cuentas para 1498 de Juan Royz, receptor de Aragón hay un capítulo de gastos de la prisión de la Inquisición de allí, que obtuvo la debida aprobación”*³⁰.

- Tribunal de Jaca: Existió un Tribunal hasta 1521, año en que es incorporado al de Zaragoza³¹.

²⁶ H. Lea, *Historia de la Inquisición...*, vol. 1, 788.

²⁷ H. Lea, *Historia de la Inquisición...*, vol. 1, 789.

²⁸ J. Contreras – J.P. Dedieu, “La geografía...”, 52.

²⁹ J. Contreras – J.P. Dedieu, “La geografía...”, 54.

³⁰ H. Lea, *Historia de la Inquisición...*, vol. 1, 792.

³¹ H. Lea, *Historia de la Inquisición...*, vol. 1, 794.

- Tribunal de Lérida: *"Los distritos de Huesca en Aragón, y Lérida y Urgel en Cataluña, estaban unidos en un único distrito inquisitorial por lo menos desde 1490"*³². Posteriormente el 28 de noviembre de 1492 el Tribunal y su distrito pasan a depender de la Inquisición de Zaragoza³³.

- Tribunal de Monzón: Se funda a principios de 1486 por el Inquisidor Juan de Colmenares. A finales de este año se traslada a Lérida, siendo inquisidor entonces el Maestro Juan Crespo. Comprende el obispado de Lérida y Huesca. El 28 de noviembre de 1492 el tribunal y su distrito pasan a depender de la Inquisición de Zaragoza³⁴.

- Tribunal de Tarazona: El Tribunal establecido en los primeros años de la Inquisición, se incorpora a Zaragoza en 1519³⁵.

- Tribunal de Teruel, establecido en 1485 después de vencer fuerte resistencia, fue el único que se desprendió de Aragón. Como dice H.C. Lea no sabemos cuándo fue trasladado a Valencia, aunque una cédula del 2 de octubre de 1502 nos lo demuestra³⁶. Hasta 1487 hay una serie de ininterrumpidos procesos juzgados en Teruel³⁷.

- Tribunal de Zaragoza: Según H.C. Lea, se establece en 1484, y poco a poco fue absorbiendo los tribunales menores aunque se desprendió del de Teruel, en favor del Tribunal de Valencia³⁸. Pero los acertados estudios de J. Contreras y J.P. Dedieu adelantan la fundación del Tribunal dos años, el 19 de febrero de 1482, siendo el inquisidor Juan de Epila³⁹. Entre el 26 de marzo de 1496 y el 2 de junio de 1497, el distrito de Zaragoza pierde el obispado de Urgel que pasa a la Inquisición de Barcelona; y en 1516 la parte del obispado que caía en el Reino de Castilla se desgaja de la Inquisición de Zaragoza. El distrito de Zaragoza queda pues, fijado en los términos de ciudades y diócesis de Zaragoza, Tarazona hasta la frontera de Navarra y Castilla y la diócesis de Lérida⁴⁰.

Espacialmente los límites del distrito del Tribunal de Aragón no coinciden con los del Aragón actual, ya que como J. Contreras afirma, *"su jurisdicción abarca un*

³² H. Lea, *Historia de la Inquisición...*, vol. 1, 795.

³³ J. Contreras – J.P. Dedieu, "Geografía...", 72.

³⁴ J. Contreras – J.P. Dedieu, "Estructuras geográficas del Santo Oficio en España", en *Historia de la Inquisición...*, vol. II, 29.

³⁵ H. Lea, *Historia de la Inquisición...*, vol. 1, 799.

³⁶ H. Lea, *Historia de la Inquisición...*, vol. 1, 800.

³⁷ J. Contreras – J.P. Dedieu, "Estructuras geográficas...", 40.

³⁸ H. Lea, *Historia de la Inquisición...*, vol. 1, 801.

³⁹ J. Contreras – J.P. Dedieu, "Estructuras geográficas...", 44.

⁴⁰ J. Contreras – J.P. Dedieu, "Estructuras geográficas...", 45.

territorio que cubriría las actuales provincias de Zaragoza y Huesca, más la mitad norte de la actual provincia turolense, dejando el espacio denominado 'ciudad de Teruel y su comunidad, el obispado de Segorbe y la tierra de Albarracín' bajo el control territorial de la Inquisición Valenciana y desgajado del Tribunal de Zaragoza. Por el contrario, la parte occidental de Cataluña, la franja oeste del río Segre, queda regida por los inquisidores de la capital de Aragón"⁴¹.

3. Sedes del Tribunal de Zaragoza

La primera sede del Tribunal de Zaragoza queda instalada en un inmueble cercano al Palacio Arzobispal y su cárcel, según nos cuenta J. Zurita: *"asentóse el Tribunal del Santo Oficio de esta ciudad en unas casas que estaban entre la iglesia mayor y el palacio del arzobispado por la comodidad que habían de tener los presos en la cárcel eclesiástica"*⁴².

Después de la muerte del inquisidor Pedro Arbués, el rey Fernando premió los servicios del Santo Oficio ofreciéndole⁴³ la Aljafería⁴⁴ para su sede el 12 de enero de 1486: *"Está el dicho palacio fuera de la Ciudad, aunque muy cerca de ella, y viven tan recogidos y retirados (los inquisidores), que parece milagro ver un Inquisidor dentro de la Ciudad; porque si no es por gravísimas causas, nunca entran en ella"*⁴⁵. En 1582 se hacen obras de reparación, realizadas por Jerónimo Cotín, Maestro de Obras del Santo Oficio. Las zonas restauradas son principalmente las cubiertas, los tejados y los fosos⁴⁶. El Tribunal permanece en la Aljafería hasta los primeros años del siglo XVIII.

El 22 de diciembre de 1705 una Carta del Consejo⁴⁷ pide al Tribunal de Zaragoza que deje la Aljafería y pase al Palacio de San Juan de los Panetes. El traslado se hace muy rápido, ya que el 5 de enero de 1706 la Inquisición de Zaragoza manda una carta al Consejo⁴⁸ informando que ya están en su nueva sede de San Juan de los Panetes, aunque de forma provisional, ya que intentan mudarse a una casa situada en la plazuela del Carmen, propiedad de D. Miguel Sardania⁴⁹. Sobre esta nueva sede de la plazuela del Carmen no hay más referencias, tan sólo sus buenas condiciones:

⁴¹ J. Contreras, "Las adecuaciones estructurales en la Península Ibérica", en *Historia de la Inquisición...*, 751.

⁴² J. Zurita, *Anales...*, vol. 8, 502.

⁴³ Archivo Histórico Nacional (=AHN), Inquisición (=Inq.), Lib. 1234, f. 379v.

⁴⁴ Cf. M. Nogués Secall, *Descripción e Historia del castillo de la Aljafería*, Zaragoza 1846 (fac-símil de 1985).

⁴⁵ D. Murillo, *Fundación milagrosa de la capilla del Pilar*, Barcelona 1616, 182.

⁴⁶ AHN, Inq., Lib. 965, f. 178r-v.

⁴⁷ AHN, Inq., Leg. 2336.

⁴⁸ AHN, Inq., Leg. 2336.

⁴⁹ M. Nogués, *Descripción e Historia...*, 69.

“y habiendo visto que se podrian disponer en ella carçeles y Tribunal con seguridad y decencia y el horno con bastante comodidad, le pareçio combeniente el que tratase de alquilarla (...) concertada en ziento y treynta y zinco escudos”⁵⁰.

Se suceden los cambios de sede, y en 1708 pasa al Coso, al palacio de los condes de Sástago⁵¹, pero dos años más tarde, en 1710 se traslada a la calle de Santa Cruz, a la casa de los Hospitales de Nuestra Señora de Gracia y de Misericordia⁵².

En 1760 el Santo Oficio inaugura una nueva sede⁵³, junto al Convento de Predicadores: *“El Edificio del Real Palacio de la Inquisición donde celebraba el tribunal sus funciones y residían los Señores Inquisidores y demás subalternos de aquel sitio en la calle predicadores (...) se edifico a copensar de los fondos del Real Fisco y previa la compra de los sitios para establecerlo cuya obra concluyo en el año 1760”⁵⁴.* Este edificio será ampliado gracias a la compra de una casa anexa al Tribunal, decisión adoptada el 13 de agosto de 1787⁵⁵, y cuyos trabajos son realizados por el Maestro de Obras de la Ciudad y del Tribunal de la Inquisición Matheo Gracian⁵⁶. Y tras sucesivas supresiones del Tribunal (1808, 1812, 1820) el Santo Oficio desaparecería finalmente en 1834⁵⁷.

4. Procesos inquisitoriales

La actividad procesal es una de las fuentes documentales imprescindibles para el estudio y el análisis del Santo Oficio. Y el Tribunal de Zaragoza es uno de los mejores conocidos.

En 1959 Antonio Ubieto publica el primer catálogo de procesos⁵⁸, hasta 1563 (aunque en la presentación del artículo se dice hasta 1528), que se encontraban en el

⁵⁰ AHN, Inq., Leg. 2336.

⁵¹ M. Nogués, *Descripción e Historia...*, 69.

⁵² M. Nogués, *Descripción e Historia...*, 69.

⁵³ Archivo Capitular de La Seo de Zaragoza (=ACLSZ), armario 61-A, Leg. 2, Relación de la procedencia de todos los bienes del R. Fisco de la Inquisición del 17 de julio de 1834.

⁵⁴ ACLSZ, armario 61-A, Leg. 3, f. 1r.

⁵⁵ ACLSZ, armario 61-A, Leg. 2, f. 20r-v. El Tribunal decide el 13 de agosto de 1787 la compra de la casa por 900 escudos, a pesar de que su dueño tenía otros compradores que le ofrecían mayor cantidad.

⁵⁶ El Maestro de Obras estudia arquitectónicamente la casa anexa al Tribunal para ampliar el Palacio del Santo Oficio. *“Su valor en el estado que oy se halla asciende a mil trescientas libras jaquesas (...) y debería tomarla el Tribunal aunque diera por hella mil seyscientas o mil setecientas libras jaquesas -29 de abril de 1787-”.* ACLSZ, armario 61-A, Leg. 2, f. 12r.

⁵⁷ Cf. L. Alonso Tejada, *El ocaso de la Inquisición*, Madrid 1969. F. Martí Gilabert, *La abolición de la Inquisición en España*, Pamplona 1975. S. Haliczzer, “La supresión de la Inquisición” en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona 1984. M. Jiménez Monteserín, “La abolición del Tribunal (1808-1834)” en *Historia de la Inquisición...*, vol. I, 1424-1486. J.A. Escudero, *La abolición de la Inquisición española*, Madrid 1991.

⁵⁸ A. Ubieto Arteta, “Procesos de la Inquisición de Aragón”. *Revista de Archivos, Bibliotecas y*

archivo de la Audiencia Territorial de Zaragoza, instalada en el histórico palacio de los condes de Morata, y habían llegado allí hacia 1820, en el largo proceso de supresión del Santo Oficio. Y desde aquí fueron transferidos entre 1982 y 1983 al Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, ocupando el palacio o casa de Huarte.

A la relación hecha por A. Ubieto se añadieron posteriormente otros catálogos realizados por la archivera Marina González Miranda, llegando hasta los 842 los procesos que actualmente se conservan en el Archivo Histórico Provincial de Zaragoza; cronológicamente, el primer expediente data de 1482 y el último está fechado en agosto de 1666⁵⁹.

Existen otras pequeñas colecciones de procesos inquisitoriales⁶⁰: 19 tomos con procesos de la denominada «Colección Llorente» que se conservan en la Biblioteca Nacional de París; en su mayor parte son de los siglos XV y XVI, destacando el del asesinato del canónigo Pedro Arbués y el proceso de Antonio Pérez; también se encuentran entre estos los que afectaron a las grandes familias de conversos de la época de Fernando II (los Caballería, Santángel etc.). Además 48 procesos que se custodian en la Biblioteca Municipal de Burdeos; y algunos más pertenecientes a la British Library de Londres; por último 20 procesos en la Biblioteca del Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA).

5. Los procesos inquisitoriales conservados en el CRETA

La biblioteca del CRETA custodia 20 procesos originales del Santo Oficio⁶¹; de ellos 16 procesos están mencionados en el listado de los Procesos Desaparecidos de 1835, cuando se dio cumplimiento a la Real Orden de 22 de marzo de dicho año⁶². Estos 16 procesos figuran también en el Catálogo de *“Procesos desaparecidos de la Inquisición”*⁶³ del Archivo Histórico Provincial de Zaragoza⁶⁴. El Archivo posee fotocopias de los procesos y pueden ser consultados por los investigadores.

Museos, LXVII, 2 (1959), 549-599.

⁵⁹ M.T. Iranzo Muño, “El proyecto de reagrupamiento virtual del fondo del Tribunal de la Inquisición del Distrito de Zaragoza”, III Simposio Internacional de Estudios Inquisitoriales, Alcalá de Henares 2015, 10.

⁶⁰ J.F. SÁNCHEZ LÓPEZ, *Procesos inquisitoriales zaragozanos de fines del siglo XV. Edición y estudio lingüístico*, Fuentes Históricas Aragonesas, Zaragoza 2019, 35. M.T. Iranzo Muño, “El proyecto de reagrupamiento...”, 13.

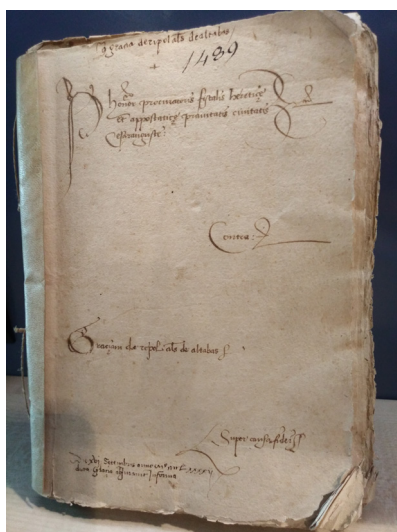
⁶¹ J.E. Pasamar Lázaro, *Los familiares del Santo Oficio...*, 16.

⁶² M.T. Iranzo Muño, “El proyecto de reagrupamiento”, 13.

⁶³ Damos referencia de los procesos y su número correspondiente a los Procesos Desaparecidos (P.D.): Proceso 1, P.D. nº 40; Proceso 2, P.D. nº 34; Proceso 3, P.D. nº 36; Proceso 5, P.D. nº 37; Proceso 6, P.D. nº 47; Proceso 7, P.D. nº 44; Proceso 8, P.D. nº 42; Proceso 9, P.D. nº 42; Proceso 10 P.D. nº 49; Proceso 11, P.D. nº 56; Proceso 12, P.D. nº 60; Proceso 13, P.D. nº 55; Proceso 14, P.D. nº 57; Proceso 15, P.D. nº 51, Proceso 16, P.D. nº 60; Proceso 17, P.D. nº 59.

⁶⁴ El catálogo recoge 353 procesos -entre 1480 y 1627- según inventario de Real Orden de 22 de marzo de 1853 (Real Acuerdo Cajas 18-25).

En diciembre de 1993 el autor de este artículo realizó una precatalogación de los procesos, cuando todavía se encontraban en la biblioteca del anterior Seminario Metropolitano de Zaragoza, y con el permiso del profesor y bibliotecario don Alfonso Ortiz. En total se hizo referencia a 19 procesos. Ahora hemos realizado una nueva catalogación y revisión de los mismos, y al hacerlo se ha encontrado que detrás del proceso nº 16 (proceso que va cosido al nº 19) estaba totalmente pegado el comienzo de un nuevo proceso, que al ser el mismo acusado que el nº 16, la lectura de las testificaciones y del mismo proceso parecían que eran continuas; pero dicho proceso nº 20 es distinto y anterior al proceso nº 16.



Portada del proceso inquisitorial nº 2

Estos 20 procesos son muy importantes para el estudio de la Inquisición, ya que pertenecen, excepto uno, a los primeros años de la actividad del Tribunal de Zaragoza, dado que se sitúan entre 1488 y 1510⁶⁵. Están todos generados a instancia del Procurador Fiscal del Santo Oficio, del Tribunal de Zaragoza. Presentan un formato de cuarto, en papel, cosidos en cuadernillos, y escritos en lengua castellana, con algunos rasgos de impronta aragonesa⁶⁶. Su estado de conservación es muy bueno.

⁶⁵ Algunos de ellos han sido estudiados con motivo de tesis doctorales y publicaciones: ya en 1974 María Encarnación Marín hizo un estudio del proceso nº 4 para su tesis doctoral, bajo la dirección del Dr. Lacarra. Los siguientes estudios son ya muy actuales: C. Pérez Galán, *Cristianas, judías y musulmanas en la ciudad de Huesca a finales de la Edad Media*, Zaragoza 2015; J.F. Sánchez López, *Procesos inquisitoriales zaragozanos de fines del siglo xv. Edición y estudio lingüístico*. Fuentes Históricas Aragonesas 88, Zaragoza 2019; M.A. Motis Dolader, *Vivencias, emociones y perfiles femeninos. Judeoconversas e Inquisición en Aragón en el siglo XV*, Zaragoza 2020.

⁶⁶ J.F. Sánchez López, *Procesos inquisitoriales...*, 45.

Excepto uno, que es de poligamia, todos los casos son por acusación de herejía y apostasía. Los 20 procesos presentan un total de 23 personas encausadas, de las cuales 10 son mujeres (4 viudas) y 13 hombres; y todos son cristianos, excepto 3 que son judíos.

Sólo constan 3 sentencias, ya que la mayoría son “vistos para sentencia”. De los acusados, 4 abjuraron públicamente de sus hechos, 1 fue penitenciado, y 2 fueron “relajados al brazo secular” para su ejecución.

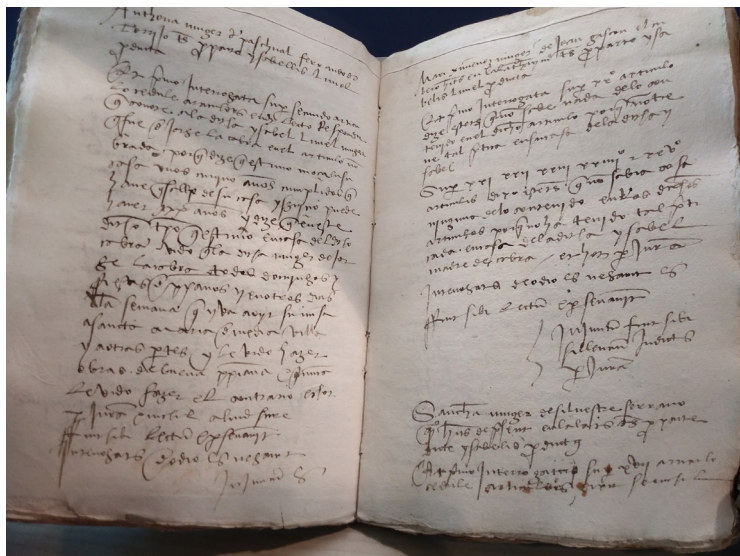
Los expedientes procesales⁶⁷ se inician con una denuncia, y es el Procurador Fiscal quien la presenta al Tribunal de la Inquisición. Después se hacen las testificaciones, bajo juramento, de los testigos, y se recogen en las actas las acusaciones. Después de conocer estos testimonios incriminatorios, el Tribunal, a solicitud del Procurador Fiscal, ordena el arresto y encarcelamiento del sospechoso y se le incoa proceso penal. Dicho Procurador Fiscal presenta ante el Tribunal un informe acusatorio contra el reo en el que se detallan los delitos cometidos por herejía o apostasía contra la fe católica. Después los inquisidores ordenan que el encausado comparezca ante el Tribunal para que responda a todas las acusaciones vertidas contra él, en un larguísimo interrogatorio. Posteriormente el reo puede defenderse, presentar alegaciones y testigos, o declararse culpable. El Procurador Fiscal puede hacer réplica de todas las defensiones del reo. Finalmente el proceso queda visto para sentencia.

6. Relación de los procesos inquisitoriales conservados en el CRETA

1. Año 1489. Isabel Lunel, viuda de Jorge de La Cabra (Lacabra), vecino de Calatayud. Acusada de herejía y apostasía. Consta de 89 folios. (Figura como Proceso Desaparecido = P.D. nº 40).
2. Año 1489. Gracia de Ripoll, alias Altabás, viuda de Juan de Altabás, vecina de Zaragoza. Acusada de herejía y apostasía. Abjuró en 1492. Ductus gloria. Super causa fidei. Consta de 68 folios. (P.D. nº 34).
3. Año 1489. Pedro Cit, vecino de Zaragoza, llamado Jehuda Caidas; y su madre, vecina de Calatayud. Acusados de herejía y apostasía. Traditus curie secularii (entregados al brazo secular para ser ejecutados en el año 1494). Consta de 63 folios. (P.D. nº 36).

⁶⁷ M.A. Motis Dolader - J.E. Pasamar Lázaro, “Análisis metodológico del proceso inquisitorial desde una perspectiva jurídico-formal”, *Actas de las VIII Jornadas de Metodología de la Investigación Científica sobre Fuentes Aragonesas*, I.C.E.- Universidad de Zaragoza 1993, 437-450.

4. Año 1489. Pedro de Almazán, menor, hijo de Manuel de Almazán, vecino de Zaragoza. Acusado de herejía y apostasía. Penitenciado. Consta de 42 folios.
5. Año 1489. Pedro de Najara, vecino de Zaragoza. Acusado de herejía y apostasía. Super causa fidei. Consta de 19 folios. (P.D. nº 37).
6. Año 1489. Gracia Labarbera (La Barbera), vecina de Zaragoza. Acusada de herejía y apostasía. Abjuró. Consta de 30 folios. (P.D. nº 47).
7. Año 1489. Isabel de Villacampa, mujer de Galceran de Sin, notario y vecino de Barbastro. Acusada de herejía y apostasía. Abjuró públicamente en forma en 1489. Consta de 42 folios. (P.D. nº 44).
8. Año 1489. Acach Arronhi, médico, judío rabino; y su madre Bella Abernardut; judíos vecinos de Huesca. Acusados de inducir a apostasía a un fraile. Consta de 39 folios. El proceso está cosido junto con el 9 y el 18. (P.D. nº 42).
9. Año 1489. Acach Abadias, judío, rabino de las mujeres de Huesca. Acusado de herejía y apostasía. Consta de 15 folios. El proceso está cosido junto al 8 y el 18. (P.D. nº 42).
10. Año 1490. Jacobo de Leon, vecino de Mallén. Acusado de herejía y apostasía. Super causa fidei. Consta de 20 folios. (P.D. nº 49).
11. Año 1490. Clara Campells, viuda de Miguel Campells, vecino de Graus. Acusada de herejía y apostasía. Consta de 24 folios. (P.D. nº 56).
12. Año 1488 (1490). Juana García, viuda de Juan del Hierro, notario, vecino de Daroca. Acusado de herejía y apostasía. Consta de 27 folios. (P.D. nº 50).
13. Año 1490. Pedro de Setiembre, hijo de Gil de Setiembre, carnicero, vecino de Zaragoza. Acusado de herejía y apostasía. Juzgado en 1491. Super causa fidei. Abjuró. Consta de 13 folios. (P.D. nº 55).
14. Año 1490. García de Santángel, mercader, vecino de Calatayud. Acusado de herejía y apostasía. Super causa fidei. Consta de 27 folios. (P.D. nº 57).
15. Año 1490. Francisco Cambila, escudero, vecino de Ejea de los Caballeros. Acusado de herejía y apostasía. Super causa fidei. Consta de 20 folios. (P.D. nº 51).



Proceso inquisitorial nº 13

16. Año 1491. Fernando de Santángel, el calcetero, alias Santángel, fugitivo, vecino de Barbastro. Acusado de herejía y apostasía. Abjuró en 1492. Consta de 40 folios. El proceso está cosido junto con el nº 19 y el nº 20. (P.D. 60).
17. Año 1491 (1490). Ángela de Santángel, mujer de Domingo La Ballera (Laballera), mercader, vecina de la villa de Aínsa. Acusada de herejía y apostasía. Consta de 55 folios. (P.D. nº 59).
18. Año 1489 (hacia 1500). Alfonso de Morales, vecino de Ariza (pone Ibdes); y Trastebana, hija de Juan Lázaro, vecina de Cetina. Acusados de herejía y apostasía. Super pluritate uxorum (poligamia). Consta de 29 folios, 2 de ellos tamaño folio (ff. 2-3), y el último está seccionado. Se ha recortado la rúbrica de la firma en el f. 4. El proceso está cosido junto al proceso nº 8 y el proceso nº 9.
19. Año 1510. Francisco de Silba Albarranen, vecino de Zaragoza. Acusado de herejía y apostasía. Consta de 12 folios. Cosido junto al proceso nº 16 y al proceso nº 20.
20. Año 1490. Fernando de Santángel, el calcetero, alias Santángel, vecino de Barbastro. Acusado de Apostasía y herejía. Consta de 90 folios. Cosido junto al proceso nº 16 y proceso nº 19.

PROCESOS INQUISITORIALES CONSERVADOS EN EL CRETA					
PROCESO	AÑO	EN CAUSADO	LOCALIDAD	ACUSACIÓN	CONCLUSIÓN/SENTENCIA
12	1488	Juana García, viuda	Daroca	herejía-apostasía	- - -
1	1489	Isabel Lunel, viuda	Calatayud	herejía-apostasía	- - -
2	1489	Gracia de Ripoll, viuda	Zaragoza	herejía-apostasía	abjuró
3	1489	Pedro Cit y su madre	Zaragoza/ Calatayud	herejía-apostasía	Relajados al brazo secular
4	1489	Pedro de Almazán, hijo	Zaragoza	herejía-apostasía	penitenciado
5	1489	Pedro de Najara	Zaragoza	herejía-apostasía	- - -
6	1489	Gracia Labarbera	Zaragoza	herejía-apostasía	abjuró
7	1489	Isabel de Villacampa	Barbastro	herejía-apostasía	abjuró
8	1489	Acach Arronhi, médico rabino, y su madre	Huesca	Inducir a un fraile a apostasía	- - -
9	1489	Acach Abadías, rabino	Huesca	herejía-apostasía	- - -
18	1489	Alfonso de Morales y Trastebana Lázaro	Ariza y Cetina	poligamia	- - -
10	1490	Jacobo de León	Mellén	herejía-apostasía	- - -
11	1490	Clara Campells, viuda	Graus	herejía-apostasía	- - -

13	1490	Pedro de Setiembre, carnicero	Zaragoza	herejía-apostasía	- - -
14	1490	García de Santángel, mercader	Calatayud	herejía-apostasía	- - -
15	1490	Francisco Cambila, escudero	Ejea de los Caballeros	herejía-apostasía	- - -
20	1490	Fernando de Santángel, calcetero	Barbastro	herejía-apostasía	- - -
16	1491	Fernando de Sanángel, calcetero	Barbastro	herejía-apostasía	abjuró
17	1491	Ángela de Santángel	Aínsa	herejía-apostasía	- - -
19	1510	Francisco de Silva	Zaragoza	herejía-apostasía	- - -

FUENTES

BLASCO DE LANUZA, V., *Historia de la vida, muerte y milagros del Siervo de Dios Pedro de Arbués*, Zaragoza, 1624.

COLMENARES, J. *Sermo in suplicio sicariorum Petri Arbues habitus*, Zaragoza, 1486 (hay facsímil, publicado por el Ateneo de Zaragoza en 1986).

DEESPÉS, D. *Historia Ecclesiastica de la ciudad de Çaragoça desde la venida de Jesuchristo, Señor y Redemptor nuestro, hasta el año 1575* (Hay edición moderna, coordinada por Asunción Blasco Martínez y Pilar Pueyo Colomina, publicada por la Institución Fernando el Católico en 2019).

GARCIA DE TRASMIERA, D., *Epítome de la santa vida y relación de la gloriosa muerte del Venerable Pedro Arbués, Inquisidor Apostólico de Aragón*, Monreal, 1647.

GRACIAN Y SALAVERTE, J., *Triunfo de la fe, vida y prodigios de San Pedro Arbués*, Zaragoza, 1690.

SÁNCHEZ LÓPEZ, J.F., *Procesos inquisitoriales zaragozanos de fines del siglo xv. Edición y estudio lingüístico*, Fuentes Históricas Aragonesas 88, Zaragoza 2019,

UBIETO ARTETA, A., "Procesos de la Inquisición de Aragón". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* LXVII, 2 (1959), 549-599.

ZURITA, J., *Anales de la Corona de Aragón, Zaragoza, 1967-1985* (edición de A. CANELLAS).

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ, A., "Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición" *Gran Enciclopedia Aragonesa*, Zaragoza 1981, vol. VII, 1284.
- ALCALÁ GALVE, A., *Los orígenes de la Inquisición en Aragón. San Pedro Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*, Zaragoza, 1984.
- CONTRERAS, J., "La Inquisición de Aragón: estructura y oposición (1550-1700)", *Estudios de Historia Social*, 1 (1977), 113-141.
- _____, "La Inquisición aragonesa en el marco de la Monarquía autoritaria", *Hispania Sacra*, XXXVII-76 (1985), 489-540; publicado también en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 63-64 (1991), 7-50.
- _____, "Fernando el Católico y la Inquisición en Aragón", en *Fernando II de Aragón, el Rey Católico*, Zaragoza 1996, 339-361.
- CONTRERAS, J. – DEDIEU, J.P., "La geografía de la Inquisición española: formación de distritos, 1478-1820", *Hispania* 144 (1980), 37-93. Publicado también en *Historia de la Inquisición en España y América I*, Madrid 1993, 3-47.
- ESCUADERO, J.A., *La abolición de la Inquisición española*, Madrid 1991.
- _____, "Fernando el Católico y la introducción de la Inquisición", *Revista de la Inquisición*, 19 (2015), 11-24.
- FLORIANO CUMBREÑO, F., "El Tribunal del Santo Oficio en Aragón. Establecimiento de la Inquisición en Teruel", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVI (1925), 544 y ss. & LXXXVII (1985), 173 y ss.
- IRANZO MUÑO, M.T., "El proyecto de reagrupamiento virtual del fondo del Tribunal de la Inquisición del Distrito de Zaragoza", III Simposio Internacional de Estudios Inquisitoriales, Alcalá de Henares 2015.
- KAMEN, H., *La Inquisición española*, Barcelona 1985.
- LALINDE ABADÍA, J., "La semblanza política de Antonio Pérez", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 65-66 (1992) [1994], 85-96.
- LEA, H., *Historia de la Inquisición española*, Madrid 1983.
- MARTI GILABERT, F. *La abolición de la Inquisición en España*, Pamplona 1975.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J., "En torno al nacimiento de la Inquisición medieval a través de la censura de libros en los Reinos de Castilla y Aragón (1232-1480)", *Hispania* XL-144 (1980), 5-35.

MARTÍNEZ NAVAS, I., "Proceso inquisitorial contra Antonio Pérez", en *Revista de la Inquisición*, 1 (1991), 121-200.

MIGNET, F., *Antonio Pérez y Felipe II*, Madrid 1983.

MOTIS DOLADER, M.A., *Vivencias, emociones y perfiles femeninos. Judeoconversas e Inquisición en Aragón en el siglo XV*, Zaragoza 2020.

MOTIS DOLADER, M.A. - PASAMAR LÁZARO, J.E., "Análisis metodológico del proceso inquisitorial desde una perspectiva jurídico-formal", *Actas de las VIII Jornadas de Metodología de la Investigación Científica sobre Fuentes Aragonesas*, I.C.E.- Universidad de Zaragoza 1993, 437-450.

PALLARÉS JIMÉNEZ, M.A., "Lecturas para un inquisidor: razón y fe en la biblioteca particular de Pedro Arbués", en *Aragonia Sacra XIX-XX* (2006-2007), 81-97.

PASAMAR LÁZARO, J.E., *La Cofradía de San Pedro Mártir de Verona en el distrito inquisitorial de Aragón*, Zaragoza, 1997.

_____, "El Comisario del Santo Oficio en el distrito inquisitorial de Aragón", *Revista de la Inquisición*, 6 (1997), 191-238.

_____, *Los familiares del Santo Oficio en el distrito inquisitorial de Aragón*, Zaragoza, 1999.

_____, "El Tribunal de Zaragoza en el distrito inquisitorial de Aragón", *Aragonia Sacra*, XIII (1998), 159-201. Zaragoza 2000.

PÉREZ GALÁN, C., *Cristianas, judías y musulmanas en la ciudad de Huesca a finales de la Edad Media*, Zaragoza 2015.

PÉREZ VILLANUEVA, J. - ESCANDELL, B., (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid 1984.

SESMA, J.A., *Fernando II de Aragón, el Rey Católico*, Zaragoza 1996.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., "Los antecedentes medievales de la Institución", en *Historia de la Inquisición en España y América I*, Madrid 1984, 261-263.

El servicio caritativo y social eclesial a los empobrecidos y la evangelización

Rev. Aragon. Teol. 54 (2021)

Armando Cester Martínez

1. Oportunidad y actualidad de esta reflexión

Siempre recordaré como una de las primeras cuestiones que aterrizaron sobre la mesa de mi despacho de director de Cáritas Diocesana de Zaragoza, por aquel lejano año 2000, un conflicto que se había generado entre una persona contratada y dos voluntarias en lo referente a que éstas habían hablado de Jesucristo a una usuaria de Cáritas sin que, en opinión de la profesional, fuera adecuado ya que forzaba la conciencia de la persona atendida por la institución; y la consiguiente protesta de las voluntarias que opinaban todo lo contrario.

No es momento de analizar todos los pormenores del caso y cómo se resolvió. Lo que quiero hacer notar aquí es, que lo que en aquel momento fue un problema, sigue siéndolo actualmente; seguramente por falta de criterio y formación de nuestros voluntarios y contratados, no solo en Cáritas sino también en los diferentes servicios eclesiales de ayuda a los empobrecidos.

Estamos ante un hecho de capital importancia que no es otro que el del servicio de evangelización de los empobrecidos; por eso a todos aquellos que tratamos de reflexionar teológicamente desde nuestra actividad caritativa social llevada a cabo en los márgenes del camino social, ya sea desde la dirección, gestión u organización, o bien, en relación directa con el excluido y el necesitado, siempre se presentan ante nosotros diversas cuestiones: ¿estoy contribuyendo con mi servicio a la evangelización de los pobres y marginados?, ¿esta acción me evangeliza? Estas preguntas nos abren a otras que nos abordan y desbordan de inmediato: si no evangelizo ¿qué estoy haciendo? ¿qué debo hacer para evangelizar?; si por el contrario la respuesta es afirmativa se plantean otro tipo de cuestiones: ¿lo estoy haciendo bien?, ¿cómo debo mejorar ese proceder?

Como veis el tema es apasionante y fundamental; no es ni mucho menos una cuestión periférica, si tenemos en cuenta que la identidad vocación y misión

de la Iglesia y de cada bautizado es precisamente la evangelización¹. Por eso, parte de mi trabajo teológico se ha centrado en tratar de dar respuestas a todas estas cuestiones².

El tema no solo sigue abierto, sino que presenta una inusitada vigencia y actualidad desde la visión y el impulso misionero que el papa Francisco quiere transmitir a la comunidad eclesial³ y el lugar tan relevante que da a los pobres y al compromiso caritativo social con ellos en el seno de la misión evangelizadora de la Iglesia⁴.

El Papa asocia la misión de transmitir el evangelio con el servicio a los desheredados, y afirma categóricamente refiriéndose a la dimensión social de la evangelización: “Si esta dimensión no está debidamente explicitada, siempre se corre el riesgo de desfigurar el sentido auténtico e integral que tiene la misión evangelizadora”(EG 176).

Además, el Santo Padre cuando habla del dinamismo misionero deja claro que, aunque mediante él, la Iglesia debe llegar a todos sin excepción, los pobres debería ser los primeros en recibir la Buena Nueva: “Hoy y siempre los pobres son los destinatarios privilegiados del evangelio (...) y existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres” (EG 48).

Esa “opción por los pobres” nace, sin duda, del Dios en el que creemos y responde a la fe que profesamos; por eso es teológica: «Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica» (EG 198); pero, si la opción eclesial por los pobres es de rango teológico, el pobre mismo es “lugar teológico” es decir, “donde Dios sale a nuestro encuentro, se nos comunica y nos habla; lugar donde nos encontramos con Dios, lo acogemos, servimos y amamos”⁵.

¹ Cf. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*. Exhortación Apostólica, Roma 1975, 14. Se citará como EN.

² A.Cester, *Servicio a los empobrecidos y evangelización*, Madrid 2016.

³ Cf. Francisco, *Evangelii gaudium*. Exhortación Apostólica, Roma 2013, 19-49. Se citará como EG.

⁴ “Si analizamos su documento programático, EG dedica un capítulo entero, el IV y la primera parte del II a la dimensión social del mensaje cristiano. Y si buscamos los números dedicados a este tema, observamos que le dedica ochenta y tres en el capítulo IV, siete en el segundo y frecuentes referencias en otros. En total, más de noventa números, lo que supone, cuantitativamente, que, prácticamente una tercera parte de la exhortación, que tiene doscientos ochenta y ocho números, este dedicada a la dimensión social de la evangelización” (V.Altaba, *La dimensión social de la evangelización en «Evangelii gaudium»*, Madrid 2014, 14-15). Esta obra recoge de manera precisa la riqueza que nos ofrece la EG, en cuanto se refiere a la integración de la acción caritativa social de la Comunidad en la misión evangelizadora de la Iglesia aquí y ahora.

⁵ V.Altaba- P.Cristobal- K.Lorenzo, *Retos que se nos plantean en la acción caritativa y social*, Madrid 2017, 27.

Todo lo dicho, sitúa la dimensión misionera de la Iglesia, que tanto nos reclama el papa Francisco, deudora de una obligada y necesaria conversión de la misma a los pobres y desde los pobres.

Desde la constatación de que nos situamos en el centro neurálgico del pensamiento del nuestro Papa, que nos apremia a que todos los cristianos trasmitamos, a las mujeres y a los hombres de nuestro tiempo, la Buena Nueva de Jesús de Nazaret y del lugar privilegiado que los pobres ocupan en esa encomienda; trataremos de reflexionar desde lo experiencial y no exclusivamente “desde el escritorio”⁶ y, en diálogo con otras ciencias, para hacer llegar la propuesta de la Buena Noticia de Jesucristo a nuestros contemporáneos, en especial a los que acompañamos en sus necesidades y sufrimientos, contribuyendo de esta forma a la misión salvífica de la Iglesia.

2. Punto de partida: Algo no funciona cuando los excluidos acuden a las acogidas y a las puertas de las Iglesias, pero no se sitúan en los primeros bancos de las mismas

Comencemos por reflejar lo que piensa C. García de Andoin al respecto: “En el terreno de la solidaridad con personas que sufren exclusión social es particularmente notable la renuncia a la propuesta de fe. Hay dos hechos que me han hecho pensar. Las mujeres gitanas que acuden con sus hijos al despacho de Cáritas a la puerta de la casa parroquial y celebran a la tarde su fe con la Iglesia de Filadelfia. Y los jóvenes extoxicómanos de la comunidad cristiano-benéfica de Remar rezan y cantan a Dios en su pequeño y pobre templo con una vitalidad que da envidia. La Iglesia católica está ofreciendo solidaridad a los pobres y deben seguir haciéndolo. Sin embargo, ¿no está privando a los pobres del anuncio de la Buena Noticia que es su mayor tesoro? Que los pobres sean evangelizados es signo de la llegada del Reino de Dios. Algo no funciona cuando los excluidos están en las puertas de las Iglesias en lugar de estar sentados en los primeros bancos”⁷.

En efecto, todos aquellos que realizamos el ministerio de la caridad eclesial con los empobrecidos, vemos de una manera clara y manifiesta que los pobres y excluidos acuden a nuestros servicios para resolver sus problemas, se sienten bien acogidos y socorridos en sus necesidades, pero parecen no sentirse en la Iglesia como en su propia casa. Experimentan la parroquia como una institución de caridad y de apoyo donde pueden recibir ayuda ante sus necesidades pero no la perciben como una comunidad viva y fraterna, como un verdadero hogar de comunión. Ven

⁶ Cf. EG 133.

⁷ C. García de Andoin, “El laicado en la acción caritativo-social: mediación o presencia”, *Cor XIII* 86 (1998) 88.

a la Iglesia como albergue, refugio, más que como su propia casa, donde todos pueden convivir como hijos y hermanos.

Surgen, pues, en nosotros estas cuestiones: ¿Por qué no se integran en la Comunidad? ¿Por qué nos ven más como albergue que hogar? ¿Debemos hacer algo, los cristianos, al respecto?

A. Bravo, aporta una clave muy clarificadora a esta cuestión: «Pero la oferta de salvación es siempre dramática. También los pobres pueden rechazar la invitación al banquete de la comunión. La muchedumbre que buscó con entusiasmo a Jesús, lo abandonó ante la palabra dura que les había dirigido. La Iglesia no puede bloquearse por ello en el anuncio de la verdad proveniente de Dios»⁸.

Nos dice J.C. Carvajal: “No obstante, la respuesta afirmativa a la propuesta del Evangelio no depende de la acción eclesial, viene como consecuencia de la libre acogida que el sujeto hace a la acción de la Gracia que le alcanza bajo la mediación eclesial”⁹.

Ahora bien, independientemente de la respuesta que el empobrecido dé a la Gracia, la mediación -Iglesia- por el hecho de serlo, debe de cumplir lo mejor posible su cometido, en cuanto tal.

Por ello, la comunidad cristiana debe compartir los bienes materiales con los últimos de la sociedad, pero también los bienes de la fe. El paso de que la Iglesia misma sea percibida como una institución de caridad, a ser casa de los pobres, es un desafío que se plantea con carácter de necesidad y urgencia en la comunidad eclesial. La fe como oferta sin ningún atisbo de imposición, intercambio o ganancia, ya sea personal o institucional; debe ser invitación, para que los desheredados de la sociedad, entren en la fiesta del Señor.

No debemos olvidar, que los mismos necesitados pueden demandarnos no haberles transmitido lo que a los cristianos nos hace felices. No me puedo resistir a transcribir el siguiente testimonio que recoge A. Bravo: «Un joven africano se expresaba un día en estos términos: “Para mí, la Iglesia de los misioneros fue muy buena, pues me ayudó y socorrió en todo momento. A ella le debo en gran parte mi promoción social. Le agradezco cuanto hizo por mí y los míos. Hoy le reprocho que no se presentara como la familia de Dios”»¹⁰.

⁸ A. Bravo, “La Iglesia, casa y escuela de comunión para los pobres”, *Cor XIII*106 (2003) 109.

⁹ J.C.Carvajal, *Pedagogía del primer anuncio. El Evangelio ante el reto de la increencia*, Madrid 2012,49.

¹⁰ A. Bravo, “La Iglesia casa...” 100.

En una encuesta que realicé, en mi tesis doctoral, a personas atendidas por y en Cáritas Diocesana de Zaragoza¹¹, en una pregunta dirigida a cien usuarios, se les formuló claramente: “Si usted lo ha pedido ¿le han hablado de Dios, Jesús o la Iglesia?” Un 40% responden afirmativamente (le han anunciado a Jesucristo); en un 41% no se ha producido esa situación (no lo han demandado); pero un 19% sí han pedido el “anuncio” y no se les ha dado.

Parece que ese último porcentaje es bajo y lo es, pero es dramático; porque ni una sola persona que desee que le sea presentado el Señor, debe verse privado de ese anuncio. Estamos pues, ante un problema que debemos abordar y resolver. «¡Ay de mí si no anuncio el evangelio!» (1 Cor 9,16).

3. Concepto de evangelización

No es fácil definir lo que es evangelizar por la suma riqueza que encierra este término. Vamos a tratar de hacer una breve aproximación. Para los cristianos es hacer creíble lo que Jesús anunció y realizó entre los hombres, “es hacer presente en el mundo el Reino de Dios” (EG 176).

Evangelizar es ofrecer una Buena Noticia que se presenta a sí misma como el principio más hondo y decisivo de salvación para el género humano. Consiste, en definitiva, en que Jesús, el Cristo, que pasó por el mundo haciendo el bien y que fue crucificado, está vivo, presente y operante en los creyentes de la comunidad cristiana y es la forma de vida de esta comunidad y de sus miembros. A través de ellos, Él es capaz de incidir en la sociedad donde esa comunidad cristiana está inserta, de tal forma que también los de “fuera de la comunidad” pueden llegar a percibir que el Reino de Dios está cerca.

Evangelizar es continuar en el mundo la acción, la práctica, la historia salvífica de Jesús de Nazaret. No se trata sólo de comunicar contenidos doctrinales, que también son importantes, sino que se trata de vivir una vida; no se trata sólo de confesar a Jesús, sino de continuar en el mundo la historia salvífica de Jesús, en la que la muerte al hombre viejo y la resurrección en el hombre nuevo, dentro de la dinámica del misterio pascual se alterna dialécticamente¹².

Podemos extraer de estas afirmaciones que la evangelización es una acción experiencial compleja con diversos elementos: “Renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida

¹¹ A. Cester, *Cáritas, testimonio del amor de Dios, signo de credibilidad eclesial y ámbito de evangelización*, Tesis Doctoral, Barcelona 2014, 227-272.

¹² Cf. A. González Dorado, “La nueva evangelización, promotora de la civilización del amor”, *Confer* 108 (1990) 617.

de los signos, iniciativas de apostolado” (EN 24), que si bien pueden parecer exclusivos o contrastantes son en realidad complementarios y mutuamente enriquecedores.

El recientemente publicado “Directorio para la catequesis” presenta la evangelización como un proceso eclesial que impulsado por la caridad impregna y transforma todo el orden temporal y las culturas desde la propuesta del evangelio y se acerca a las mujeres y hombres de hoy con espíritu de solidaridad y en diálogo provocando, en ocasiones en ellos, que se formulen las preguntas existenciales y las razones por las que los creyentes viven la fraternidad y la esperanza¹³.

La Iglesia proclama a Jesucristo, a sus contemporáneos en orden a su conversión; y a los que optan por Él, les ofrece un itinerario catecumenal: catequesis, sacramentos, testimonio de la caridad, experiencia fraterna; para su inserción y vida de fe, servicio y celebración en la Comunidad¹⁴.

4. La acción caritativa social no es preevangelización, es una dimensión constitutiva de la evangelización

El Sínodo de los obispos de 1971 afirmó: “La misión de predicar el Evangelio en el tiempo presente requiere que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena”¹⁵.

Esta afirmación magisterial resultó todo un hito ya que la caridad y la lucha por la justicia de la comunidad cristiana, se solían considerar en aquella época como preevangelización, acciones que predisponían favorablemente a las personas para escuchar el Evangelio, que era únicamente el anuncio verbal del mismo.

El Sínodo de los obispos, del año 2012, hablando de la evangelización y de las obras de caridad, dice sin ningún género de dudas al respecto: “Se trata de evangelización en sentido general, como actividad habitual de la Iglesia”¹⁶.

El magisterio de la Iglesia no va a abandonar nunca ya esta afirmación; así J. Ratzinger¹⁷, después de señalar que el Evangelio vale sobre todo para los pobres y citando al Catecismo, manifiesta: “El Reino pertenece a los pobres y a los pequeños, es decir, a los que lo acogen con corazón humilde. Jesús fue enviado para «anunciar la Buena Nueva a los pobres» (Lc 4,18; Cf. 7,22) () Jesús desde el pesebre hasta la

¹³ Cf. Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, *Directorio para la catequesis*, Madrid 2020, 39. Se citará como DC.

¹⁴ Cf. Ib., 40.

¹⁵ Sínodo de Obispos 1971, *Documentos*, Salamanca 1972, 66.

¹⁶ Sínodo de Obispos, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*, Instrumentum laboris, El Vaticano 2012, Prefacio.

¹⁷ Cf. J. Ratzinger, *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid 2006, 71-71.

cruz comparte la vida de los pobres; conoce el hambre (Cf. Mc 2, 23-26; Mt 21,18), la sed (Cf. Jn 4, 6-7; 19,28) y la privación (Cf. Lc 9,58). Aún más: se identifica con los pobres de todas las clases y hace del amor activo hacia ellos la condición de entrar en su Reino (Cf. Mt 25, 31-46)”¹⁸, nos dice que el Evangelio no es sólo palabra, es también acción y por tanto evangelizar es acción de transmitir el Evangelio especialmente ayudando a los más necesitados.

Ya más adelante y como pontífice nos decía hablando de la evangelización global: “La evangelización es como un proceso complejo y comprende varios elementos. Entre estos, la animación misionera ha prestado siempre una atención especial a la solidaridad (). La Iglesia también contribuye a la mejora de las condiciones de vida de las personas en países en los que son más graves los fenómenos de pobreza, malnutrición sobre todo infantil, enfermedades, carencia de servicios sanitarios y para la educación”¹⁹.

Sigue y afirma: “También esto forma parte de la misión de la Iglesia. Al anunciar el Evangelio, la Iglesia se toma en serio la vida humana en sentido pleno”; para terminar, diciendo que no hacer esto: “No estaría en sintonía con el comportamiento de Jesús, el cual «recorría todas las ciudades y los pueblos, enseñando en las sinagogas, proclamando la buena nueva del Reino y curando todas las enfermedades y dolencias» (Mt 9,35)”²⁰.

Por último, afirma con rotundidad: “El testimonio de la caridad de Cristo mediante obras de justicia, paz y desarrollo, forma parte de la evangelización”²¹.

El papa Francisco, en su más reciente magisterio, nos recuerda que los pobres son los destinatarios del evangelio, porque lo son de la misericordia divina²², por ello, sin un verdadero ejercicio de la caridad para con los más necesitados, se desfigura gravemente la evangelización²³.

Así pues, además de quedar claro que la evangelización no es transmisión de mera información conceptual, la situación actual exige encontrar cauces que hagan más significativo el Evangelio de Jesús. Entre las nuevas formas evangelizadoras, hoy se valora la vivencia de la caridad en favor de los marginados y el compromiso

¹⁸ Constitución Apostólica “Fidei Depositum”, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992, 544.

¹⁹ Benedicto XVI, *Mensaje del Papa en la Jornada Mundial de las Misiones*, El Vaticano 2011.

²⁰ J. Ratzinger, *Ser cristiano...*, 72.

²¹ Benedicto XVI, *Caritas in veritate*. Carta encíclica, Roma 2009, 15.

²² Cf. Francisco, *Misericordiae vultus*. Bula de convocación del Jubileo de la Misericordia, Roma 2015, 15.

²³ Cf. EG 176,179.

creyente que intente la transformación de la realidad social para que se pueda vivir en un mundo más justo.

Esta acción caritativa social que contribuye a la liberación integral de la persona, no sólo no es algo extrínseco o sobreañadido a la evangelización, sino un momento intrínseco y esencial de la misma²⁴.

Esta insistencia en constatar que la acción caritativa-social es evangelización en “acto”, se debe a que sin ella sería difícil que se visibilizara e hiciera significativo y eficaz el amor de Dios al mundo, sobre todo con aquellos que sufren marginación; lo que supondría que el anuncio perdería toda su fuerza profética²⁵.

Podemos concluir diciendo de la misión caritativa-social, como parte constituyente de la misión evangelizadora de la Iglesia hace visible y creíble el Dios amor que anunciamos: “A través del amor interpersonal y de aquel que está organizado comunitariamente, estamos dando a conocer a Dios, estamos haciendo presente su Reino”²⁶, estamos evangelizando. Así nos lo dicen con rotundidad nuestros Obispos: “La Iglesia existe, como Jesús, para evangelizar a los pobres y levantar oprimidos” (ISP 42).

5. La evangelización no es proselitismo

La Iglesia debe rechazar de una manera absoluta el proselitismo oportunista; su Magisterio siempre ha sido claro y contundente en este sentido. Ya Pablo VI hablando del ejercicio de la caridad, nos dice: “un corazón que late al ritmo del corazón de Cristo cuya misericordia hacia las multitudes hambrientas llegaba a descubrir incluso su hambre espiritual. Sin despreciar a los demás sin proselitismos superados”²⁷.

San Juan Pablo II, incide en la misma línea: “El sentido de la caridad requiere que, cualquier intervención de ayuda, socorro y asistencia, se realice con espíritu de servicio y don gratuito, en beneficio del conjunto de las personas, sin segunda intención de eventual paternalismo o proselitismo”.

Benedicto XVI, escribe una de las páginas más bellas y rotundas sobre la gratuidad del ejercicio de la caridad eclesial: “Además, la caridad no ha de ser un medio en función de lo que hoy se considera proselitismo. El amor es gratuito; no

²⁴ Cf. Conferencia Episcopal Española, *Iglesia servidora de los pobres*. Instrucción pastoral, Ávila 2015, 40,48. Se citará como ISP.

²⁵ Cf. EG 199.

²⁶ F.Maya, “Pastoral de la Iglesia ante la exclusión social”, *Cor XIII* 135 (2010) 41.

²⁷ Pablo VI, *Discurso del Santo Padre al Pontificio Consejo “Cor unum” en su asamblea plenaria*, El Vaticano 1972.

se practica para obtener otros objetivos (). Quien ejerce la caridad en nombre de la Iglesia nunca tratara de imponer a los demás la fe de la Iglesia”²⁸.

Recientemente el papa Francisco sanciona lo dicho anteriormente: “La naturaleza misionera de la Iglesia no es proselitista, sino testimonio de vida que ilumina el camino”²⁹. El dinamismo evangelizador debe actuar pues, por atracción, no por proselitismo³⁰.

¿Por qué es tan claro y determinante el Magisterio en esta cuestión? Sin duda, porque para que sea lo que es, solo puede estar inspirado en Jesús: cuando Él actúa, lo hace desde la pura gratuidad. No inculca a los beneficiarios de las prácticas del Reino -los milagros- sino que desinteresadamente los sana de sus dolencias y les dice “vete en paz”, habilitándolos para vivir con la dignidad de los Hijos de Dios.

Esta propuesta de gratuidad de Jesús nos lleva a considerar que, frente a los diversos intereses que pueden crearse ante el ejercicio de la caridad para con los empobrecidos, la Iglesia debe ejercer y manifestar en su tarea una generosidad y entrega desinteresada que evite invertir en caridad para que se produzcan beneficios de eclesialización de los empobrecidos.

Dicho, esto, queda claro que la dignidad de la persona no se puede ver conculcada: no se pueden “comprar cristianos” con “atención a sus necesidades”. La Iglesia y sus miembros están llamados a ayudar a los demás no porque sean creyentes, o porque puedan llegar a serlo, sino porque ellos son creyentes.

Y así se constata en nuestra encuesta: cuando se pregunta a los usuarios de Cáritas si, ésta y sus agentes, han respetado sus ideas sobre la religión, el 94 % responden afirmativamente. Si la pregunta es si le han hablado, sin que lo pida, de Dios, Jesucristo o la Iglesia, tratando de convencerle y sintiéndose presionado, el 86 % contestan negativamente.

Debemos ser honestos al señalar que un 6 % de los usuarios piensan que no le han respetado sus ideas sobre la religión y un 14 % piensan que le han hablado de Dios, Jesucristo y la Iglesia, sintiéndose presionados. Hubiera sido interesante poder hablar con estas personas para evaluar el verdadero alcance de sus afirmaciones, pero el hecho de que las encuestas sean anónimas, supuso que no pudiéramos “a posteriori” aclarar esta cuestión. No obstante, queda patente el profundo respeto de Cáritas por los que son atendidos y acompañados por sus voluntarios y trabajadores, y por el rechazo más absoluto que hacen éstos, al proselitismo oportunista en la persona del pobre y excluido, servido por la Institución.

²⁸ Benedicto XVI, *Deus caritas est*. Carta encíclica, Roma 2005, 31. Se citará como DCE.

²⁹ Francisco, *Mensaje del Papa en la Jornada Mundial de las Misiones*, El Vaticano 2013, 4.

³⁰ Cf. EG 14,131.

6. Sobre el deber de anunciar a Jesucristo y la necesidad y el derecho de los pobres a que les sea proclamado

En el apartado anterior en el que hemos tratado el tema de que la Iglesia debe rechazar de una manera absoluta el proselitismo oportunista, no queríamos decir, ni hemos dicho, que los cristianos no debamos hablar de Dios: el mismo texto que prevenía a la Institución para que no fuera un medio para realizar proselitismo, no afirma que no se hable de Dios: “Esto no significa que la acción caritativa deba, por decirlo así, dejar de lado a Dios y a Cristo (). El cristiano sabe cuándo es tiempo de hablar de Dios” (DCE 31).

San Juan Pablo II -desde un claro no al proselitismo- decía: “Es preciso no tener miedo de asociar la palabra de Cristo a las actividades caritativas, sin acudir al pretexto del respeto a las convicciones de los demás. No es caridad auténtica dejar a los hermanos fuera de la verdad; no es caridad alimentar a los pobres o visitar a los enfermos, llevándoles recursos humanos, pero negándoles la palabra que salva”³¹; por eso es necesario mantener viva la solicitud por el anuncio de Jesucristo a los que están alejados de Él, porque es tarea primordial de la Iglesia.

El papa Francisco insiste reafirmandose en el magisterio de san Juan Pablo II: “No puede haber auténtica evangelización sin la proclamación explícita de que Jesús es el Señor, y sin que exista un primado de la proclamación de Jesucristo en cualquier actividad de evangelización” (EG 110), y añade: “Nada hay más sólido, más profundo, más seguro, más denso y más sabio que ese anuncio” (EG 165).

No hacer proselitismo, no significa que la Iglesia no pueda o no deba anunciar explícitamente a Jesucristo, ya que los pobres tienen necesidad y derecho a que les sea proclamado. Teniendo en cuenta además que, llevarlo a cabo, es responsabilidad de todos los bautizados.

Pero, además, “toda persona de nuestro tiempo, lo sepa o no, tiene necesidad de este anuncio”³². Es algo más que necesidad lo que tienen los pobres, es derecho al anuncio: “Toda persona tiene derecho a escuchar la «Buena Nueva» de Dios, que se revela y se da en Cristo, para realizar en plenitud la propia vocación”³³. “Los primeros que tienen derecho al anuncio del Evangelio son precisamente los pobres, no sólo necesitados de pan, sino también de palabras de vida” (VD 107).

En esta tarea estamos todos los cristianos, ya que tenemos la responsabilidad de transmitir lo que a su vez hemos recibido por la Gracia; ya que no sólo somos

³¹ Juan Pablo II, *Discurso a los obispos de la región italiana de Emilia-Romagna, en visita “ad limina apostolorum”*, El Vaticano 1991, 5.

³² Benedicto XVI, *Verbum Domini*. Exhortación Apostólica, Roma 2010, 91. Se citará como VD.

³³ Juan Pablo II, *Redemptoris missio*. Carta encíclica, Roma 1990, 46. Se citará como RM.

destinatarios de la revelación divina, sino que eso precisamente nos convierte en anunciadores de Cristo. Cada cristiano, y por ello cada miembro de la Iglesia, debe asumir de un modo personal el imperativo de la misión: la acción evangelizadora, que aunque es obra de la Iglesia en su conjunto, en realidad es llevada a cabo a través de la acción apostólica de cada uno de sus componentes, allí donde se hallen.

Los cristianos debemos ser mediación de Cristo, una mediación que comprende el testimonio y el anuncio, explícitos de Jesucristo, que es misión recibida: “Id pues y hacer discípulos a todas las gentes” (Mt 28, 19).

7. La Iglesia, evangeliza cuando ama y sirve a los empobrecidos, y es evangelizada por ellos en el mismo acto de amor y servicio

7.1. La diaconía eclesial es acción evangelizadora, aunque no agote toda la evangelización, cuando sirve y ama al necesitado.

Es necesario exponer aquí que nos encontramos en un punto crucial de la relación servicio caritativo-evangelización, ya que el propio hacer caritativo-social eclesial evangeliza a los pobres, aunque en estos no provoque un proceso de incorporación a la comunidad eclesial. Es lo que de una manera muy lúcida y acertada T. Catalá denomina: “Cristificar a las criaturas”³⁴.

Este autor parte de su experiencia en contextos de pobreza, en nuestro primer mundo en los que ha habido una fractura de la simbólica cristiana y la ruptura con el sistema de creencias cristiano-religiosas, que hace prácticamente imposible la evangelización en el sentido corriente de la expresión.

Nos dice: “Constatamos todos los que estamos implicados en el ejercicio de la caridad eclesial, que los contextos de pobreza y marginación de nuestro primer mundo no son creyentes a diferencia de los del tercer mundo; nos hallamos pues ante una realidad en la que muchas veces no cabe la Palabra explícita, porque nos encontramos en otro código cultural-existencial”³⁵.

¿Qué hacer? Como siempre, debemos volver la mirada hacia Jesús de Nazaret: la cruz vuelve a ser momento privilegiado de sabiduría y clave hermenéutica de lo que estamos tratando: “La cruz es la radicalización de una percepción de Dios que no exige méritos ni necesita mediadores interesados. El abandono de los suyos es consecuencia de un seguimiento que no ha dado beneficios: ni primeros puestos en

³⁴ En esta reflexión nos va a ayudar seguir la obra y el pensamiento de: T. Catalá, *Salgamos a buscarlos fuera de la ciudad. Notas para una teología y espiritualidad desde el cuarto mundo*, Madrid 2010, 103-124.

³⁵ T. Catalá, *Salgamos a buscarlos...*, 117.

el Reino, ni tan siquiera la posibilidad de administrar las nuevas mediaciones alternativas que podían esperar de Jesús como un hacedor de milagros. Este momento es de depuración radical de la percepción de Dios: sólo en la medida en que las criaturas nos importen por sí mismas y no porque nos reporten beneficio, por santo y bueno que sea, habrá evangelización, se generan espacios de Buena Noticia”³⁶.

Por tanto, en la evangelización debemos tener en cuenta que las personas que tenemos delante son criaturas de Dios, no las hacemos nosotros criaturas de Dios; son hijas e hijos de Dios aunque no se adhieran a la comunidad cristiana. Por ello evangelizar no es sólo ingresar en la Comunidad, sino también cuidar a las criaturas y aliviarlas desde la compasión gratuita; cuando las personas perciben esto, muchas empiezan a hacerse cristianas. “Cristificar a las criaturas, más que cristianizar, en nuestra cultura, consiste en que empiecen a notar que valen la pena y que se las toma en serio, no como posibles objetos para otras cosas. En un mundo tan interesado, sólo el desinterés puede ser evangelizador”³⁷.

Evangelizar en estos contextos es aliviar el sufrimiento y crear espacios en los que emerja la dignidad expoliada. Cuando Cáritas, en los ambientes de exclusión y marginación, intenta recomponer vidas rotas, está haciendo que aflore la dignidad, que hombres y mujeres que son hijos de Dios se descubran como tales.

Por eso, Catalá, afirma: “Antes de llegar a la Palabra explícita hay mucha tarea, muchísima por hacer. Hay que acoger, cuidar, crear dinámicas de dignificación personal, fomentar contextos en los que se pueda llegar a poseer la palabra, también conseguir el pan de cada día, querer y esto son prácticas del Reino. Estamos demasiado condicionados por una concepción evangelizadora catequética y doctrinal, y como queda dicho, en los contextos en los que no se puede pronunciar la palabra siempre queda el gesto”³⁸.

Es necesario generar procesos en el que los empobrecidos van experimentando que todo lo que van viendo les lleva a ser un poco más felices y solo desde ahí pueden sentir que la felicidad que experimenta no la da el mundo.

Creo que este es el momento de confrontar estas ideas con los datos de nuestra encuesta ya que seguramente nos aportará luz al tema que estamos tratando.

Se les preguntó a cien personas que habían recibido diferente ayuda en Cáritas, si dicho servicio había aliviado su sufrimiento y había contribuido a mejorar su vida, y si les había ayudado a reencontrarse con su dignidad velada, pero nunca perdida. Un 86 % respondieron, que “mucho-muchísimo”, un 8 % que “regular” y un 6

³⁶ T.Catalá, *Salgamos a buscarlos...*,113.

³⁷ T. Catalá, *Salgamos a buscarlos...*,115.

³⁸ T. Catalá, *Salgamos a buscarlos...*,123.

% dicen que “algo”. Nadie respondió “poco” o “nada”. Nos encontramos, pues, ante una respuesta mayoritaria y afirmativa de los usuarios de Cáritas, que consideran sin duda, que Cáritas ha mejorado su vida.

Pero ¿estamos ante un proceso evangelizador? Si atendemos al hecho de “inserción en la comunidad eclesial” como momento conclusivo del proceso evangelizador, los datos podrían ser desalentadores: para un 29 % de los empobrecidos, la actividad de Cáritas ha supuesto un acercamiento a la Iglesia Católica y solo a un 16 % de los mismos les ha hecho integrarse en algún grupo parroquial. Otro 16 %, declaran que le ha animado a ir más a la Eucaristía dominical y a un 6 % les ha movido a recibir algún sacramento.

Sin embargo, hay otros dos aspectos sobre los que debemos reflexionar: El primero, se refiere a lo que manifiesta Cáritas en su modelo de acción social³⁹, cuando afirma que sus procesos de acompañamiento han de provocar las preguntas acerca del sentido y que deben ayudar a recuperar el sentimiento de religación y experiencia trascendente, en coincidencia con lo que expone el reciente Directorio para la catequesis⁴⁰, en lo referente al proceso evangelizador y que ya hemos comentado en su correspondiente capítulo.

Con respecto a esto, en nuestra encuesta, cuando se pregunta a los usuarios de la Institución sobre los interrogantes existenciales que suscita en ellos la actividad de los voluntarios de Cáritas; el 60 % se sienten interpelados “mucho-muchísimo” por dicho servicio, el 24 % “bastante”, y sólo “algo” o “poco” el 16 %.

Si la pregunta se refiere a si la actividad de Cáritas y la de sus voluntarios hace que el empobrecido se plantee preguntas sobre la religión, la trascendencia: un 22 % responden afirmativamente que “mucho-muchísimo”, un 27 % “regular”, un 22 % “algo” y un 29 % “poco”.

El segundo aspecto indaga sobre la llamada que se produce en el interior de la persona atendida por Cáritas y que lo mueve a ayudar a quien nada posee: el 78 % responden que “mucho-muchísimo”, el 12 % que “regular” y “algo” o “poco” el 10 %. Un sentimiento que toma cuerpo y se hace real cuando se les pregunta si se han integrado en algún grupo de ayuda a los necesitados, respondiendo afirmativamente un 38 % y ocasionalmente (regular) un 14 %.

Podemos concluir, que se cumple lo que anunciaba T. Catalá: cuando Cáritas intenta recomponer vidas rotas, los empobrecidos son evangelizados y empiezan a hacerse cristianos. Se sitúan en el camino de la evangelización y se insertan en un

³⁹ Cf. Cáritas Española, *Modelo de Acción Social*, Madrid 2009, 33.

⁴⁰ Cf. DC 40.

proceso de conversión progresivo: el 86 % ven mejorada su vida; el 78 % piensan en ayudar a “otros”; al 60 % la actividad de Cáritas hacen que se planteen interrogantes sobre el sentido; el 38 % de los usuarios se incorporan a un grupo de ayuda a los demás; el 29 % se acercan a la Iglesia Católica; el 22 % de los mismos se plantean preguntas sobre la religión y el sentido trascendente de la vida; el 16 % acuden con más frecuencia a participar en la Eucaristía dominical; otro 16 % se integran en la comunidad parroquial; y un 6 % piden la recepción de algún sacramento.

Por ello, y tal como ha quedado patente en las respuestas de los atendidos por Cáritas, cuando se ama y acompaña a los empobrecidos, esta acción forma parte del ministerio de evangelización de la Iglesia.

7.2. Los pobres nos evangelizan

“Al mismo tiempo, se ha de reconocer y valorar el hecho de que los mismos pobres son también agentes de evangelización” (VD 107) y es necesario que los cristianos “nos dejemos evangelizar por ellos” (EG 198).

Esto se debe sin duda a que en la persona del marginado y excluido hay una especial presencia de Cristo, por eso, el hecho evangelizador también surge del que sufre, con sus carencias y potencialidades. Los pobres interpelan constantemente a la comunidad eclesial invitándola a dejarse convertir y evangelizar ella misma. La comunidad «oyente de la Palabra» debe ser también oyente de la Palabra que habla en y a través de los pobres. Los desvalidos son los destinatarios del Reino. Su existencia denuncia que la fraternidad humana está fracturada y por ello su presencia es una llamada y provocación para la conversión de todos los miembros de la comunidad eclesial.

En su situación de indigencia, nos muestran muchas veces cómo comparten y ponen en común lo poco que poseen, distribuyendo según las necesidades de cada uno. Esto supone toda una interpelación -a la sociedad y a la propia Iglesia- a una forma de ser comunidad.

Ya lo dice el papa Francisco refiriéndose a los pobres: “La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia” (EG 198).

En la encuesta que hemos realizado a 111 personas que están contratados o son voluntarios de nuestra Institución, debido al contacto y la relación que establecen con los necesitados, hace que un 80 % afirmen rotundamente que este servicio caritativo mantiene y aumenta su fe y el sentido de pertenencia a la Iglesia, es decir, son evangelizados por aquellas personas a las que están sirviendo.

8. Dos acciones claves en la evangelización de los descartados: el testimonio y el anuncio explícito de Jesucristo

8.1. *El testimonio explícito de Jesucristo*

El anuncio cristiano se hace en forma de testimonio antes de que llegue la palabra explícita y, luego acompaña a esta, dotándola de veracidad; de la misma manera, que la palabra explica el testimonio. Lo que se anuncia es un hecho, un acontecimiento, no una doctrina, y un hecho se anuncia testificándolo.

Ahora bien, el testimonio tiene que reflejar fehacientemente su ser eclesial y, sobre todo, su ser de Cristo.

Nos dice Auxiliadora González con respecto al ser eclesial de Cáritas y su voluntariado: “Cuando alguien es atendido por nosotros, debe saber que es la Iglesia la que le ayuda a pagar los recibos, o le da una ayuda para alimentos, o la ayuda a pagar el alquiler y no Antonio o Patricia”⁴¹. Podemos afirmar, que si la institución eclesial, que sirve a los empobrecidos, no muestra a la propia Iglesia como sujeto de esa acción, está velando el rostro misericordioso de Dios⁴².

Podemos afirmar que sin un adecuado testimonio explícito de Jesucristo se corre el riesgo de que el testimonio se agote en quien lo realiza o en la organización que lo lleva a cabo -sin que remita a quien lo fundamenta: Jesucristo, que es el único que libera y salva- obstaculizando de esa manera a la evangelización

Expongamos a continuación algunas pistas para dar testimonio explícito de Jesucristo, en la acción caritativa eclesial. Antes dos advertencias:

Muchos y variados son los lugares de acogida y donde realiza su labor la Iglesia. Por ello, este apartado no puede, ni pretende ser una “receta” que de solución a lo que legítimamente se quiere lograr. Se trata, tal como se expone en el enunciado, de proponer algunas pistas que puedan orientar, en cada caso particular, cómo hacer de la mejor manera un adecuado testimonio explícito de Jesucristo a los usuarios de la Institución.

También es posible, que algunas sugerencias que aquí se indican, puedan no solo no ser aplicables en un determinado proyecto o situación, sino que no se deban llevar a cabo. Por eso, todas ellas, sin excepción, necesitan de la reflexión y el discernimiento pastoral adecuado antes de aplicarlas para valorar su oportunidad.

⁴¹ A. González Portillo, “El plus del voluntariado en Cáritas”, *Cor XIII* 139 (2011) 212.

⁴² Cf. Conferencia Episcopal Española, *La caridad de Cristo nos apremia*. Reflexiones en torno a la “eclesialidad” de la acción caritativa y social de la Iglesia, Madrid 2004, 46.

Se trata, en definitiva, de expresar la fe de una manera natural y cotidiana en el ejercicio de la caridad con los empobrecidos: manifestar la identidad creyente y sus señas, sin llegar a la propuesta verbal explícita de Jesucristo. Debemos tener en cuenta, que lo que no se expresa en la propia vida va dejando de existir, no solo para las demás personas, sino también para aquel que no lo pone de manifiesto. Pasamos a sugerir algunas propuestas indicativas⁴³:

- Colocar signos religiosos -especialmente el crucificado- en sitios visibles de los locales en donde se atiende a los empobrecidos, ya sea en salas de acogida, despachos, lugares de reunión, talleres, locales de proyectos, etc. No se trata, obviamente, de llenar todo de imágenes religiosas como si se tratara de un museo, una capilla, o una sala de exposiciones, se pretende simplemente mostrar claramente la identidad de la Institución y de los miembros que forman parte de la misma.
- El agente eclesial tampoco debe avergonzarse u ocultar los signos cristianos que pueda llevar: cruces, anillos, libros religiosos, la Biblia, carpetas de materiales de Cáritas, etc.; y debe mostrarlos con naturalidad en su relación con los desvalidos a los que atiende. No nos referimos a enseñar los signos ostentosamente, ni portar los libros como se traslada el Evangelio en una procesión litúrgica. Se trata de no esconderlos y llevarlos con sencillez.
- No ocultar la relación existente entre la vida cotidiana y la litúrgica, es decir, cómo influye la liturgia en la existencia de cada miembro de la Iglesia: especial consumo responsable en Navidad, ayuno solidario en Cuaresma, alegría en Pascua, etc.
- En cualquier intervención eclesial, el voluntario o técnico, debe manifestar una objeción radical a un planteamiento anticristiano: acciones delictivas, consumo de drogas, violencia de género, el aborto. Debe explicar, así mismo, las razones evangélicas de su toma de postura ante esa determinada situación.
- Explicar al excluido al que servimos, si es oportuno y necesario, el por qué de un determinado criterio en la Institución, y además, si está basado en el Evangelio, le aclarará que no solo es razonable sino coherente, con lo que se cree y con lo que guía nuestro propio “hacer”.

⁴³ Nos ha servido de inspiración lo que dice al respecto: Cf. C. García de Andoin, *El anuncio explícito de Jesucristo*, Madrid 1997, 92-93.

- En determinados proyectos y locales de la Iglesia donde son atendidos los marginados, puede ser necesario en algún momento hacer oración comunitaria para aquellos que lo deseen, lógicamente en un lugar adecuado que no fuerce la libertad de quien no quiera hacerlo. También se puede favorecer los momentos de oración para otras creencias religiosas.
- No tener reparos en que en una conversación de un agente eclesial con un usuario de la misma, pueda emplear un lenguaje cotidiano religioso al que está acostumbrado: ¡Dios mío! ¡Ve con Dios! No se pretende inventar, o provocar este tipo de expresiones o lenguaje, se trata de no autocensurarse.
- El agente eclesial no está obligado en su relación con el usuario de la Institución, a ocultar su vida religiosa: debe hablar con naturalidad y cuando sea oportuno -no a la fuerza- de su grupo eclesial, de su parroquia, la vida que hace en estos ambientes; o bien, de una actividad puntual que va a realizar o ha hecho: “Me voy a misa”, “vengo de dar catequesis”, “voy a rezar”.
- Si el voluntario es preguntado por un usuario sobre la razón o el fundamento de por qué hace esa labor, aquel debe contestarle de una manera rotunda -si es así- “por el seguimiento de Cristo”, dejando de lado cualquier otra causa, que lógicamente debe tener un rango motivacional mucho menor que el que hemos expuesto.

Una vez enumeradas todas estas “indicaciones”, se debe tener en cuenta, que el mayor testimonio explícito de Jesucristo que puede hacer el miembro de la Iglesia es el de expresar en toda su acción una inmensa ternura, misericordia y amor hacia el empobrecido que es acompañado. Este amor, es el que da significación y sentido a todas las indicaciones que hemos propuesto anteriormente. De esta manera, el servicio amoroso da inteligibilidad a los signos y al testimonio, y éstos explicitan a su vez el Amor.

8.2. *Los miembros de la Iglesia debemos “saber dar razón de nuestra esperanza” (1 Pe 3,15) cuando así lo demanden los empobrecidos*

8.2.1. *Anunciar explícitamente a Jesucristo*

Recientemente el papa Francisco nos ha dicho: “La Iglesia -lo repito una vez más- no es una organización asistencial, una empresa, una ONG, sino que es una comunidad de personas, animadas por la acción del Espíritu Santo, que han vivido y viven la maravilla del encuentro con Jesucristo y desean compartir esta experiencia

de profunda alegría, compartir el mensaje de salvación que el Señor nos ha dado”⁴⁴. “Podemos edificar muchas cosas, pero si no confesamos a Jesucristo, algo no funciona. Acabamos siendo una ONG asistencial pero no la Iglesia (...) cuando no se confiesa a Jesucristo, se confiesa la mundanidad del diablo, la mundanidad del demonio”⁴⁵.

Pero, ante todo, el anuncio de Jesucristo, más que mandato y temor a no realizarlo, es amor que se desborda, así nos lo dice Francisco en numerosas ocasiones: Jesús es el evangelizador por excelencia y el Evangelio en persona; por eso, la primera motivación que debe tener cada cristiano es sentirse amado por Jesucristo, saberse receptores de su amor salvífico. Y ese amor que quema en el interior de cada uno es el que crea el incontenible impulso, el intenso deseo de comunicar a Cristo, de hablar del Ser amado, en definitiva, de evangelizar⁴⁶.

Si el cristiano en su experiencia de fe cree que Jesús el Señor es lo mejor que le ha pasado en su vida y que es lo único que le da felicidad existencial, entonces, esa vivencia no puede ser callada. Si junto a ella y por ella, nace un amor apasionado por el prójimo y misericordioso por el que nada tiene, como ocurre con todos los involucrados en la atención a los excluidos, éstos, seguro que no pueden, ni deben, dejar de ofrecer a los descartados, lo mejor que tienen, lo único que puede colmar su dicha: la posibilidad de conocer y amar a Jesús el Señor, el único Salvador del género humano.

Por eso nos sigue diciendo el papa Francisco: “No se puede perseverar en una evangelización fervorosa si uno no sigue convencido, por experiencia propia, de que no es lo mismo haber conocido a Jesús que no conocerlo, no es lo mismo caminar con Él que caminar a tientas, no es lo mismo poder escucharlo que ignorar su Palabra, no es lo mismo poder contemplarlo, adorarlo, descansar en Él, que no poder hacerlo. No es lo mismo tratar de construir el mundo con su evangelio que hacerlo solo con la propia razón. Sabemos bien que la vida con Él se vuelve mucho más plena y que con Él es más fácil encontrarle un sentido a todo. Por eso evangelizamos” (EG 266).

Desde este presupuesto, y sabiendo que el anuncio explícito no suple la iniciativa de Dios, que en todo caso la vehiculiza, y que no obliga la libertad de la persona ya que no fuerza a la fe al destinatario del mismo, cabría que nos preguntáramos ¿cuál es la razón para que cualquier cristiano abdique de esta responsabilidad, aun sabiendo que es oportuno llevarla a cabo y no se enmarca en lo que se denomina proselitismo? Y a partir de esta cuestión surgen las siguientes: ¿no es importante

⁴⁴ Francisco, *Mensaje del Papa en la Jornada Mundial de las Misiones*, El Vaticano 2013, 4.

⁴⁵ Francisco, *Homilía del Papa en la Santa Misa de clausura del Cónclave*, El Vaticano 2013.

⁴⁶ Cf. EG 8,9,209,264.

para él, realizar el anuncio de Jesucristo? o ¿es el miedo a ser inoportuno, rechazado, o a no saber realizarlo? La decisión de anunciar a Jesucristo, quizá se aclara con la siguiente pregunta dirigida a uno mismo: ¿qué hubiera pasado en mi vida, si no me hubieran ofrecido la posibilidad, mediante su anuncio explícito, de tener acceso a la persona de Jesucristo?

8.2.2. Algunas indicaciones para realizar el anuncio explícito de Jesucristo

a) Ser conscientes de la importancia del anuncio explícito en el proceso evangelizador. Hemos de tener en cuenta que “el anuncio tiene la prioridad permanente en la misión: la Iglesia no puede sustraerse al mandato explícito de Cristo; no puede privar a los hombres de la «Buena Nueva»” (RM 44). “La evangelización debe contener siempre -como base, centro y a la vez culmen de su dinamismo- una clara proclamación de que, en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios” (EN 27). Aquí radica la importancia del mismo⁴⁷: sólo por el anuncio explícito de Jesucristo se ofrece la salvación y se da el amor de Dios como Gracia y misericordia. Y este amor que se ofrece, cambia la vida de quien lo acoge.

b) Proclamación breve y clara del anuncio explícito⁴⁸. El anuncio tiene como objetivo suscitar la inquietud religiosa y el interés por la figura de Jesucristo; por ello debe ser realizado de una manera breve, clara y siendo fiel al contenido del mismo: Jesucristo, es Hijo de Dios que se ha hecho uno de nosotros -por ello es Dios y hombre verdadero- para liberarnos de todo lo que nos oprime y darnos así la felicidad; con su vida, muerte y resurrección nos ha abierto el acceso a Dios y por medio del Espíritu Santo nos ayuda para seguir sus pasos en esta vida.

La proclamación, aunque debe tener, en cuenta a todo el anuncio, hará notar más unos aspectos que otros del mismo, teniendo en cuenta las especiales circunstancias y consideraciones de las personas a las cuales va dirigido el mismo.

Generalmente, el aspecto liberador de Jesucristo, es muy tenido en cuenta por los excluidos. También su capacidad de acoger sin reservas para la salvación, así como, ser fuente de felicidad si se le sigue.

c) El anuncio explícito se realiza desde la encarnación que da lugar a un proceso diagonal. “La fe se transmite, por así decirlo, por contacto, de persona a persona, como una llama enciende otra”⁴⁹: solo desde la cercanía, el acompañamiento, la convivencia, se puede producir un proceso diagonal en el que tenga lugar el anuncio

⁴⁷ Cf. J.C.Carvajal, *Pedagogía del primer...*, 73-74.

⁴⁸ Cf. Ib., 77-78; 154.

⁴⁹ Francisco, *Lumen fidei*. Carta encíclica, Roma 2013, 37.

explícito de Jesucristo. Esta relación cercana seguramente puede hacer posible que ambos interlocutores salgan del anonimato y se vaya manifestando lo que en verdad consideran que da sentido y valor en los acontecimientos que comparten; estamos hablando de que se produzca en ambos, agente y usuario, un proceso personal de desvelamiento mutuo; que los hace pasar del comentario de un hecho puntual o narración de una anécdota, a adentrarse en la densidad de la vida, donde la persona se siente inclinada a expresar sus convicciones y compartir sus anhelos⁵⁰.

Este diálogo seguramente puede conducir a que se planteen interrogantes y cuestiones profundas sobre el sentido de la vida, la existencia de Dios, y que el no creyente se cuestione su “no fe” y la confronte con la fe de su interlocutor.

Nos dice J.C. Carvajal: “La humildad en la comunicación, la sencillez en sus expresiones y la narración de su experiencia en primera persona serán la llave que pueda abrir el corazón del no creyente y llevarle a interrogarse, ahora sí, sobre sí mismo y sus propias experiencias”⁵¹.

Posiblemente este es un momento adecuado de realizar el anuncio explícito de Jesucristo, ahora bien, eso no significa que el creyente deba ser el protagonista; dicho de otro modo, sus palabras van a señalar más a Jesucristo y él sólo es reflejo de la acción salvadora que Jesús ha realizado en su persona.

d) Actitudes que caracterizan la práctica del anuncio explícito. El papa Francisco nos indica algunas: “cercanía, apertura al diálogo, paciencia, y acogida cordial que no condena” (EG 165) y añade que debemos dar razón de nuestra esperanza con dulzura y respeto, en paz con los hombres y mujeres de hoy, venciendo el mal con el bien, y no solo sin considerarnos superiores a los demás sino creyendo a éstos superiores a nosotros (EG 165).

Se debe realizar la proclamación de Jesucristo desde el amor a quienes se dirige el anuncio, realizando un testimonio explícito de Jesús que resulte significativo, junto a los empobrecidos, creyendo en lo que se anuncia, desde la humildad en el ofrecimiento y la debilidad por el “tesoro que llevamos en vasijas de barro” (2Cor 4,7), con fervor y valentía ante el ambiente y por último, con esfuerzo pero con gratitud por la tarea recibida.

9. Conclusión

La Iglesia contribuye a la evangelización de los empobrecidos, mediante el ejercicio de la caridad, el testimonio explícito de Jesucristo, siempre; y su anuncio explícito, sólo cuando se den las condiciones adecuadas para proclamarlo

⁵⁰ Cf. J.C.Carvajal, *Pedagogía del primer...*, 71.

⁵¹ J.C.Carvajal, *Pedagogía del primer...*,72.

Existen dos opiniones contrapuestas: los que afirman que el propio ejercicio de la caridad que realizan es ya evangelización y no se debe llevar a cabo el anuncio explícito de Jesucristo con los marginados y excluidos; y la de aquellos que creen que lo dicho anteriormente no es evangelizar, es llevar a cabo una buena acción eclesial, que en todo caso no hay duda que se debe hacer, pero que no hay verdadera evangelización si no se anuncia explícitamente a Jesucristo.

Nuestra aportación en esta cuestión, es integradora: consideramos que la Iglesia cuando atiende a los excluidos, aliviando su sufrimiento y recomponiendo sus vidas fracturadas, estos son evangelizados; es decir, se insertan en un proceso de conversión generalmente lento y progresivo en el que algunos se adhieren al mensaje y seguimiento de Jesucristo y se integran en la comunidad eclesial. Todo el camino que emprenden y sus diferentes etapas son, y es, evangelización.

Ahora bien, en ese proceso de acompañamiento, el marginado siente y desea, en ocasiones, desde las cuestiones vitales que le suscita su existencia y la de otros -muchas veces el testimonio del agente eclesial- que le hablen de Dios, del sentido de la vida.

En ese momento, desde el derecho que tiene el empobrecido a que le anuncien a Jesucristo, y desde el deber que tiene el miembro de la Iglesia -que le sirve-, como bautizado a realizarlo, sin proselitismos, y llevándolo a cabo de una manera correcta y adecuada, entonces sí, hay que proclamar claramente y sin miedo a Jesucristo. No podemos ni debemos olvidar, que el anuncio explícito de Jesucristo también, sobre todo, es caridad.

Todo lo expuesto hasta aquí, nos indica que la Iglesia evangeliza cuando ama y sirve a los empobrecidos, y es evangelizada por ellos en el mismo acto de amor y servicio: porque Cristo está presente en los miembros de la Comunidad que sirviendo obran "in persona Christi", haciéndolo actual en el acto oblato de amor hacia los excluidos y también, en los pobres, se realiza una especial presencia de Jesucristo tal como Él nos lo ha revelado (Mt 25,31-46).

Por ello, en ese encuentro se produce la doble presencia sacramental de Cristo, en el pobre y en el que le sirve, y consecuentemente surge una especial "concentración cristológica" vivencial y amorosa que lo manifiesta y actualiza ante el mundo, que así es evangelizado, porque el contenido esencial de la evangelización es Cristo mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTABA, V., *La dimensión social de la evangelización en «Evangelii gaudium»*, Madrid 2014.
- ALTABA, V.- P.CRISTOBAL - K. LORENZO, *Retos que se nos plantean en la acción caritativa y social*, Madrid 2017.
- BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*. Carta encíclica, Roma 2005.
- _____, *Caritas in veritate*. Carta encíclica, Roma 2009.
- _____, *Verbum Domini*. Exhortación Apostólica, Roma 2010.
- _____, *Mensaje del Papa en la Jornada Mundial de las Misiones*, El Vaticano 2011.
- BRAVO, A., “La Iglesia, casa y escuela de comunión para los pobres”, *Corintios XIII* 106 (2003) 99-125.
- CARITAS ESPAÑOLA, *Modelo de Acción Social*, Madrid 2009.
- CATALÁ, T., *Salgamos a buscarlos fuera de la ciudad. Notas para una teología y espiritualidad desde el cuarto mundo*, Madrid 2010.
- CARVAJAL, J.C., *Pedagogía del primer anuncio. El Evangelio ante el reto de la increencia*, Madrid 2012.
- CESTER, A., *Cáritas, testimonio del amor de Dios, signo de credibilidad eclesial y ámbito de evangelización*, Tesis Doctoral, Barcelona 2014.
- _____, *Servicio a los empobrecidos y evangelización*, Madrid 2016.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La caridad de Cristo nos apremia*. Reflexiones en torno a la “eclesialidad” de la acción caritativa y social de la Iglesia, Madrid 2004.
- _____, *Iglesia servidora de los pobres*. Instrucción pastoral, Ávila 2015.
- CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA “FIDEI DEPOSITUM”, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992.
- FRANCISCO, *Homilía del Papa en la Santa Misa de clausura del Cónclave*, El Vaticano 2013.
- _____, *Lumen fidei*. Carta encíclica, Roma 2013.
- _____, *Mensaje del Papa en la Jornada Mundial de las Misiones*, El Vaticano 2013.

- _____, *Mensaje del Papa en la Jornada Mundial de las Misiones*, El Vaticano 2013.
- _____, *Evangelii gaudium*. Exhortación Apostólica, Roma 2013.
- _____, *Misericordiae vultus*. Bula de convocación del Jubileo de la Misericordia, Roma 2015.
- GARCIA DE ANDOIN, C., *El anuncio explícito de Jesucristo*, Madrid 1997.
- _____, “El laicado en la acción caritativo-social: mediación o presencia”, *Corintios XIII* 86 (1998) 69-95.
- GONZALEZ DORADO, A., “La nueva evangelización, promotora de la civilización del amor”, *Confer* 108 (1990) 615-619.
- GONZALEZ PORTILLO, A., “El plus del voluntariado en Cáritas”, *Corintios XIII* 139 (2011) 205-217.
- JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*. Carta encíclica, Roma 1990.
- _____, *Discurso a los obispos de la región italiana de Emilia-Romagna, en visita “ad limina apostolorum”*, El Vaticano 1991.
- MAYA, F., “Pastoral de la Iglesia ante la exclusión social”, *Cor XIII* 135 (2010) 32-58.
- PABLO VI, *Discurso del Santo Padre al Pontificio Consejo “Cor unum” en su asamblea plenaria*, El Vaticano 1972.
- _____, *Evangelii nuntiandi*. Exhortación Apostólica, Roma 1975.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Directorio para la catequesis*, Madrid 2020.
- RATZINGER, J., *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid 2006.
- SÍNODO DE OBISPOS 1971, *Documentos*, Salamanca 1972.
- SÍNODO DE OBISPOS, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*, Instrumentum laboris, El Vaticano 2012.

Causas teológicas del nacimiento del Arte Gótico

Rev. Aragon. Teol. 54 (2021)

Bernardino Lumbreras Artigas

El hecho del nacimiento del arte gótico ha sido objeto de gran cantidad de estudios desde hace muchos años. Cuando tomamos entre nuestras manos un libro de Historia del Arte apunta unas causas que todos recordamos: el desarrollo de las ciudades dentro de unas murallas que protegen a los que viven en su interior, una economía que crece despegada de una crisis que ha sacado lo peor de la gente, los nuevos impuestos que deben sufragar las nuevas construcciones y el final de un régimen aristocrático y feudal, la creciente especialización de los artesanos que empiezan a manufacturar sus creaciones en una especie de primigenia revolución industrial sin precedentes, la aparición de los gremios que generan la producción intensiva y, sobre todo, la evolución desde el románico con un largo período de tanteos¹. Este trabajo no pretende cuestionar estas causas, que son reales, porque se dieron en el tiempo y el lugar que nos ocupa, pero son aportadas desde una perspectiva incompleta, como puede resultar la del historiador y la del artista.

En un mundo donde la religiosidad es fundamental, porque organiza la vida y el alma de los ciudadanos, no podemos olvidar las causas teológicas de todo lo que sucede, porque la religión impregna la vida de todo y de todos en el Medievo. Además, se trata de una creación artística que va a desarrollarse para la Iglesia y en la iglesia, pensando en los fieles que van al templo a vivir y escuchar la liturgia; planificado por eclesiásticos que viven su existencia entre la oración, el trabajo y la gestión de esas pequeñas ciudades que eran los monasterios; y, pensada desde unas raíces que quieren poner el Evangelio en el centro de la vida. Es una época de entusiasmos religiosos, de riqueza material y de mirada al horizonte, un horizonte que es muy corto en la iglesia románica y que debe alargarse en la verticalidad, apuntando hacia Dios.

Respecto a la interpretación espacial del edificio religioso, con el paso del estilo románico al estilo gótico, se puede afirmar que si en el templo románico la transcendencia se hace inmanente a través de esa oscuridad espacial que invita al misterio; en el arte gótico es la inmanencia la que busca lo transcendente con-

¹ Pienso que esta última causa no se sostiene, a no ser que pensemos que esa evolución supone dos o tres décadas. Lo cierto es que lo que hizo el abad Suger de Saint-Denis en su abadía no tiene nada de evolutivo sino de revolucionario.

virtiendo el espacio sacro en luminosidad radiante. Es el paso del teocentrismo al antropocentrismo.

1. La teología del siglo XII²

El siglo XII descubre la naturaleza como un factor que conduce hasta Dios; aquí está la clave teológica de todo este período. Fervor por la naturaleza que se concreta en dos mentalidades distintas pero complementarias: el idealismo naturalista de la Escuela de Chartres y el sentido concreto de la historia de Hugo de San Víctor. Guillermo de Conques lo resumirá de esta manera: "*si inquirentem aliquem sciant, illum esse haereticum clamant, plus de suo caputio praesumentes, quam sapientiae suae confidentes*"³. El trabajo del creyente es buscar la razón de las cosas, porque en sus leyes descubre la voluntad de Dios. A primera vista, esto parece una desacralización de la naturaleza y del espíritu que la estudia, pero como veremos, no es así, sino que supone el detonante de una nueva manera de entender el mundo y su unidad; es el trabajo que se realiza en Chartres.

El hombre de este siglo contempla el universo y observa que se trata de una unidad ordenada, dinámica y progresiva, que es una teofanía donde la causalidad y su significación coinciden⁴. Esto determina una nueva eclesiología: la Iglesia, después de haber estado absorta en una forma de vida paralela al mundo, redescubre la realidad mundana, pero no para contaminarse con la visión profana de la vida, sino para ver en ella la gracia de Dios, que no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Una nueva eclesiología, un mundo nuevo, un hombre nuevo y una nueva exégesis bíblica.

En esta dinámica de redescubrimiento, es inevitable la pregunta acerca de las cosas del hombre: las realizaciones artísticas, el tratamiento técnico de los objetos para hacer con ellos cosas nuevas y la progresiva especialización de los artesanos. La pregunta, con difícil respuesta, no es otra que afirmar que los objetos de los hombres son obras de Dios; es el esfuerzo de insertar la economía humana en el plan salvífico divino. Resulta muy atractivo para el medieval, la previsibilidad de las leyes naturales que despersonaliza la acción y hunde al hombre en un empirismo confuso⁵. Este interrogante hace que sean muchos los autores y teólogos que se interesen por

² En este apartado vamos a seguir el estudio de M. D. Chenu, *La théologie au Douzième siècle*, Paris 1957. Se trata de un conjunto de trabajos de este autor que, recopilados a mediados del pasado siglo, suponen el mejor y más extenso trabajo sobre el tema. Supone un faro, en un período histórico complicado que representa un renacimiento de la Antigüedad y una bisagra para entender toda la Edad Media. Se trata de un momento nuevo, que asimila lo antiguo para alimentar el futuro.

³ G. de Conques, *Psilosophia mundi*, I, 22.

⁴ M. D. Chenu, *La théologie*...33.

⁵ M. D. Chenu, *La théologie*...48.

el mundo mecánico: Guillermo de Conques, Gilbert de la Porrée, Pedro Abelardo, Hugo de San Víctor y Godofredo de San Víctor.

Con Hugo de San Víctor aparece la “teología de la historia”, que vivencia el cristianismo como una serie de acontecimientos, en aplicación del sentido histórico de la exégesis bíblica practicada en su abadía. El mismo autor, correlaciona los seis días del relato de la Creación del primer capítulo del Génesis, con las etapas de la historia redentora⁶. De alguna manera, es como si la historia profana entrara en la historia sacra⁷. Para nuestro victoriano, las realidades históricas de la Sagrada Escritura son significativas, porque prefiguran el misterio; por eso es importante no sólo entender el sentido corriente de las frases, sino también fijar la significación de las palabras bíblicas. Este aspecto de las exégesis de Hugo es bien conocido, pero hay que insistir en la propuesta científica de esta escuela, que no se concreta únicamente en las ciencias sagradas, sino que llega hasta las profanas; unas y otras, no son sólo un conjunto de hechos o de acontecimientos significativos, ni tampoco de enseñanzas, sino que tienen una estructura interna que se muestra en su misma construcción sintáctica: “Nam et ipsa [Scriptura] structuram habet”⁸.

En su *Didascalion*, Hugo no presenta un elenco de reglas para la exégesis bíblica, sino que denuncia los errores que se han cometido olvidando la historia de los hechos. En contra de los teólogos carolingios, reivindica la primacía de la historia como fundamento de toda alegorización⁹. Con la nueva cultura del siglo XII, las esculturas, los bestiarios y otras obras han quedado obsoletas, como algo hecho con técnicas rudimentarias propias de una era feudal y de sus esquemas pedagógicos arcaicos; comienza un nuevo mundo, fruto de una nueva visión de la teología bíblica, que obliga a una reforma institucional de la Iglesia, que gusta más de la lectura directa de la Biblia y que se aleja del caos de las glosas alegóricas. De esta forma, Hugo de San Víctor anuncia radicalmente la distinción entre Naturaleza e Historia, sobre el fundamento histórico de la economía de la salvación cristiana: “el Espíritu está en la Historia”¹⁰.

Con Guillermo de Conques aparece una reacción al agustinismo, apoyada en el comentario al *Timeo* de Platón. Se trata de un neoplatonismo que distingue

⁶ M. D. Chenu, *La théologie...*74.

⁷ En este sentido tiene una gran importancia la condena del evolucionismo de Joaquín de Fiore por el IV Concilio de Letrán (1215). Antes de esto, Joaquín planteaba que el hombre progresa de una forma indefinida y colectiva hacia la perfección, pero empujado por las intervenciones históricas de Dios. Sin duda, esta manera de pensar influyó notablemente en el pensamiento del siglo XII que veía cómo los oficios hacían grandes progresos y la gente se podía maravillar con las portentosas acciones de los seres humanos.

⁸ H. de San Víctor, *Didascalion*, 6, 4.

⁹ M. D. *La théologie...*205.

¹⁰ M. D. Chenu, *La théologie...*209.

entre gracia y naturaleza. Al final, toda esta manera de pensar conducirá a un interés desmedido por la belleza, por las ciencias y por las artes. Podemos resumir el pensamiento de este autor en los siguientes enunciados:

- El mundo es un todo de orden y belleza.
- El mundo tiene alma, principio ordenado y causa de vida.
- La materia es el sustrato de la organización del mundo.
- El hombre es el centro del mundo y lo domina con su inteligencia.

En Chartes, la dialéctica agustiniana entre realismo y simbolismo, pasa a un segundo plano venciendo la expresión simbólica. Por eso, las artes plásticas serán objeto de una gran imaginación creativa, de tal forma que podemos decir que la Edad Media es la “edad del símbolo”¹¹. Pero este simbolismo medieval no es vacuo, sino que es efecto del sentido sagrado de la existencia y de la fecundidad humana, que, a su vez, nace de la epistemología naturalista de la exégesis bíblica. El mundo es el medio técnico para conocer las realidades y verdades trascendentes, y lo podemos hacer mediante el recurso simbólico, que emana de nuestra propia experiencia espiritual; la alegoría no es una operación estética, sino una exploración del pensamiento abstracto, para realizar una exposición didáctica¹².

2. El abad Suger, su vida y su personalidad

Suger de Saint Denis, fue un hombre con una personalidad compleja, fruto de su vida, también complicada¹³. Concretamos ahora las fechas más importantes de su vida. Nace en 1081 y a los diez años entra como oblat en la Abadía de Saint-Denis. El 12 de marzo de 1122 es elegido abad de este mismo monasterio y ordenado presbítero, puesto que no lo era hasta ese momento. El año 1137 es muy importante, puesto que hay dos acontecimientos trascendentes en la vida de Suger: el 17 de junio firma su testamento que quedará como un documento imprescindible para conocer no sólo sus últimas voluntades sino también su manera de pensar; por otro lado, durante el verano, acompaña a Luis VII de Francia a su boda con Leonor. El 9 de junio de 1140 se consagran las nuevas fachadas de Saint-Denis, y, cuatro años más tarde, el coro. El 18 de febrero de 1147, es proclamado regente del reino de Francia y muere, unos años más tarde, el día 13 de enero de 1151¹⁴.

¹¹ M. D. Chenu, *La thèologie...*161.

¹² M. D. Chenu, *La thèologie...*190.

¹³ J. F. Benton, *Suger's Life and Personality*, en P. L. Gerson, *Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium*, New York 1987,8.

¹⁴ P. L. Gers on, *Abbot Suger...*, New York, 1987, 2.

Sobre su familia no hay datos fidedignos. Parece que perteneció a una familia de caballeros poco importantes de la región cercana a París, cuya única salida era servir al rey o a la Iglesia. La entrada del niño Suger en la abadía, benefició a toda su familia. Su abuelo se llamaba Suger y su padre Helinand; nunca menciona por su nombre, a su madre. Su padre tenía un hermano que llamamos *Suger Magnus* y que tenía dos hijos: Ralph y Suger; lo sabemos porque acompañaron al abad en su viaje a Alemania, en el año 1125. Fue el segundo de cinco hermanos; el primogénito se llamaba Ralph que tuvo cinco hijos con Emeline; el tercer hermano se llamaba Pedro y fue también sacerdote; desconocemos los nombres del cuarto y del quinto hermanos de Suger. Los cinco hijos de Ralph obtuvieron diferentes beneficios eclesiásticos, posiblemente bajo la influencia de su tío, tanto en la propia abadía de Saint-Denis, como en la catedral de Nôtre Dame de París. El estamento clerical o caballeresco era una salida airosa para los segundones de las familias, favorecido además por un carácter nepotista propio de la época.

Cuando entró como oblato en la abadía, allí recibiría las primeras clases y su formación humanística y clásica. Se dice que impresionaba a los monjes siendo capaz de recitar de memoria treinta versos de Horacio. Con veinticinco años asistió en Poitiers a un sínodo (1106). Entre 1109 y 1111 fue superior del importante priorato de Toury; se trataba de un territorio estratégico entre Orleans y París, a ocho kilómetros de Le Puiset. En 1112, estuvo presente en el concilio que se celebró en Letrán (no ecuménico), donde se ganó las simpatías del abad Adam de Saint-Denis, que le encomendó importantes tareas administrativas. También ejerció de embajador del rey Luis VI, compañero de estudios durante la infancia y cuya amistad mantuvo durante toda su vida; en 1118 se entrevistó con el papa Gelasio II cerca de Montpelier y en 1121 con Calixto II en Roma. A su regreso, se enteró de la muerte del abad Adam y los monjes de Saint-Denis lo eligieron superior del monasterio a los cuarenta y un años de edad.

Bajo la autoridad del abad Adam, la abadía había caído en una situación frívola y vergonzosa a juicio de San Bernardo de Claraval, se encontraba “atestada” de caballeros mundanos, asediada por asuntos comerciales y abierta a las mujeres. Se trata del mayor problema que tuvo que afrontar el nuevo abad¹⁵. Suger tomó medidas para acabar con esta situación, guiado por un sentido práctico legendario que le impulsó a promover la continencia, la disciplina y la lectura espiritual. Personalmente, dio ejemplo de moderación y austeridad a sus monjes, comiendo carne pocas veces y bebiendo vino diluido con agua. Fue tan eficaz su reforma monástica, que el propio

¹⁵ G. Constable, *Suger's Monastic Administration*, en P. L. Gerson, *Abbot Suger...*, New York 1987, 18.

San Bernardo le felicitó en 1127: “las bóvedas de la iglesia se hacen eco de los cánticos espirituales en lugar de las causas judiciales”¹⁶.

Durante el reinado de Luis VI, Suger fue su ministro de confianza, de tal forma que, en el verano de 1137, acompañó al hijo del rey hasta Burdeos para que se casara con Leonor de Aquitania. El rey murió unos días más tarde, antes de que el cortejo nupcial llegara a París. Luis VII hizo de nuestro abad, el hombre más poderoso de la corte durante los primeros años de su reinado, pero luego cayó en desgracia. De vuelta al monasterio, entre julio de 1140 y junio de 1144 comenzó la supervisión de la construcción de la abadía, tal vez añorando la influencia perdida en la corte, algo que recuperó muy pronto cuando el papa Eugenio III, a sugerencia de Bernardo, le nombró regente del reino, mientras Luis VII dejaba Francia para implicarse en la Segunda Cruzada.

Podemos afirmar que se trataba de un hombre de paz, que luchó por esta idea, pero no con un pacifismo sentimental, sino con una forma de gobierno que no tuviera que recurrir a la represión o a la tiranía, para establecer el orden del bien común. Las escenas de sangre que estaban alojadas en su retina, se agolpaban en su mente cuando tenía que tomar decisiones políticas, o cuando tuvo que recurrir a la fuerza militar para proteger los dominios de la abadía en el Vexin.

El tiempo de la gestión abacial de Suger es paradigmático, ya que mezcló sus conocimientos espirituales y monásticos con los seculares y administrativos. Sus contemporáneos fueron unánimes en alabar su trabajo; su secretario y biógrafo, William de Saint-Denis, alaba su “*liberalitas, misericordia, compassio, animositas, constantia, iustitia, prudentia, probitas y moderatio*”¹⁷. En la reforma que emprendió en la abadía, asoció libertad con austeridad y prosperidad, pero siempre con el alto objetivo de que el amor marcara las relaciones entre los monjes; es conocido su lema: “el amor es la esencia de la religión monástica”¹⁸. Además de ser un buen organizador, se sabe que le gustaba trabajar en equipo, puesto que confió en sus subordinados, cuando tuvo que ausentarse del monasterio por la regencia de Luis VII. Participó en asuntos monásticos de otras casas, como en Argenteuil en 1129, Chaumont en 1146, Saint-Geneviève de París en 1149, en Fontevrault en 1149 y en Saint-Corneille de Compiègne en 1150.

Su trabajo como gestor incluyó el aumento de los ingresos de la abadía, pero de una forma singular para la época: cultivó el suelo y las vides, controló la corrupción de los alcaldes y de la policía y evitó las reclamaciones de los abogados que pretendían pleitear con Saint-Denis. Recuperó también haciendas perdidas y adquiri-

¹⁶ B. de Claraval, *Epístola* 78.6, en *Obras completas*, Madrid 1955, vol. 7, 205.

¹⁷ W. de Saint Denis, *Vita Suger*, 379.

¹⁸ Cf. G. Constable, *Suger's Monastic Administration*, en P. L. Gerson, *Abbot Suger...*20.

rió nuevas tierras, que permitieron la restauración de la iglesia¹⁹. En 1143, obtuvo de Luis VII un decreto confirmando los privilegios que tenía Saint-Denis, incluyendo el derecho a liberar siervos, a controlar a los usureros y acuñadores de moneda y a suprimir los impuestos del asilo de pobres que tenía la abadía.

Si tenemos que buscar un pecado entre la personalidad de Suger, tal vez podemos hablar del orgullo. Su ideal era poseer las cualidades de Gelasio II, a quien describe como lleno de gloria, humildad y vigor. Sin embargo, no pecó de humildad cuando habla de sus logros artísticos y administrativos; tenía una memoria excelente y un fuerte sentido de la historia; gran habilidad oratoria, tanto en francés como en latín; repetidas veces se enorgullece de escribir tan rápidamente como podía hablar. Nos dejó tres monumentos históricos que nos ayudan a comprenderle: sus escritos acerca de las reformas administrativas y financieras en la abadía de Saint-Denis; su testamento escrito el 17 de junio de 1137; y, su imagen en las puertas y en las vidrieras del templo que reformó. Se glorificó a sí mismo al conservar el poder de la monarquía francesa durante sus años de regencia y al enriquecer, reconstruir y decorar su iglesia de Saint-Denis. En este sentido, hay que apreciar que Suger consideró, siempre, a Dios como autor de la iglesia, que él sólo construyó y patrocinó. Las construcciones edilicias se convierten, como sucederá más tarde en el Renacimiento, en una forma de proclamar la gloria de Dios, más que la memoria del artífice.

Nos importa mucho analizar la personalidad adulta del abad para poder comprender su relación con el arte que él fundó. Es indudable que sufrió diversas influencias, como analizaremos más abajo, pero ahora interesa decir que su compleja personalidad tuvo que estar relacionada con su formación benedictina: su autodisciplina y su habilidad para no exteriorizar sus pensamientos y sus sentimientos, configuran gran parte de su personalidad histórica. Este entrenamiento monástico en sus años adolescentes influyó también en su determinación a la hora de emprender nuevas realizaciones, cuando tuvo que gestionar diversos monasterios e, incluso, su propio país como regente.

La evaluación e identificación del pensamiento de Suger no es fácil, ya que no se trata de un teólogo ni de un pensador sistemático²⁰. No dejó escritos teológicos sino administrativos y poéticos; no se trata de uno de los grandes pensadores del siglo XII, sino que ejerce como constructor y gestor. No obstante, es justo que nos preguntemos: ¿qué conjunto de ideas teológicas influyeron en Suger para la construcción de la nueva abadía? ¿Qué pensadores atrajeron su atención y dieron alas a su nuevo proyecto de arquitectura?

¹⁹ Es el caso de Chapelle-Aude.

²⁰ G. A. Zinn J., *Suger, Theology and the Pseudo-Dionysian Tradition*, en P. L. Gerson, *Abbot Suger...* 33 y ss.

Para trabajar de forma analítica, con los investigadores de este período, buscaremos pistas tanto en los poemas de Suger, como en el arte que proyectó para su iglesia. En este sentido, cobra una especial importancia la portada central de la fachada oeste de Saint-Denis; su iconografía parece engañosamente simple, pero hay que analizarla con detenimiento. Tal vez no es este el momento de realizar este trabajo, pero si conviene acercarnos a lo que se encuentra representado en las puertas de bronce, que abren y cierran la portada. Se trata de unas puertas, que, destruidas durante la Revolución Francesa, han sido restauradas con minuciosidad y exactitud. Tienen ocho medallones con escenas de la vida de Jesús y un poema de ocho versos, inspirado en las teorías del Pseudo-Dionisio Areopagita. Entresacamos tres de ellos que nos parecen significativos:

*“Nobile Claret opus, sed opus quod nobile claret
Clarificet mentes, ut eant per lumina vera
Ad verum lumen, ubi Christus janua vera”*

Los medallones de la puerta presentan un cuidadoso programa iconográfico en forma de U, empezando por la izquierda arriba y terminando por la derecha:

Beso de Judas	Ascensión
Juicio de Jesús	Emaús
Cruz a cuestras	Resurrección
Crucifixión	Sepultura de Jesús

Imposible no fijarse en uno de ellos, que es notablemente diferente: representa el encuentro de Jesús con los caminantes que van a Emaús. Aparece una figura echada que ofrece algo nuevo por debajo de la mesa donde Jesús está partiendo el pan; se trata de nuestro protagonista, el abad Suger. Sin duda, esto nos hace tomar con una nueva perspectiva, tal vez programática, esta perícopa del evangelio de Lucas.

El domingo de Pascua, dos discípulos que no son miembros de los Doce, se encaminan hacia Emaús, posiblemente decepcionados por lo acontecido en Jerusalén. Tienen dificultad para concebir la idea de un Mesías sufriente y crucificado, por eso se les aparece Jesús, pero de un modo especial que hace que no le reconozcan. Lucas crea aquí un momento literario de tensión, que no se resuelve hasta el final, pero que mantiene la atención del lector. Jesús hace que Cleofás relate esos hechos, que les tienen tan consternados. Jesús les explica que la pasión del Mesías que han presenciado, está de acuerdo con la Escritura y con la voluntad de Dios. Los

caminantes piden a Jesús que se quede con ellos y parece que el Señor titubea: se añade más tensión al relato²¹.

El comportamiento de Jesús en la mesa, la explicación que hace de la Escritura y el hecho de partir el pan, les hace experimentar al Resucitado y el sentido de la Palabra de Dios. La Biblia repite que los hombres pueden percibir a Dios solamente con los ojos de la verdad (cf. Sal 19, 9; 19, 82; 141, 8; Lc 2, 30ss), y “abrir los ojos” significa reconocer la realidad divina (cf. Sal 119, 18; Hch 26, 18). Sin duda, la Eucaristía es un lugar privilegiado para que los cristianos abramos los ojos a la fe y nos encontremos cara a cara con el Resucitado, que es quien fortalece nuestras vivencias espirituales y el que da sentido a nuestra existencia. Quien se ofrece a nosotros en el pan partido y compartido, es el Resucitado en cuanto anticipación de nuestro encuentro definitivo en la vida eterna.

Sin duda, el hecho de que el relato de Emaús haga pasar a los caminantes de ciegos a videntes, en el momento concreto de “partir el pan” es algo significativo para Suger, que podría haber colocado su figura en cualquiera de los ocho medallones de la puerta. Es como si nos estuviera subrayando la necesidad de ver de una forma nueva al Señor, una forma donde la visibilidad sea mayor, una forma luminosa.



Panofsky, atribuye las ideas de nuestro abad, a la influencia que en él ejercieron las obras del Pseudo-Dionisio (místico bizantino del siglo VI) y los textos de Juan Escoto Erigena (filósofo irlandés del siglo IX)²². Otto von Simson, apunta a unas influencias más amplias acerca de asuntos relacionados con el simbolismo, la especulación cosmológica y el conocimiento de las realidades espirituales, pero sin definir autores concretos²³.

²¹ R. Dillmann y C. A. Mora Paz, *Comentario al evangelio de Lucas*, Estella 2006, 565-566.

²² E. Panofsky, *El abad Suger. Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*, Madrid 2016, 18-25.

²³ O. von Simson, *La catedral gótica*, Madrid 1980, 61-141.

En los últimos años, los trabajos de Marie Dominique Chenu y Henri de Lubac han abierto la posibilidad de explorar la relación entre Suger y Hugo de San Víctor, perteneciente a una de las grandes escuelas teológicas del siglo XII²⁴. La Escuela de San Víctor fundó una visión exegética que echó los cimientos para la incorporación de la tradición del Pseudo-Dionisio en las tradiciones contemplativas del occidente medieval. Se ha apuntado también la influencia de la Escuela de Chartres, respecto a la especulación cosmológica y los aspectos geométricos y matemáticos necesarios para la realización de la construcción de la abadía, que se observan en los escritos de Guillermo de Conches²⁵, los poemas de Alain de Lille y en las obras de Pedro Abelardo.

Pedro Abelardo ha sido considerado como “el primer hombre moderno”²⁶, fruto de una audacia teológica que supo liberarse del agustinismo imperante, para valorar los derechos de la conciencia, reivindicado la experiencia de la fe y su reflexión. En este sentido, desea que el dogma sea comprendido por aquel a quien se expone, de tal forma que comprenda los enunciados de su fe y puede captarla con una conciencia clara; por eso, está en contra de la repetición de fórmulas incomprensibles.

La Escuela de San Víctor tiene su origen en Guillermo de Campeaux y adopta la regla de San Agustín en 1113²⁷. Pronto fue un centro conocido y reconocido en la exégesis bíblica y en el comentario de los Padres. Uno de sus más sobresalientes representantes es Hugo, que destaca por su insistencia en la importancia que hay que dar al sentido histórico de la Biblia, por encima del sentido alegórico. Opta por intentar descubrir en la creación, en el pecado original y en la redención, el sentido de la historia humana, desde una teología que podemos definir como cristocéntrica, eclesial y sacramental. Su teología es utilitarista, en el sentido de que quiere llegar, hasta la contemplación espiritual, apoyándose en elementos de la naturaleza que pueden provocar una experiencia mística buscada. De alguna manera, intenta reinterpretar la creación, ligándola con la redención e intercambiando el vocabulario con la filosofía.

La Escuela de Chartres se caracteriza por la toma de conciencia de que los monjes tienen que prestar atención a la realidad exterior que les rodea, realidad que está regida por las leyes naturales, que poseen en su interior una fuerza que conduce a la gracia²⁸. Se trata del descubrimiento del mundo, no como negación de la actividad divina, sino como elemento conducente hasta Dios. Parte de la concepción del

²⁴ M. D. Chenu, *La théologie...* especialmente los capítulos 5, 7 y 8. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, París 1959-64, especialmente el vol. 2, parte 2.

²⁵ Se inspiró en las obras de Macrobio, Boecio y en la traducción de *Timeo*.

²⁶ M.D. Chenu, “Abelardo, el primer hombre moderno”, en *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1966, 133-146.

²⁷ E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, Barcelona 1987, vol. I, 565 y ss.

²⁸ E. Vilanova, *Historia de...* 581 y ss.

universo como un todo, amado y deseado por Dios, que no puede estar desligado de la voluntad divina, sino que vive y conduce hasta la Verdad. Así como en el siglo XI se despreciaba la realidad cotidiana con visiones apocalípticas, ahora la flora, la fauna, las estaciones del año, los trabajos cotidianos, el sol y la luz transparentan la realidad divina. La figura de Guillermo de Conches²⁹ destaca por la opción que hace por el estudio de las ciencias naturales, abandonando la teología, en un esfuerzo de orientar el platonismo hacia la filosofía cristiana.

Estos son los mimbres que componen la forma de entender la vida del abad Suger. La teología de Hugo inspira su forma de comprender la naturaleza, desde la creación y desde la naturaleza, como camino de comprensión de Dios y de redención del género humano. Los estudios de Guillermo de Conches animan esta forma de entender la realidad que rodea a los seres humanos. Todo junto hace que aparezca una figura tan sugerente, capaz de dar luz a un mundo oscurecido por los tinieblas visionarias y negativas del románico, y de concebir una nueva manera de acercar las personas a Dios, mediante la visión positiva de la realidad circundante, donde la verdad divina está encerrada.

3. Cinco causas teológicas del gótico

3.1. *La nueva exégesis bíblica de la Creación*

El Evangelio es un mensaje de redención universal, pero su doctrina sobre el cosmos la toma prestada del Antiguo Testamento. El funcionamiento de las criaturas depende del propio Creador, porque “es Dios quien, más allá de vuestra buena disposición, realiza en vosotros el querer y el actuar” (Fil 2, 13); de esta forma, lo que hace el hombre, lo hace a partir de lo preexistente en Dios³⁰. Los primeros escritores cristianos, con estos mimbres, no podían elaborar una ciencia de la Naturaleza a partir de esta devaluación de las cosas secundarias.

Cuando, al comienzo del siglo XII, aparece un renacimiento de los estudios sobre la Naturaleza, partiendo de un contacto más estrecho con la Creación, los teólogos sienten esta deficiencia. Podemos decir que el descubrimiento de la Naturaleza es la nueva actitud de los hombres de este siglo³¹, muchos de los cuales se concentraron en la Escuela de Chartres, donde los monjes estudiaban tanto las

²⁹ Con Chenu podemos resumir su manera de ver las cosas en una frase entresacada de su *Glossa in Timaeum*: “est mundus ordinata collectio creaturarum”. Citado en: M. D. Chenu, *La thèologie...* 246.

³⁰ T. Gregory, “L’idea della natura nella Scuola di Chartres”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 31 (1952), 433-442.

³¹ M. D. Chenu, “Naturalisme et théologie au XII siècle”, *Recherche de science religieuse*, 37 (1950), 5-21.

ciencias naturales como la teología. Fue allí, donde se intentó conciliar el relato de la Creación en seis días con la inmediatez, que parece ser una de las leyes de la Naturaleza: a Dios le corresponde la actividad del Creador, el don del ser, mientras que el trabajo de la Naturaleza consiste en completar la tarea de la Creación, porque en las cosas secundarias persiste algo del poder divino.

El primer relato de la Creación empezó a fijar las miradas de los teólogos de la época, no por sus características literarias, ni por la magnificencia del poder divino que describe y desborda el texto, sino por su relación con las cosas que veían. En este siglo, se fijan en lo que les rodea, más que en siglos anteriores, y pretenden comprender el significado de esas cosas y de esos seres tan sugerentes. Y, en este contexto de cambio de mirada, surge la necesidad de comprender el mundo desde la Sagrada Escritura; y es este relato, motivo de trabajo por parte de muchos de nuestros teólogos medievales.

Guillermo de Conques vincula la doctrina agustiniana de las razones secundarias con la persistencia de su significado histórico. Este chartriano, toma la teoría del obispo de Hipona para conciliar sus propias ideas con la creación simultánea de todos los seres vivos planteada por Agustín; sin embargo, pone su definición de la Naturaleza como requisito previo para una visión científica del mundo. La Naturaleza, ya no es una epifanía divina, sino una fuerza que preside el devenir de las cosas y, por eso, adquiere un valor autónomo. Su compañero Teodorico va más allá, al afirmar que el Creador se limita a extraer de la nada los cuatro elementos y el resto del ordenamiento cósmico depende de sí mismo. Con esta concepción, estamos fuera de los límites bíblicos y tenemos que buscar las fuentes de estas hipótesis en autores no cristianos como Platón, Cicerón, Virgilio o Macrobio.

Ciertamente, estas teorías, dejaban la finalización del trabajo creador a las causas secundarias y parecen disminuir el poder infinito de Dios y, por eso, fueron consideradas como heréticas y acusadas de maniqueísmo. Entre los opositores a estas teorías, el más conocido es Guillermo de San Teodorico que, en su carta a san Bernardo, acusa a Guillermo de Conques de sabelianismo, después de presentarlo como materialista, porque había reducido a Dios a un mero accesorio. Atribuir habilidades creativas a la Naturaleza equivale a hacer inmanente la acción divina y, por eso, sus tesis fueron condenadas.

Es evidente que esta manera de pensar en un lugar tan cercano a Saint-Denis tuvo que influir en el renacimiento de una nueva arquitectura que buscaba meter a Dios dentro del templo, hacer que los presentes conectaran directamente con la Naturaleza y con las cosas creadas, como una introducción a lo que se realizaba en el interior del espacio celebrativo. No podemos demostrar este influjo, pero resultan elocuentes las consecuencias.

3.2. *El lenguaje simbólico*

Ya hemos afirmado que lo más característico de este momento histórico que estamos analizando es el universo simbólico de los medievales. El hombre medieval vive en un mundo poblado de significados remotos, visiones alegóricas y metasentidos de las cosas, donde el león no es un león³²; su trabajo consiste en prolongar la actividad mitopoyética del hombre antiguo y hacerlo en armonía con la sensibilidad cristiana. De alguna manera, esto ya se había hecho en el cristianismo inicial, cuando se ocultaba la figura del Salvador bajo el aspecto de un pez; ahora, la finalidad ya no está motivada por intentar eludir los riesgos de la persecución, sino que aparece una razón didáctica y evangelizadora.

Es preciso insistir en la importancia que en esto tiene la hermenéutica bíblica. Desde Orígenes, a través de los Padres, se tiende a privilegiar una lectura escrituraria tipológica, donde los acontecimientos del Antiguo Testamento son prefiguraciones de los personajes del Nuevo Testamento. Será Agustín el que se volverá para mirar el sentido originario del texto, introduciendo el género de los *"enarratio"*, donde se comenta y analiza los pasajes de la Escritura. Si la Biblia habla de personajes, flores y piedras para percibir algo de lo invisible, será necesario investigar esos objetos para conocer mejor la significación que conllevan; es aquí donde aparecen las enciclopedias, entre las que destacan las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. Al llegar la Edad Media, se produce un giro de extremas consecuencias: si la enciclopedia nos habla del significado de las cosas, que son elementos del mundo del que habla la Escritura, la lectura simbólica no sólo se podrá hacer sobre el mundo como lo cuenta la Biblia, sino directamente sobre el mundo tal y como es³³. La mejor expresión de esto lo tenemos en los siguientes versos de Alain de Lille:

*"Omnis mundo creatura
quasi liber et pictura
nobis est in speculum;
nostrae vitae, nostrae mortis,
nostri status, nostrae sortis
fidele signaculum"*³⁴.

³² U. Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona 1999, 69 y ss.

³³ U. Eco, *Arte y belleza...* 87.

³⁴ A. de Lille, *Rhythmus alter*, citado por Umberto Eco, *Arte y belleza...* 90:

"Toda criatura del mundo,
cual un libro, cual un cuadro,
viene a servirnos de espejo;
de nuestra vida, de nuestra muerte,
de nuestro estado, de nuestra suerte
testimonio fiel nos da".

En esta época se desarrolla sistemáticamente una alegorización³⁵ de toda la Biblia, lo cual significa la transferencia de las realidades históricas contenidas en el texto sagrado, como explicitación del misterio de la Historia de la Salvación³⁶.

Hacia el año 1175, Jean de Kelso, abad de Dryburgh (Escocia) decide emprender un estudio del libro del Éxodo, que podemos catalogar como continuidad de lo que hemos dicho sobre el libro del Génesis. Este estudio, quiere centrarse en los capítulos del 25 al 27, donde se describe el plan de construcción del Santuario. Se lo encarga a Adam de Dryburgh que lo hace en tres etapas: a) análisis del texto con sus elementos interiores y exteriores; b) la significación simbólica de esos componentes; y c) las implicaciones morales. Su trabajo se titula *De tripartito tabernaculo* (1180). Las conclusiones de Adam barajan la posibilidad de que la construcción del Templo es algo que debe provocar la reflexión de los teólogos y servir para la construcción de una nueva teología.

Este estudio sobre el Templo de Jerusalén no pudo ser leído por Suger de Saint-Denis puesto que murió décadas antes de su publicación, pero demuestra un interés contextual por el tema de la alegorización del templo, y el simbolismo inherente a los elementos estructurales y estéticos. Es evidente que nuestro abad fue un adelantado para su tiempo, pero igualmente se mantuvo en la línea propia de renovación que caracterizó la decimosegunda centuria.

3.3. Una nueva ecclesiología

En esta época, la Biblia era el texto básico para la enseñanza de la teología, no solamente en su texto sino también por la lectura de los comentarios. La pedagogía de las escuelas medievales, ya hemos dicho que consistía en la lectura tipológica del Antiguo Testamento: la continuidad de la antigua alianza en la nueva y el nacimiento de la Iglesia del costado de Cristo como Eva, que nace de la costilla de Adán. En este sentido, tenemos que mencionar *Concordia Veteris et Novi Testamenti* de Joaquín de Fiore que realiza una “violenta interpretación alegórica”³⁷ de los textos no sólo veterotestamentarios, sino que incluía en sus trabajos el Nuevo Testamento, hasta llegar a afirmar que la Encarnación no era más que prefiguración de la venida del Espíritu. Este autor, cobra una especial importancia por el delirio mistagógico de alguna de sus obras, que impactan en un ambiente ya muy espiritualizado.

³⁵ Nuestra mentalidad actual distingue entre símbolo y alegoría, pero esta distinción es reciente, fruto del romanticismo. En el Medievo, no existía diferencia entre ambos conceptos por lo que los vamos a utilizar indistintamente.

³⁶ M.D. Chenu, *La théologie...*196.

³⁷ E. Vilanova, *Historia de...*, Vol. I, 511 y ss.

En la misma línea encontramos al autor de *De diversis ordinibus in Ecclesia* (1125), donde se analizan los diversos órdenes eclesiásticos que se legitiman desde el Antiguo Testamento: los monjes son la continuidad de los profetas y los eremitas realizan la vida pastoral propia de Abel. Esta manera de ver las cosas, pone el foco en el propio ser de la Iglesia, como realización efectiva del anunciado reino de Dios contenido ya en la antigua alianza.

*“La théologie de l’Église au XII siècle trouve là son pivot, non seulement théologie explicite et systématique, mais plus encore théologie impliquée dans les institutions, les conduites, les décisions, les tempérament. Notons seulement quelques points de repère. Dans la mesure où les cadres mêmes de la société politique sont devenus chrétiens, juridiquement et politiquement chrétiens, le royaume du Christ recupère en quelque sorte les ressources de cette société politique dont les premières générations chrétiennes n’avaient pas joui, et ainsi, avec elles, les comportements et les droits du peuple de Dieu organisé en société politique dans l’A.T.”*³⁸

El equilibrio, entre la importancia del Antiguo Testamento en relación del Nuevo, no se logrará hasta el siglo XIII, pero el reflejo de toda esta manera de ver las cosas quedará inscrito en una de las vidrieras de Saint-Denis donde Suger hacer escribir: *“Moyses velat, Christi doctrina revelat”*.

Por otra parte, en el siglo XII, no hay separación entre el concepto teológico de eclesiología y la política³⁹. Un ejemplo es el propio abad Suger, que ejerció ambas cosas, pero no es el único. Para los medievales, la política no es lo que es para nosotros, sino una forma de alcanzar la salvación eterna dentro de la Iglesia⁴⁰. Se trata de una época en que se suaviza la antigua dicotomía entre vida activa y vida contemplativa. Para poder conocer lo que se entendía en la Edad Media, tenemos que alejarnos de nuestros preconceptos actuales y sumergirnos en el pasado, con la ayuda de las fuentes escriturarias. Las traducciones de las obras de Aristóteles van a tener una influencia clave en la transformación de los conceptos, no sólo en la Iglesia, sino en la sociedad en general, buscando asignar nombres nuevos a las realidades que estaban ya presentes. Este espíritu de redefinición es una de las características

³⁸ M. D. Chenu, *La théologie...* 217.

³⁹ A. I. Carrasco Manchado, *“La invención de la política en el siglo XII: reflexiones y propuestas desde una perspectiva conceptual”*, *Anales de la Universidad de Alicante* 19 (2015-2016), 41-65.

⁴⁰ Un ejemplo significativo lo encontramos en: F. Foronda, “El consejo de Jetró a Moisés (Ex 18, 13-27) o el relato fundacional de un gobierno compartido en la Castilla Trastámara”, en P. Boucheron y F. Ruiz-Gómez (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*, Cuenca 2009, 110 y ss.

de la época y del concepto de Iglesia, que conllevará cambios institucionales, fruto de los que podríamos llamar una “politización de la cultura”⁴¹.

Si asumimos que todo poder es político, podríamos definir la política como el ejercicio de la relación de poder; pero este ejercicio, en la Edad Media, se ejercía desde los señores hacia los vasallos, de una manera inscrita en la cultura aristocrática de la época. Esto afecta notoriamente a la forma cómo la Iglesia se inserta en la sociedad, de tal manera que no se dedica exclusivamente a los rituales o al culto, sino que intenta influir en la sociedad, para transformarla en una manera de vida que sea más evangélica; desde los monasterios se influye en la gente no para sacar provecho de ella, sino para cambiar las estructuras, ejerciendo el poder de una forma operativa, vinculada a la utilidad pública o al bien común. Este impulso, hace que la cultura señorial vaya cambiando; indicios de esto son las rendiciones de cuentas, la diversificación de cargos, la presencia de las cortes, consejos y asambleas e incluso los discursos menos ritualizados y más argumentativos⁴². Por eso, de las aldeas se pasa a las ciudades, de la aristocracia a la burguesía y del románico al gótico.

Personajes que compactaron todas estas ideas son: Juan de Salisbury, que introdujo cambios en el vocabulario de las formas de ejercer el gobierno, identificando cualquier comunidad humana como aquella que está sujeta a normas o leyes; Pedro Abelardo, gran difusor de las ideas de Macrobio, en cuyos escritos se habla de las “virtudes políticas” como la prudencia, la templanza o la justicia; Hugo de San Víctor, que en su *Didascalicon* consolidaba conceptos como la utilidad común o la clasificación del conocimiento; y Guillermo de Conches, que incluía la ciudad y la catedral dentro de la comunidad social, advirtiendo del valor del hombre como ser social dedicado a gobernar la “*res publica*”.

3.4. La teología de la luz

La luz resulta un elemento visual que es capaz de transmitir un mensaje vigoroso en quien la contempla, de tal manera que parece que habla, que insinúa realidades trascendentes y que nos lleva hasta lo sobrenatural; es lo que podríamos conceptualizar como metafísica de la luz⁴³. Resulta evidente, que nuestro abad de Saint-Denis puso en piedra aquello que había leído en diferentes escritos. En este sentido,

⁴¹ A. I. Carrasco Manchado, *La invención...* 63.

⁴² A. I. Carrasco Manchado, *La invención...* 54.

⁴³ Resulta muy esclarecedor un detallado estudio realizado por dos investigadores de la Universidad Politécnica de Madrid. Realizado desde las coordenadas arquitectónicas, en principio alejadas de las teológicas, permite un análisis científico del vigor espiritual que concede la luz a las catedrales góticas. Incluye una comparación entre la cantidad de luz que penetra por las ventanas románicas y la que entra por las vidrieras góticas que arroja resultados sorprendentes. J. M. Medina del Río y M^a Josefa Cassinello Plaza, “La luz gótica. Paisaje religioso y arquitectónico de la época de las catedrales”, *Hispania Sacra* LXV (2013), 95-126.

podemos argumentar que son dos los autores que influyeron en Suger para llevar a término su representación de la luz. La misión de Suger no era otra que la de restaurar la antigua iglesia y reconstruir las naves laterales, pero quiso hacer algo más: *“materiam superabat opus”*⁴⁴. Y este trabajo lo hizo desde la reflexión filosófica sobre la luz del Pseudo-Dionisio y desde la doctrina espiritual del beato Guerrico de Igny.

El primero de estos influjos es la inspiración filosófica de Pseudo-Dionisio Areopagita⁴⁵. Este autor, acostumbra a plasmar su concepto de belleza en relación con la luz, como expresión de armonía y esplendor, abogando por una forma de comunicación que lleva a la criatura hasta su Creador; la belleza terrenal es hija de la Belleza Absoluta. El Antiguo Testamento y sobre todo el Libro de la Sabiduría, nos hablan de Dios como luz, porque la gloria de Dios es “un reflejo de la luz eterna” y creada (Sab 7, 27. 29); este simbolismo lo encontramos más desarrollado en el Nuevo Testamento, sobre todo en el Cuarto Evangelio: “Mientras estoy en el mundo soy la luz del mundo” (Jn 9, 5). La luz que resplandece en Cristo es la luz de la gloria de Dios, que se refleja en el Hijo. Caminando en la luz de Cristo, el hombre puede llegar hasta la vida eterna prometida (cf. Mt 13, 43); esa es la esperanza de los hijos de la luz y la oración que la Iglesia dirige al Padre⁴⁶.

*“La luz es para Juan la verdad, que en Jesús se ha hecho de nuevo accesible al hombre; las tinieblas son la mentira, que es la situación real del hombre antes de Jesucristo, pues el hombre, de una u otra forma, vive siempre contra la verdad. La alegoría de la luz queda así radicalmente desnaturalizada y, al mismo tiempo, elevada a la más alta significación”*⁴⁷.

Esta comprensión bíblica de Dios como luz renovada en el credo niceno-constantinopolitano, es la que toma Pseudo-Dionisio para afirmar que Dios es “luz inmaculada y sublime, de espléndida e inefable belleza”⁴⁸. Pero esta luz pura, que es la Divinidad, puede ser vislumbrada a través de la luz que poseen las criaturas, las luces materiales que transbordan hasta la luz inmaterial. Y es aquí, donde este autor introduce su concepto de emanación o de participación de los seres en la imagen invisible de Dios.

“Para Dionisio, la belleza consiste en armonía y resplendor. La luz no es una añadidura extrínseca de belleza (aunque el sol hace

⁴⁴ Suger, *Liber de Rebus in Administratione*, 5.

⁴⁵ R. J. Merizalde, “Suger de Saint-Denis y la representación de la luz metafísica”, *Revista chilena de estudios medievales*, 8 (2015), 45-55.

⁴⁶ X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1990, 493-497.

⁴⁷ J. Ratzinger, “Luz”, en *Conceptos fundamentales de teología*, I, Madrid 1979, 951.

⁴⁸ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Obras completas*, II, Madrid 2019, 144.

resaltar esta belleza), sino que pertenece a la sustancia misma de la belleza"⁴⁹.

La mayoría de los comentaristas de la época certifican la vinculación profunda entre la inspiración constructiva de Suger y la valoración estética y mística del Pseudo-Dionisio⁵⁰. Suger lo expresa con la claridad con que define sus metas nos orienta en este sentido, cuando afirma que quiere difundir la luz en el interior del recinto sagrado. Nuestro abad lo dice explícitamente:

*"Divinorum humanorumque disparitate unius et singularis sim-maeque rationis vis admirabilis contemperando coaequat; et quae originis inferioritate et nature contrarietate invicem repugna-te videntur, ipsa sola unius superioris moderate arminiar conve-nientia grata concopular"*⁵¹.

El beato Guerrico de Igny fue abad de esta fundación en la diócesis de Reims. Hijo predilecto de San Bernardo, nos ha dejado 54 sermones centrados en la doctrina de la luz encarnada en Jesucristo, que ardió en las lámparas de Juan Bautista, los sabios de Oriente y Simeón, pero que sigue iluminando las acciones de sus actuales discípulos⁵². Su planteamiento arranca de Sant 1, 17: "Todo don perfecto, viene de arriba, del Padre de las luces" y pasa por el hecho de que Dios ha llamado a su pueblo de las tinieblas, para llevarlo a su "luz admirable" (I Pe 2, 9). Dios es el que hace salir el sol "sobre buenos y malos" (Mt 5, 45). Jesús es el resplandor del Padre, que "ilumina a todo hombre" que vive en el mundo (Jn 1, 9) y que brilla en los brazos de Simeón (cf. Lc 2, 28-32). Para Guerrico, el Señor ha iluminado el alma de los justos con la fe, para que no anden en tinieblas. La vida de los creyentes se desarrolla entre dos acontecimientos temporales fundamentales: la Encarnación del Verbo y su Parusía al final de los tiempos; durante este tiempo, la vida temporal, los creyentes no andan en tinieblas, porque tienen la fe, don y tarea que ilumina el alma y el intelecto, que les hace percibir lo invisible y lo incognoscible.

La teología de Guerrico habla de tres grados mediante los que el creyente puede hacer progresar su alma: la luz de la fe, la luz de la justicia y la luz de la ciencia

⁴⁹ E. De Bruyne, *Historia de la Estética*, Madrid 1963, 262.

⁵⁰ En este sentido es conveniente seguir la afirmación de von Simson: "La luz y la armonía eterna tenían en el Pseudo Areopagita su testimonio inspirado, y es la visión de este teólogo, lo que Suger se había propuesto transmitir en la concepción de su iglesia". O.von Simson, *La catedral...*, Madrid 1980, 134.

⁵¹ Suger, *De consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii*, 1: "El poder admirable de una razón única y suprema iguala por su propia composición a la disparidad entre las cosas humanas y divinas; y aquello que parece que va a entrar en conflicto entre sí por la inferioridad de su origen y la contrariedad de su naturaleza, es unido por la simple, encantadora concordancia de Uno superior, en armonía bien equilibrada". Citado por Merizalde, *Suger de Saint-Denis...* 53.

⁵² C. Hallet, "La teología de la luz de Guerrico de Igny", en *Teología y vida* 47 (2006), 497-508.

espiritual. Los cristianos están invitados a caminar en la luz de su fe, para que progresen en claridad, mediante la guía del Espíritu avanzando hacia el siguiente grado. La luz de la justicia es más amplia, porque es interior y también es eterna, la luz del juicio de la propia fe y la luz del testimonio de Dios, que el Creador hará brillar (cf. Sal 36, 6). Finalmente, la luz de la sabiduría espiritual, se enciende con la lectura frecuente de la Sagrada Escritura, unida a la justicia de las buenas obras; consiste en gustar y ver la dulzura del Señor (cf. Sal 33, 9) y es revelada por el propio Espíritu Santo (cf. I Cor 2, 9-10). De esta manera, la luz primera de la fe, ilumina el alma de uno mismo, mientras que la de la justicia está destinada a los demás para que vean las buenas obras; la tercera luz o grado de la luz, es la palabra que edifica, que evangeliza.

3.5. *De los bestiarios a las vivencias*

Si nos fijamos en las diferencias entre el románico y el gótico salta a la vista que en la época del primero el temor al Juicio Final y al castigo divino marca las vivencias de esos hombres; sin embargo, el gótico es más festivo, desaparece el temor y aparece la confianza en el hombre, en sus fuerzas y en su inteligencia⁵³. El hombre románico concibe la iglesia como el lugar donde puede refugiarse de los monstruos que acosan su corazón y que quieren destruir su fe; sin embargo, el hombre gótico sonríe a la vida porque el mundo está lleno de la Creación realizada por Dios y él mismo forma parte de ese germen vital.

Se ha escrito mucho acerca del antagonismo entre Bernardo de Claraval y el abad Suger⁵⁴. A diferencia de Bernardo, la formación monástica de nuestro abad, comenzó en la infancia sin que sufriera el proceso de conversión que tuvo el cisterciense. Suger creció en un ambiente que le permitió crecer en el respeto a la belleza y a la grandeza de la gran iglesia donde rezaba. Bernardo, sin embargo, vivió atribulado por los problemas de la pobreza y el sufrimiento en el mundo secular, a diferencia de Suger que aceptó el mundo tal cual él es, aunque con la idea de que tenía la obligación de embellecerlo. Nuestro abad confiesa que su contemplación comenzaba en el “amor a la belleza de la casa de Dios”⁵⁵.

El abad Suger y San Bernardo fueron dos personajes distintos pero obligados a entenderse, porque el arte cisterciense termina en el gótico; porque lo que San Bernardo critica en las pinturas de las iglesias, es suprimido por el arte del abad

⁵³ D. Cuesta Gómez, “La espiritualidad del arte medieval: el románico y el gótico”, conferencia en el XXXVI Curso de Teología organizado por la Universidad de Cantabria y el obispado de Santander, 25 de febrero de 2020, p. 1.

⁵⁴ En este sentido, resulta muy sugerente la lectura de esta monografía sobre san Bernardo: G. Duby, *San Bernardo y el arte cisterciense*, Madrid 1989.

⁵⁵ Suger, *Liber de Rebus in Administratione*, 198. En este sentido, es muy acertada la reflexión de Otto von Simson, *La catedral...*, Madrid 1980, 124-133.

Suger. El P. Cuesta recoge este texto que el santo de Claraval escribe en su apología a Guillermo de Saint-Thierry⁵⁶ y que señala su aversión hacia esos capiteles llenos de seres extraños, monstruos románicos, que entretienen a los monjes mientras rezan:

“En los claustros, bajo la mirada de los monjes entregados a la lectura, ¿qué negocio tiene aquí esa ridícula monstruosidad, esa extraña y deforma belleza y bella deformidad? ¿Esos sucios monos? ¿Esos feroces leones? ¿Esos monstruosos centauros? ¿Esos seres semihumanos? ¿Esos tigres manchados? ¿Esos guerreros en lucha? ¿Esos cazadores que soplan en sus cuernos?”.

Ambos, Suger y Bernardo, tiene el mismo objetivo: llevar almas a Cristo. La diferencia es el proceso que quieren seguir, fruto de una nueva espiritualidad y de una nueva pedagogía, que va naciendo en el siglo XII. El benedictino opta por el camino de lo bello, rico y nuevo, mientras que el cisterciense el de lo simple, sencillo y antiguo. Ambos tuvieron una larga, poco cordial y fluida relación epistolar, donde se echaban en cara uno a otro⁵⁷ que no entendían bien el Evangelio, pero eso es porque ambos vivían una diferente espiritualidad. Uno quiere volver a la vieja sensibilidad anterior al románico y otro quiere renovarla haciendo que los hombres perciban una nueva forma de conocer a Dios, a través de la luz que traspasa las vidrieras y olvida las paredes.

Desdeñar las vivencias espirituales de los hombres que hicieron posible el arte, la belleza y la arquitectura de este siglo que nos ocupa, es hacerse ciego ante una realidad que se vivía en primera persona. Estos hombres, dedicaban su vida a tener una experiencia espiritual que colmase su sentido vital, y este aspecto se subrayó especialmente en el mundo de Saint-Denis, capacitándolo para que naciera el nuevo arte, que dio brillo a los templos e hipnotizó a las generaciones posteriores.

⁵⁶ D. Cuesta Gómez, *La espiritualidad del...* 13.

⁵⁷ D. Cuesta Gómez, *La espiritualidad del...* 17.

BIBLIOGRAFÍA

- BENTON, J.F., *Suger's Life and Personality*, en Gerson, P.L., *Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium*, New York 1987
- BRUYNE, E. de, *Historia de la Estética*, Madrid 1963
- CARRASCO MANCHADO, A. I., "La invención de la política en el siglo XII: reflexiones y propuestas desde una perspectiva conceptual", *Anales de la Universidad de Alicante* 19 (2015-2016), 41-65
- CHENU, M. D., "Naturalisme et théologie au XII siècle", *Recherche de science religieuse*, 37 (1950), 5-21
- _____, *La thèologie au Douzième siècle*, Paris 1957
- CLARAVAL, B., *Obras completas*, Madrid 1955
- CONSTABLE, G., *Suger's Monastic Administration*, en Gerson, P.L., *Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium*, New York 1987
- CUESTA GÓMEZ, C., "La espiritualidad del arte medieval: el románico y el gótico", conferencia en el XXXVI Curso de Teología organizado por la Universidad de Cantabria y el obispado de Santander, 25 de febrero de 2020
- DILLMANN, R. Y MORA PAZ, C. A., *Comentario al evangelio de Lucas*, Estella 2006
- DUBY, G., *San Bernardo y el arte cisterciense*, Madrid 1989
- ECO, E., *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona 1999
- FORONDA, F., "El consejo de Jetró a Moisés (Ex 18, 13-27) o el relato fundacional de un gobierno compartido en la Castilla Trastámara", en Boucheron, P. y Ruiz-Gómez, F. (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*, Cuenca 2009
- GREGORY, T., "L'idea della natura nella Scuola di Chartres", *Giornale critico della filosofia italiana*, 31 (1952), 433-442
- HALLET, C., "La teología de la luz de Guerrico de Igny", en *Teología y vida* 47 (2006)
- LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1990
- LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale*, París 1959-64
- MEDINA DEL RIO, M. Y CASSINELLO PLAZA, M. J., "La luz gótica. Paisaje religioso y arquitectónico de la época de las catedrales", *Hispania Sacra* LXV (2013), 95-126

MERIZALDE, R. J., "*Suger de Saint-Denis y la representación de la luz metafísica*", *Revista chilena de estudios medievales*, 8 (2015), 45-55

PANOFSKY, E., *El abad Suger. Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*, Madrid 2016

PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, *Obras completas, II*, Madrid 2019

RATZINGER, R., "*Luz*", en *Conceptos fundamentales de teología*, I, Madrid 1979

SIMSON, O. VON, *La catedral gótica*, Madrid 1980

VILANOVA. E., *Historia de la teología cristiana*, Barcelona 1987

ZINN J., *Suger, Theology and the Pseudo-Dionysian Tradition*, en Gerson, P.L., *Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium*, New York 1987

Las tres ubicaciones del Monte Sion en la ciudad Santa de Jerusalén

Rev. Aragon. Teol. 54 (2021)

Pedro Ignacio Fraile Yécora

Jerusalén es la única ciudad en el mundo que ostenta el título de ser tres veces santa. Es 'santa' para el judaísmo por ser la ciudad donde se levantaba el Templo, en el monte Sión y donde permanece, hasta el día de hoy según la fe del pueblo judío, la Gloria de Dios. Es 'santa' para el cristianismo por ser la ciudad donde murió y resucitó Jesús; en ella nace la primera comunidad cristiana, la Iglesia Madre. Es 'santa' para el Islam porque desde allí ascendió Mahoma a los cielos.

El centro histórico de Jerusalén se levanta sobre distintas montañas, separadas a su vez por barrancos más o menos profundos. Con el paso del tiempo, sobre todo con las distintas construcciones superpuestas sobre Jerusalén, a veces parece que nos movemos en una amplia plataforma, pero no es así. Dentro de la ciudad antigua, subimos y bajamos de un monte a otro. Destaca en importancia el monte Sión, que se identifica con el monte de la salvación; dejamos sin tratar el monte de los Olivos, igualmente de singular importancia.

El monte Sión ocupa el interés de judíos y cristianos, no así de los musulmanes. Por esta razón, y por otras, asistimos tanto al cambio de su ubicación dentro de la ciudad, como al cambio de las tradiciones religiosas que a él se vinculan. El Islam centra y ubica su tradición religiosa en la acepción conocida como Explanada de las Mezquitas, o Cúpula de la Roca, con tradiciones religiosas propias. El pueblo judío a este mismo lugar de la Explanada le da el nombre de Monte del Templo.

1. Sión, Jerusalén, Ciudad Santa (Is 52,1)

Es obvio que no podemos buscar el nombre de Jerusalén antes de la conocida como 'Conquista de la Tierra' por parte de las tribus que salen de Egipto y su posterior instalación en ella. Por eso mismo, el nombre de Jerusalén no está presente en el Pentateuco. Sin embargo, precisamente porque somos conscientes de que no coinciden necesariamente los acontecimientos narrados con el tiempo del narrador, sabemos que no podemos hacer coincidir el tiempo de Israel en el desierto con el tiempo en que escribe el amanuense. En el libro del Deuteronomio, antes de entrar en la tierra, se apunta sin embargo a un 'lugar' en el futuro donde se levantará el templo. Evidentemente no puede hablar de ciudad, ni mucho menos adelantar un nombre.

Tres veces al año se presentarán todos los varones al Señor, tu Dios, en el lugar que él elija: por la fiesta de los Ácidos, por la fiesta de las Semanas y por la fiesta de las Tiendas (Dt 16,16).

Jebús, una ciudad pre israelita

Cuando leemos la Escritura, en el desarrollo narrativo de Abrahán aparece un personaje casi de pasada, del que se dice muy poco: Melquisedeq. Solo aparecerá más adelante en un salmo, y reaparecerá de nuevo en la Escritura cristiana, en el libro de Hebreos, esta vez con una relevancia singular. Tres referencias en toda la Escritura¹. De Melquisedeq se dice en Génesis que era 'rey de Salem' y que hizo un pacto con Abrán (el futuro Abrahán). La ciudad de Salem no vuelve a aparecer en toda la Biblia; sin embargo, para algunas tradiciones Salem no es sino el nombre antiguo de la futura ciudad de Jerusalén (Uru-Salem).

Cuando Abrán volvía de derrotar a Quedorlaomer y a los reyes aliados, salió a su encuentro el rey de Sodoma en el valle de Save, o sea el valle del Rey. Entonces Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios altísimo, sacó pan y vino, y le bendijo (Gn 14,17-18)

Un poco más adelante, en el mismo libro del Génesis, se narra un episodio cruento que ha pasado al imaginario de la cultura occidental: la petición por parte de la divinidad del sacrificio del hijo único, Isaac, deseado y esperado por unos padres ancianos profundamente creyentes, Abrahán y Sara. Una petición que fue detenida en última instancia. El texto dice, casi de pasada, que este suceso tuvo lugar 'en la tierra de Moria'.

Dios dijo: «Toma a tu hijo único, al que amas, a Isaac, y vete a la tierra de Moria y ofrécemelo allí en holocausto en uno de los montes que yo te indicaré (Gn 22,2)

Luego, en otro texto parcial, sin muchas explicaciones, identifica el monte Moria como el lugar donde Salomón levantará el templo (2 Cro 3,1).

El tercer nombre del que nos ocupamos es Jebús, un poblado cananeo ubicado en las tierras altas de la región central. La arqueología la conoce ya en antiguos tiempos; concretamente aparece en los textos egipcios de execración de Tell Amarna que se remontan al siglo XIV a.C. Estos textos cuneiformes recogen las ciudades que pagaron tributo a los faraones de Egipto. El libro de Josué recoge listas de poblaciones cananeas que se distribuyen entre los conquistadores que llegan del

¹ Cf. Gn 14,18; Sal 110,4; Heb 5,6.10; 6,20; 7,1.10.11.15.17.21

desierto. Según esta lista, la ciudad cananea de Jebús le había correspondido a la tribu de Benjamín (Jos 18,28).

Jerusalén en la época monárquica

¿Cuándo disponemos de fuentes fidedignas para escribir, con ciertas garantías, una historia de los primeros siglos de Israel? No es una pregunta fácil; todo lo contrario, es una pregunta compleja si atendemos a las distintas propuestas que retrasan la organización política monárquica de Israel hasta el siglo VIII a.C.; si esto fuera así, la influencia y el poderío tanto del rey David (sobre todo la realidad y la extensión de su imperio) como de su hijo Salomón, que no solo construyó el Templo sino que habría llegado a establecer una organización administrativa de su reino en doce distritos, pasaría al campo de las hipótesis. Nos ceñimos ahora al texto de la Escritura. David tuvo la habilidad de congregar a todas las tribus de Israel. Como las tribus del Norte y las tribus del sur estaban enfrentadas a pesar de tener un origen común, David de forma hábil buscó una nueva capital que no perteneciera a ninguna de las dos². La mejor opción era una ciudad ajena a las tribus; David optó por Jebús, que era cananea y además estaba en la frontera entre ambas. Jebús era un poblado cananeo en un promontorio muy escarpado, quizás rodeada por una tosca muralla, entre dos profundos barrancos. El lugar estaba bien defendido, pues lejos de estar en una zona llana fácilmente sitiable, tenía una orografía abrupta, con una prolongada y dura pendiente. En la parte alta de las casas se levantaba el lugar de 'Sión'. Este dato es importante, pues como sucede tantas veces en la historia, un lugar sencillo o irrelevante pasa a ser con el tiempo y con las circunstancias un lugar emblemático, inexpugnable, al que se le cargan de tradiciones políticas, religiosas y culturales.

David se dirigió con sus hombres a Jerusalén contra los jebuseos que habitaban en el país. Estos dijeron a David: «No entrarás aquí, pues te rechazarán hasta los ciegos y los cojos». Era como decir: David no entrará aquí. Pero David tomó la fortaleza de Sión, que es la ciudad de David. (2 Sam 5,6-7; ver también 1 Cro 11,4-5)

El rey David no construyó el Templo. Según la Escritura, Dios le dice por medio del profeta Natán que él ha sido un Dios peregrino, y que no necesita una casa de piedra y madera (2 Sam 7,6). Su hijo Salomón, sin embargo, compra una era al norte de la ciudad y construye allí un templo a Yhwh. Según Crónicas la construcción se levanta sobre el monte Moria, vinculado a Abrahán, allí donde el patriarca padre en la

² En torno a la Casa de José, los hijos de Raquel, con sus tribus principales de Efraín, Manasés, hijos de José que nacieron en Egipto, más Benjamín. En torno a la Casa de Judá, hijos de Lía, con capital en Hebrón. La ciudad de Belén pertenecía a esta comunidad de tribus.

fe iba a ofrecer en sacrificio a su hijo Isaac. Con esta referencia, el templo se vincula a Abrahán, e indirectamente a Jerusalén.

Salomón comenzó a construir el templo del Señor en Jerusalén, en el monte Moria, donde el Señor se apareció a su padre David y en el lugar que este había preparado: en la era de Ornán, el jebuseo (2 Cr 3,1).

Según el narrador del primer libro de los Reyes el rey Salomón hace subir el arca de la alianza desde el monte Sión hasta el nuevo emplazamiento. Con el paso de los siglos en la conciencia popular se identificarán los dos lugares, de forma que el Monte Sión es el lugar del Templo. Es el primer ‘desplazamiento’ del monte Sión: de la ciudad de David a la era próxima donde se levanta la ‘casa de Yhwh’.

Entonces congregó Salomón a los ancianos de Israel en Jerusalén -todos los jefes de las tribus y los cabezas de familia de los hijos de Israel ante el rey-, para hacer subir el Arca de la Alianza del Señor desde la ciudad de David, Sión. (1Re 8,1)

Nada sabemos de esta primera construcción del templo, pero sabemos de su existencia y del culto que allí se ejercía. El profeta Isaías, siglo VIII, está vinculado a este templo, y en él tuvo la visión de la santidad de Dios (Is 6,1-2). Igualmente el profeta Jeremías, en la primera mitad del siglo VI a.C., lanza sus invectivas contra las falsas seguridades del Templo: ‘Casa de Yhwh, Casa de Yhwh’ (Jer 7,4). El profeta Ezequiel, en la primera parte de su profecía, ve cómo la gloria de Dios abandona el Templo y se establece en el ‘monte oriental de la ciudad’ (Ez 11,23; el actual Monte de los Olivos). En el libro de los Salmos hay un subgrupo que se conoce como ‘Salmos de las subidas’ o ‘Salmos graduales’, o ‘Salmos de la peregrinación’ (Sal 120-134). En ellos podemos adivinar a los peregrinos de todas las partes del mundo que ‘suben’ a Jerusalén.

Jerusalén está fundada | como ciudad bien compacta. Allí suben las tribus, | las tribus del Señor, según la costumbre de Israel, | a celebrar el nombre del Señor; en ella están los tribunales de justicia, | en el palacio de David (Sal 122, 3-5)

En el devenir histórico de las tribus hebreas la unidad fue efímera. Solo David y Salomón consiguieron gobernar un reino unido. A la muerte de Salomón tiene lugar una ruptura inevitable y sin retorno. Las tribus del norte, que pasarán a denominarse en la Biblia el Reino de Israel, se agruparán en torno a la ciudad de Samaría. Las tribus del sur, que pasarán a denominarse Reino de Judá, tendrán Jerusalén como capital. No tenemos muchos textos en la Biblia que expliciten la nueva situación religiosa que arrastra esta ruptura. Uno de ellos, relevante, nos dice que el rey del

norte Jeroboán mandó construir unos templos en los extremos de sus dominios, en Betel y en Dan, para que las tribus no acudieran al templo de Jerusalén.

Jeroboán pensó para sus adentros: «El reino podría volver todavía a la casa de David. Si el pueblo continúa subiendo para ofrecer sacrificios en el templo del Señor en Jerusalén (...) y tras pedir consejo, el rey fundió dos becerros de oro y dijo al pueblo: «Basta ya de subir a Jerusalén. Este es tu dios, Israel, el que te hizo subir de la tierra de Egipto» (1 Re 12,26-28)

Samaría y el reino del Norte, el reino de Israel, desapareció para siempre en la destrucción y posterior deportación asiria (722 a.C.). El rey Josías, de singular importancia por su piedad y política, mandó destruir todos los altares yahvistas en los territorios sobre los que tenía influencia y concentró sacerdotes, levitas y culto en Jerusalén. No podemos desdeñar la reforma religiosa de Josías, uno de cuyos puntos principales fue la obligación de que todos los varones acudieran tres veces al año a Jerusalén, en las fiestas de Pascua, Semanas y Tiendas.

La gran tragedia, que sirvió de acicate y renovación total del pueblo hebreo, fue sin duda el destierro de los principales de Judá en Babilonia (587-535 a.C.); fue una ocasión para comenzar de nuevo. Las tradiciones religiosas de Israel podían haber desaparecido, como otros tantos pueblos, disueltas en la nueva cultura babilónica que les envolvía. Pero no fue así. No rompieron con la fe de sus padres, sino que le dieron nuevas formas y nuevo contenido. En esta nueva conformación religiosa pesó mucho el regreso a Jerusalén y la reconstrucción de un nuevo Templo. Los desterrados oraban con evidente amargura:

Si me olvido de ti, Jerusalén, | que se me paralice la mano derecha; que se me pegue la lengua al paladar | si no me acuerdo de ti, si no pongo a Jerusalén | en la cumbre de mis alegrías. (Sal 137,5-6)

Sión/Jerusalén

Volvemos a Sión, el monte en el que se habían depositado todas las tradiciones religiosas del pueblo. El pueblo estaba en Babilonia, pero su pensamiento seguía en el santo monte jerosolimitano. Los oráculos sobre Sión aparecen ya en el primer Isaías (s. VIII a.C.)³. La monarquía davídica mira al futuro: son conscientes de que los reyes terrenos no pueden responder a las expectativas religiosas que ponen en ellos.

³ La referencia al monte Sión en los profetas se limita a los profetas del norte y al siglo VIII. Dicho de otra forma; excluimos a los profetas del Norte como Elías del que no tenemos referencias textuales a una posible estancia en Jerusalén, aunque según las tradiciones orales locales lo sitúan muy cerca, en

En los días futuros estará firme | el monte de la casa del Señor, en la cumbre de las montañas, | más elevado que las colinas. Hacia él confluirán todas las naciones, caminarán pueblos numerosos y dirán: «Venid, subamos al monte del Señor, a la casa del Dios de Jacob. Él nos instruirá en sus caminos | y marcharemos por sus sendas; porque de Sión saldrá la ley, | la palabra del Señor de Jerusalén (Is 2,2-3)

Jerusalén/Sión tiene un valor simbólico y religioso fundante en la monarquía davídica, que se hace visible en la amenaza del rey asirio Senaquerib. Las tribus del norte desaparecieron bajo las botas y los carros de guerra asirios, pero Sión/Jerusalén sobrevivirán. Los mismos oráculos de confianza en el Templo, lugar que Dios ha elegido como morada, los recogen dos textos idénticos paralelos:

2 Re 19,30-31	Is 37,31-32
Pues los supervivientes de la casa de Judá que hayan quedado echarán raíces en lo hondo y darán fruto por arriba, porque ha de brotar de Jerusalén un resto, y supervivientes del monte Sión. El celo del Señor del universo lo realizará.	Pues los supervivientes de la casa de Judá que hayan quedado echarán raíces en lo hondo y darán fruto por arriba, porque ha de brotar de Jerusalén un resto, y supervivientes del monte Sión. El celo del Señor del universo lo realizará.

En el segundo Isaías es frecuente el binomio Sión/Jerusalén en paralelismo. Sión/Jerusalén es la ciudad a la que regresar. Es la ciudad que atrae a los desterrados. Sus centinelas ven las caravanas de los desterrados que se acercan.

Consolad, consolad a mi pueblo | -dice vuestro Dios-; hablad al corazón de Jerusalén (...). Súbete a un monte elevado, | heraldo de Sión; | alza fuerte la voz, | heraldo de Jerusalén (Is 40,1.9)

Sión/Jerusalén es personificada como una esposa abandonada que se queja amargamente. Pero el Señor le responde apelando a sus entrañas maternas:

Sión decía: «Me ha abandonado el Señor, | mi dueño me ha olvidado». ¿Puede una madre olvidar al niño que amamanta, | no tener compasión del hijo de sus entrañas? | Pues, aunque ella se olvidara, yo no te olvidaré. (Is 49,14-15)

concreto en el Wadi Qelt, cerca del Jordán, donde los cuervos lo alimentaron (1Re 17,1-6). Tampoco hace referencia a Jerusalén, por tanto a Sión, profetas como Oseas, que profetiza en Samaría el siglo VIII a.C. Sin embargo la referencia a Sión/Jerusalén están presentes en Amós y Miqueas, ambos profetas del sur y del siglo VIII. Cf. Am 1,2; 6,1; Miq 3,10.12

El Señor promete que la otrora ciudad de la monarquía davídica, su esposa amada, destruida por los babilonios, será de nuevo habitada, y el templo será reconstruido:

Digo de Jerusalén: “Será reconstruida”
y del templo: “Pondrán sus cimientos”(Is 44,28)

El Dios de Israel se revela no solo como ‘libertador’, sino como ‘salvador’. La ciudad de Sión/Jerusalén, en este caso en paralelismo con Israel, personifica esta acción de Dios:

Escuchadme, corazones obstinados (...)| Yo mismo os liberaré
muy pronto| mi salvación no tardará. Traeré a Sión mi salvación y
mi honor a Israel (Is 46,13)

El Señor Dios le pide a Jerusalén, a Sión, a la que ahora denomina ‘ciudad santa’, que despierte de su mal sueño.

¡Despierta, despierta, | vístete de tu fuerza, **SIÓN**;
vístete el traje de gala, **JERUSALÉN**, | **CIUDAD SANTA**!,
porque no volverán a entrar en ti | incircuncisos ni impuros. (Is
52,1)

Este sintagma de ‘ciudad santa’ como sinónimo de Jerusalén, que leemos en el Segundo Isaías, aparece en época persa, después del destierro y del regreso de exilio⁴.

Los príncipes del pueblo se establecieron en Jerusalén. (...) El
resto del pueblo, se echó a suertes para que, de cada diez hom-
bres, uno viniese a vivir a **Jerusalén, la ciudad santa**, quedando
los otros nueve en las ciudades (Neh 11,1)

No podemos dejar de citar dos hermosos y significativos poemas que profundizan en la teología de Sión. El primero, de Isaías, canta al mensajero que llega a Jerusalén anunciando buenas noticias:

¡Qué hermosos son sobre los montes | los pies del mensajero
que proclama la paz, | que anuncia la buena noticia, | que pre-
gona la justicia, | que dice a Sión: «¡Tu Dios reina!». Escucha: tus
vigías gritan, cantan a coro, | porque ven cara a cara al Señor, |
que vuelve a Sión. Romped a cantar a coro, | ruinas de Jerusalén,

⁴ Son pocos los textos donde encontramos este sintagma de ‘ciudad santa’ referido a Jerusalén. Dos veces en Nehemías (Neh 11,1.18); dos veces en el deuterio Isaías (Is 48,1-2; 52,1) y una vez en Daniel (Dn 9,24)

| porque el Señor ha consolado a su pueblo, | ha rescatado a
Jerusalén. Ha descubierto el Señor su santo brazo | a los ojos de
todas las naciones, | y verán los confines de la tierra | la salvación
de nuestro Dios (Is 52,7)

El segundo poema, de Zacarías, anuncia al próximo Mesías y la restauración de Israel. De nuevo el binomio Sión/Jerusalén forman paralelismo. Para el creyente no hay distinción entre el monte santo y la ciudad.

¡Salta de gozo, Sión; | alégrate, Jerusalén! | Mira que viene tu
rey, | justo y triunfador, | pobre y montado en un borrico, | en un
pollino de asna. (Zac 9,9)

2. La Jerusalén bizantina: *Hagia polis Ierosolyma*

Los tres monoteísmos tienen una raíz oriental indiscutible. Sin embargo la relación entre los considerados como ‘fundadores’ de estas religiones y la ciudad de Jerusalén es muy distinto. Ni Moisés (como hemos visto), ni Mahoma (como veremos) pisaron los montes ni habitaron en Jerusalén. Jesús sí estuvo en la ciudad, y murió en ella. A una distancia evidente de la persona de Jesús, pero no por ello despreciable, el mismo Pablo de Tarso tuvo una relación directa con la ciudad, pues estudió de joven en ella y luego la visitó con frecuencia. Lo mismo podemos decir de la primera comunidad cristiana que dará origen a la Iglesia de Jerusalén. ¿Qué dice el Nuevo Testamento de Jerusalén?

Jerusalén en el Nuevo Testamento

Es conocido que el centro del evangelio de Lucas se mueve entre dos indicaciones literarias para el lector avisado. Entre ellas, el viaje de Jesús desde Galilea hasta Judea. Las indicaciones literarias primero dicen que ‘cuando se completaron los días en que iba a ser llevado al cielo, Jesús tomó la decisión de ir a Jerusalén’ (Lc 9,51); al final del viaje, el autor del evangelio nos indica que algo nuevo va a suceder: ‘Dicho esto, caminaba delante de ellos, subiendo hacia Jerusalén’ (Lc 19,28). En los distintos evangelios encontramos indicios de cómo no se entiende el misterio de Jesús sin la ciudad de Jerusalén: ‘No cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén. ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían! Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas, y no habéis querido. Mirad, vuestra casa va a ser abandonada. Os digo que no me veréis hasta el día en que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!’» (Lc 13,33-35). Jesús es condenado a muerte en Jerusalén. Esta ciudad es el escenario de su entrada solemne, de su última cena, de su prendimiento, juicio

sumarísimo, flagelación, condena a muerte, ejecución y resurrección. Este no es el lugar para desarrollar este tema, por otra parte bien conocido.

Si la referencia a la ciudad de Jerusalén es evidente en los evangelios, también lo es en el libro de los Hechos por ser el lugar donde se desarrolla los primeros años de la Iglesia naciente (Pentecostés, persecuciones, asamblea de Jerusalén etc.). Este no es el lugar para detenernos en este punto, que dejamos para otro momento. Sí que nos detenemos en su título de ‘ciudad santa’ primero y en el de ‘Sión’ en un segundo momento.

Para el judaísmo la ciudad de Jerusalén es ‘santa’ como hemos visto anteriormente en el segundo Isaías, en Nehemías y en Daniel. Este título se recoge en el evangelio de Mateo y en el Apocalipsis. En el evangelio de Mateo aparece en dos momentos; primero en la escena de las tentaciones, cuando Jesús es conducido por el diablo al alero del Templo de ‘la ciudad santa’, esto es, de Jerusalén (Mt 4,5). El segundo texto se refiere a la resurrección de los muertos, a la luz de la resurrección de Jesús y su entrada en la ‘ciudad santa’ (Mt 27,53) sin más especificaciones. La santidad de Jerusalén aparece sobre todo en el libro del Apocalipsis en tres citas (Ap 11,1; 21,10 y 22,19). La ciudad ‘santa de Jerusalén’, ampliamente descrita (Ap 21,9-27) ‘desciende del cielo y procede de Dios’ (Ap 21,10). El libro del Apocalipsis concluye advirtiéndolo a los que añada o suprima alguna palabra del libro que ‘Dios le quitará la parte que le corresponde en el árbol de la vida y en la ciudad santa’ (Ap 22,19).

Respecto a la tradición del monte Sión como lugar de salvación, no podemos por menos de citar un único texto que aparece en Hebreos⁵. El autor presenta a Moisés como mediador entre Yhwh y la humanidad, una mediación calificada como terrible y acompañada de miedo; por el contrario la mediación de Jesús tiene lugar en un nuevo espacio, el monte Sión, ciudad del Dios vivo, la Jerusalén del cielo:

Tan terrible era el espectáculo, que Moisés exclamó: «Estoy temblando de miedo». Vosotros, en cambio, os habéis acercado al monte Sión, ciudad del Dios vivo, Jerusalén del cielo (...) al Mediador de la nueva alianza, Jesús (Heb 12,22-24)

Jerusalén, ciudad cristiana

El año 70 d.C. está marcado a fuego en la memoria de Jerusalén. El general romano Tito, hijo del Emperador Vespasiano, destruye la ciudad y el Templo.

⁵ Nos limitamos a este texto porque tiene que ver con nuestro argumento. El nombre del monte Sión aparece así mismo en Romanos. No nos detenemos en el título de ‘Hija de Sión’, presente en la entrada de Jesús en Jerusalén parafraseando a Zac 9,9 porque será el objeto de otro artículo (Mt 21,5; Jn 12,15).

Desde entonces los judíos lloran la pérdida del lugar Santo, preguntan el porqué de tan enorme catástrofe y suplican con lágrimas en los ojos que un día vuelvan a levantar un Templo, el tercero, donde ofrecer de nuevo sacrificios propicios⁶. Tras la ‘segunda guerra judía’ (132-135 d.C.) el emperador romano Adriano interviene con suma dureza⁷. Adriano manda construir una ciudad romana encima de las ruinas de la ciudad que había destruido Tito con la orden expresa de construir una ciudad al modo romano; además le cambiará su nombre, que pasará a ser *Aelia Capitolina*.⁸ En segundo lugar, Adriano traza una nueva distribución administrativa: hace desaparecer la Provincia de Judea (que el emperador Augusto había erigido el año 6 d. C., cuando destituyó a Arquelao, hijo de Herodes el Grande), y constituyó la Provincia de *Palaestina*⁹. Adriano mantuvo la capital de esta nueva provincia en Cesarea Maritima, como ya había establecido años atrás el emperador Octavio Augusto.

Tras las duras persecuciones contra los cristianos de los emperadores romanos Valeriano (257-258) y Diocleciano (303-309), sobreviene un cambio radical de rumbo. La historia bautizará el nuevo período histórico de Palestina, y consiguientemente de Jerusalén, como ‘período bizantino’.¹⁰ Constantino el Grande, en el Edicto de Milán (313), acaba con las persecución del cristianismo, que pasa de ser religión prohibida a ser *religio licita* en el imperio romano¹¹. El año 325 manda derribar el Templo pagano que Adriano había levantado en el lugar del Gólgota. Constantino no va a Jerusalén, pero envía como embajadora y garante de la nueva etapa a su propia madre, Elena. La madre del Emperador activa la construcción de tres basílicas al estilo romano: la del Santo Sepulcro, encima del templo de Adriano, que a su vez había sido construido encima de la tumba de Jesús; otra basílica en Belén y una tercera en el monte de los Olivos (la Basílica conocido como Eleona, palabra que procede de *elaion*, olivos en griego). Años más tarde, una vez fallecida Elena, la ciudad seguirá transformándose en una urbe cristiana. En los años siguientes el obispo de

⁶ En Roma, en la *Vía Sacra* del Foro Itálico, está el arco de la victoria de Tito; en el intradós se puede ver cómo un grupo de hombres llevan a hombros como botín de guerra la *Menorah* que ardía en el Templo de Jerusalén.

⁷ La sublevación judía la encabeza *Bar Kosiba*. No se sabe con seguridad si la causa de la guerra es que Adriano proyecta hacer de Jerusalén una ciudad romana o si, por el contrario, la construcción de la ciudad romana encima de los restos de Jerusalén es consecuencia de esta sublevación.

⁸ El modelo de la ciudad es propio de las urbes romanas: la distribuye en dos grandes partes, atravesada de norte a sur por el *Cardo Máximo* (entre las actuales puertas de Damasco y de Sión) y un *decumano*, que iba de la actual puerta de Jafa hasta la puerta occidental del Templo. En la actualidad, el trazado comienza por la ‘Calle de David’ que llega hasta la Puerta de la cadena. La nueva ciudad romana mantuvo su trazado en la época cristiana.

⁹ Este cambio, aparentemente poco importante, ha sido crucial en la historia de los siglos siguientes. A partir de este momento se hace habitual la palabra Palestina para referirse a esta tierra; Palestina, como tal, no aparece nunca en la Biblia.

¹⁰ Este período bizantino inicia con la conversión al cristianismo de Constantino (313), y su final por la entrada del ejército musulmán en Jerusalén (638).

¹¹ Más tarde pasará a ser la religión oficial del Imperio con el emperador Teodosio I (379-395), promulgando el Edicto de Tesalónica, *Cunctos Populos* (380 d.C.).

Jerusalén levantó una gran iglesia en el monte Sion, Santa María de Sión, dedicada al lugar de la Santa Cena, que hoy conocemos como 'el Cenáculo'. La pagana Elia Capitolina de Adriano, había sido convertido en una ciudad cristiana.

El monte Sión cristiano

Según la Escritura, como hemos visto con anterioridad, David conquistó la altura de Sión en Jebús y se estableció allí. En un segundo momento asistimos a la identificación del monte Sión con el lugar donde se levanta el Templo de Salomón. En el destierro en Babilonia las tradiciones salvíficas se asocian a este lugar y el profeta Isaías (Deuteroisaías) lo dibuja como lugar de salvación para todos los pueblos. Ahora, en la nueva economía salvífica, el monte Sión se asocia al lugar de la comunidad cristiana, donde tuvo lugar la Última Cena y donde el Espíritu Santo descendió sobre la Iglesia naciente. Nace así el 'Monte Sión cristiano'¹², en su tercera y definitiva ubicación.

El cristianismo florecerá en el siglo VI con el emperador bizantino Justiniano (483-565), que gobernó desde el 527 hasta su muerte. Jerusalén florece como ciudad cristiana bizantina; un esplendor que se refleja en la construcción o renovación total de la Basílica de la Natividad de Belén; de la erección de nuevas Iglesias, como Santa María en el monte Sión; de Hospitales para peregrinos, como Santa María la Nueva (la Nea); igualmente se levantan y fortalecen monasterios: San Sabas y San Teodoro, ambos en el desierto de Judá¹³. Constantinopla consiguió ser considerada el quinto patriarcado (Pentarquía) junto con los de Jerusalén, Antioquía, Alejandría y Roma, los cuatro de tradición apostólica.

Tenemos que detenernos, aunque sea por poco espacio, en el conocido como Mapa de Madaba, que se encuentra en la iglesia de San Jorge de esta ciudad jordana¹⁴. Es un mapa en teselas, de composición bizantina, que se remonta al siglo sexto. Fue descubierto casualmente al realizar obras en el suelo de la Iglesia en 1896. El mapa, documento único en su categoría, recoge el diseño cristiano de Tierra santa en el siglo VI; dibuja los santos lugares antes de la destrucción de los persas (614)

¹² En el año 333 está atestiguado que el Peregrino de Burdeos llama a esta parte de la ciudad 'Monte Sión'. Unos pocos años después, el Obispo de Jerusalén, en 390, manda edificar la Iglesia de Santa María de Sión, allí donde tuvo lugar la última cena. Cf. S. S. Montefiore, *Jerusalem. The biography*, London 2011, p. 184, nota.

¹³ El monacato en la época bizantina se desarrolla en tres centros: el desierto de Egipto, la montaña de Siria y el desierto de Judá. Llegó a haber sesenta monasterios en el desierto de Judá; hoy sólo quedan cinco: Mar Sabas, en el que llegó a ser superior a San Juan damasceno, contemporáneo de Mahoma y Mar Dosis (San Teodosio), que llegó a tener 400 monjes; en él se encuentra la tumba de San Juan Mosco, que escribió 'El Prado espiritual', ambos en las cercanías de Belén; el monasterio de San Gerásimos cerca del lugar bautismal del Jordán; el de San Jorge Kosiba (Wadi Kelt) y el de la Cuarentena, ambos en los alrededores de Jericó.

¹⁴ Cf. H. Donner, *The mosaic Map of Madaba*, Kampen 1992.

y de la llegada del Islam (638). Para su autor el centro del mundo es la Ciudad Santa, *Hagia Polis Ierousaem*. Podemos adivinar una ciudad amurallada con distintas puertas; entre las puertas norte (Damasco) y sur (Sión), discurre el Cardo Máximo. En el centro del Mapa, sobresale el Santo Sepulcro (la Basílica de Constantino). A él se accede por unas escaleras desde el Cardo Máximo; bajo la cúpula dorada se adivina la Tumba del Señor (la Anástasis)¹⁵. Al sur de la ciudad (parte derecha del mapa), se encuentra la Iglesia de Santa Sión, lugar del Cenáculo. La Iglesia Nea, destruida por los persas, aparece en el Mapa al final del Cardo Máximo, cerca de la puerta sur. Pero tan importante es lo que dibuja como lo que no señala; en efecto, después de la doble destrucción romana (la de Tito y la de Adriano), la explanada del templo que edificó Herodes el Grande pasa por dos etapas. En la primera etapa, tras la destrucción de Tito, el lugar quedó arrasado y asolado, sin construcciones. En la segunda etapa, la de Adriano, se levantó un templo pagano. Constantino el grande lo mandó derribar, pero no levantó nada en su lugar. Según el Mapa de Madaba, por tanto, la actual Explanada de las Mezquitas, antiguamente lugar del Templo, era un solar vacío.



1. Basílica del Santo Sepulcro 2. Santa María de Sión (Cenáculo) 3. Santa María la Nea (Hospital)
4. Santa María de la Piscina Probática 5. Puerta de San Esteban (Este) 6. Puerta de Adriano (Norte.
hoy Puerta de Damasco)

El siglo VII es crucial para el imperio bizantino, que está extremadamente debilitado: le amenazan los eslavos y los ávaros por el occidente y los persas sasánidas por el oriente. Bizancio, heredero del Imperio Romano, gastaba la mayor parte de sus energías en mantener la frontera oriental con Persia. Heraclio, militar de raza, fue

¹⁵ La salvación definitiva tiene lugar y cumplimiento en la muerte y resurrección de Jesucristo; por tanto el Santo Sepulcro es el nuevo centro del cristianismo. Es el 'Nuevo Monte Sión cristiano'; cf. M. PICCIRILLO, M., *La Palestina cristiana. I-VII secolo*, Bologna 2008, 12; sin embargo, unos años después de Constantino, un obispo de Jerusalén levanta la Iglesia de Santa María de Sión en la colina sur de la ciudad, haciendo que el nombre se desplace a este lugar distante del Santo Sepulcro. Hasta el día de hoy, por este nombre de la ciudad bizantina, la puerta de las murallas otomanas que se abre al sur recibe el nombre de 'Puerta de Sión'.

elegido emperador para que hiciera frente a la presión de los persas sasánidas. En esta crisis los persas de Cosroes II, de religión zoroástrica, golpearon con fuerza el punto más débil del Imperio y el más doloroso para un reino que se sentía baluarte y defensor de la causa cristiana: Tierra Santa¹⁶. El año 614 arrasaron, literalmente, de norte a sur, todas las Iglesias bizantinas que encontraron a su paso. Arrasaron Galilea¹⁷; solo se salvó la Basílica de la Natividad de Belén, y aún se discute la razón. Destruyeron minuciosamente la Jerusalén cristiana: la basílica constantiniana del Santo Sepulcro, la iglesia de Santa María de Sión (lugar del cenáculo, en el Monte Sión cristiano); la iglesia de Santa María de Siloé, junto a la piscina del mismo nombre; el hospital de peregrinos conocido como 'La Nea'. Jerusalén reunía en la ciudad multitud de monasterios; los soldados persas reunieron a muchos de sus monjes y monjas y los degollaron en las piscinas de Mamila. Fue una masacre horrible. Como gesto simbólico de humillación absoluta, los asaltantes se apoderaron de la cruz de Cristo y se la llevaron como botín de Guerra a Persia. Heraclio tuvo que intervenir deprisa y corriendo; emprendió una nueva campaña militar, derrotó al imperio medo en sus propias tierras (628), y devolvió la *Vera cruz* a Jerusalén (630).

Damos un salto importante en la historia que nos interesa. Del siglo VII, antes de la conquista musulmana, al siglo XIII, después del Reino Latino de Jerusalén, erigido tras la primera cruzada, y su posterior desaparición. Un judío español, Benjamín de Tudela (1130-1173), en 1167 emprendió un viaje por el oriente, y llegó a Tierra Santa. Llegó a san Juan de Acre, y de allí marchó a Jerusalén, donde quiso venerar la tumba del rey David. Le contestaron que nadie sabía dónde estaba, pues la Escritura dice que 'David murió y fue sepultado en la ciudad de David' (1 Re 2,19), sin precisar más. Como este texto no daba muchas pistas, Benjamín de Tudela se fijó en otro, este del Nuevo Testamento, que se refiere de forma indirecta a este tema. En este caso se trata de un discurso de Pedro que recoge una tradición antigua de la ciudad. Habla de la figura del rey David que 'murió y fue sepultado y su sepulcro aún se conserva entre nosotros' (Hch 2,29). Ese 'entre nosotros' es totalmente ambiguo, pues no dice en qué parte de la ciudad se conservaba esa tradición. Benjamín de Tudela identificó el lugar de la tumba del rey David en la sala que está debajo del Cenáculo, en el Monte Sión cristiano. La pretendida 'tumba de David' encontrada desató el interés tanto de los musulmanes, que lo consideran 'profeta', como de los 'judíos', pues es el gran rey.

¹⁶ Para esta época cf. N. Vierman, 'El reinado de Heraclio. Del triunfo a la catástrofe', en Heraclio, entre la gloria y el desastre, Desperta Ferro. Antigua y medieval, 66 (2021), 6-11. Ver también C. Martínez Carrasco, 'Heraclio y el primer islam, en Heraclio, entre la gloria y el desastre, Desperta Ferro. Antigua y medieval, 66 (2021), 50-56

¹⁷ Los mosaicos de la Iglesia del actual monasterio de Tabga, junto al Lago de Galilea, conocidos sobre todo por la representación musiva de la multiplicación de los panes y los peces, son de este momento.

3. Al Aksa, la lejana, y Al Quds, la Santa

La crisis bizantina del siglo VII

Una vez regresado Heraclio a su palacio de Constantinopla de la guerra con los persas le comunican que se han levantado unas tribus en el sur de Arabia. Le informan así mismo de que su líder es un tal Mahoma, con pretensiones religiosas que desconocen. Dicen las crónicas que el emperador, extenuado por las continuas guerras, con un ejército que ya no estaba dispuesto a emprender nuevas batallas, no hizo caso a las preocupantes noticias que provenían del sur. En un complejo entramado religioso presente en todo el imperio, del que era consciente del mismo emperador, no era extraño que no se alterara cuando le comunicaron que los sublevados de Arabia presentaban unas nuevas formas de religión. San Juan damasceno, por entonces higúmeno del monasterio de San Sabas, cerca de Belén, cuando oyó hablar de los nuevos movimientos del sur de Arabia, pensó que no era sino otra herejía monofisita más de las muchas que había.

Los ejércitos que van extendiendo la nueva religión llegan a Siria. Conquistan plazas menores hasta que llegan a Damasco (635)¹⁸. El emperador Heraclio envía un ejército menor que es derrotado por los guerreros árabes cerca de Galilea, en lo que se conoce como la batalla (y derrota) del Yarmuk (636). Las tropas irregulares de los árabes que abrazan la nueva fe aparecen ante la ciudad indefensa y vulnerable de Jerusalén (638). Solo dieciocho años antes había tenido lugar la destrucción persa (614). Jerusalén no podía presentar ni defensa, ni batalla.¹⁹ El patriarca Sofronio hizo lo que debía: entregar pacíficamente la ciudad a los nuevos señores. Dicen las crónicas, que el patriarca Sofronio llevó al conquistador Omar, que entró en la ciudad vestido de blanco, hasta las ruinas del Santo Sepulcro y le invitó a entrar a rezar. Dicen también las crónicas que Omar se negó²⁰. Una decisión sorprendente (¿prudencia? ¿respeto? ¿diplomacia?), porque él sabía que si un jefe musulmán oraba y dirigía la

¹⁸ Omar conquista sin dificultad Gaza, Jaffa, Samaría, con la excepción de Jerusalén y de Cesarea, que por entonces era la capital de Palestina. Cf. A. Wolff, *Israel. A chronology from biblical to modern times*, Israel 2017, 177.

¹⁹ Para las nuevas tropas, procedentes del sur de Arabia, aquel era un terreno desconocido, pues nunca habían llegado a esa zona del sur de Siria. Por eso no es de extrañar que en el Corán, nunca se hable ni de Jerusalén, nombre histórico y bíblico, ni tampoco de Elia Capitolina, nombre romano y bizantino. Mahoma fallece el año 632, diez años después de la Égira; Omar entra en Jerusalén el año 638.

²⁰ Algunos autores destacan el gesto de Omar de no entrar a la ciudad no con armas sino solo con una túnica blanca; por otra parte el no querer rezar en el Santo Sepulcro. Según su interpretación, frente a la abundancia esplendor y excesiva ornamentación en joyas de la liturgia bizantina, en este caso las del propio patriarca, el nuevo líder religioso se presentó como un asceta o un penitente. Algunos historiadores posteriores, muchas veces con una intención claramente agresiva contra la Iglesia Católica, destacará la forma pacífica en la que entró Omar en Jerusalén, con la extremada violencia de la primera cruzada cuando toma la ciudad en 1099.

oración, aquel lugar pasaría a ser lugar de culto islámico. Omar, vestido de blanco, sí que hizo sus oraciones, pero a las puertas del Santo Sepulcro²¹.

Al Aqsa en el Corán

El Corán recoge una sura que lleva por título *Surat al-Israh'* (la Sura del Viaje). La tradición musulmana explica que mientras Mahoma dormía al lado de la Ka'bah, el ángel Gabriel lo montó sobre un animal alado (un caballo o un mulo) encima del cual emprendió un viaje hasta la mezquita más remota. Desde ella subió hasta el séptimo cielo. Al final del viaje se encontró con los principales profetas del pasado: Abrahán, Moisés, Jesús. Todos ellos reconocieron a Mahoma como el primero, principal y sello de los profetas. Luego subió al cielo y recibió el Sagrado Corán²².

Loado sea quien hizo viajar a su siervo, por la noche, desde la Mezquita sagrada hasta la Mezquita más remota (Corán; Sura XVII,1)

En árabe se habla de la 'mezquita remota o lejana' (*aqṣā*). La tradición musulmana vincula esta sura con la mezquita que se levanta en la Explanada de las Mezquitas, Mezquita de Al Aqsa, en Jerusalén. Este sería, por tanto, el lugar donde viajó Mahoma; por esta razón principal Jerusalén es una ciudad santa.²³

En un primer momento los musulmanes de Omar no se mostraron particularmente interesados por la ciudad. Tras su conquista le impusieron tributo y acamparon en sus alrededores. Más tarde, entre la lucha intestina entre 'Abd el Malik, de la familia omeya, y Ibn az-Zubayr, el primero intentó crear un santuario alternativo a la Meca, donde ejercía el poder su rival. Por esta razón mandó construir la 'Cúpula de la Roca' encima del lugar donde Mahoma realizó su ascensión.

Al Quds, la ciudad santa de los musulmanes

Jerusalén es la tercera ciudad santa para el Islam después de Medina y La Meca. La Meca es la ciudad natal de Mahoma; Medina (que literalmente significa 'ciudad'), es la ciudad donde Mahoma se refugió en la persecución de sus paisanos cuando les anunciaba la nueva religión. Jerusalén, por fin, es la ciudad adonde el profeta Mahoma llega en su viaje y desde allí asciende en una mula blanca al cielo.

²¹ Hoy en día, cuando se va a Jerusalén, a la izquierda de la puerta de entrada actual, la del antiguo cruceiro, se puede observar como allí mismo hay una mezquita que lleva el nombre de Omar.

²² Cf. V. Ianniello, 'Gerusalemme nel Corano', en G. Bissoli (ed.), *Gerusalemme. Realtà, sogni e speranze*, Jerusalén 1996, 35.

²³ Para otros estudiosos hay que leer esta sura en su lugar original de la Meca. Según esta posibilidad, habría que pensar en dos mezquitas de la Meca. Una próxima a la Ka'bah y otra más lejana, en sus alrededores. La identificación de la Roca sagrada con el lugar de la ascensión de Mahoma es tardía; el verso en cuestión aparece en el período fatimí, hacia el siglo XI; Cf. V. Ianniello, 'Gerusalemme...', 35-36.

Esta es la razón principal para concederle a la vieja ciudad jebusea, tras dos milenios de vida, el título de ‘santa para el Islam’. Sin embargo no sería la única tradición que reivindican los musulmanes. Según sus tradiciones orales, en el monte Moria el profeta Ibrahim (Abrahán) estuvo a punto de sacrificar a su hijo Ismael. Por esta razón los musulmanes siguen celebrando como fiesta anual el ‘sacrificio’, en el que degüellan un cordero para conmemorar aquel suceso que comenzó de forma trágica y concluyó felizmente por la obediencia sumisa del padre de la fe, Ibrahim.

4. Conclusión

El monte Sión, asociado con frecuencia en paralelismo a Jerusalén, aparece vinculado en primer lugar a la monarquía davídica (rey David, siglo X a.C.), y sus instituciones de gobierno y justicia. Con Salomón (siglo IX a.C.), Sión es el lugar donde se levanta el Templo, garantía de salvación ante sus enemigos. El profeta Isaías confirma esta concepción teológica. En el siglo VII a.C. el rey Josías hace que todos los creyentes acudan en peregrinación tres veces al año al Templo. Después del destierro en Babilonia el monte Sión se identifica con el destino de los judíos que regresan: es el monte de la salvación; para el Segundo Isaías y Nehemías, se levanta en la ‘ciudad santa’.

En el siglo V d.C. un el Mapa de Madaba titula a la ciudad como ‘*Hagia Polis Ierosoluma*’ (Santa Ciudad de Jerusalén). Sin embargo asistimos a un doble desplazamiento muy importante de las tradiciones. Para los cristianos bizantinos, el centro de la salvación ya no está en el Templo de Salomón (definitivamente superado, según la carta a los Hebreos), sino en el Santo Sepulcro, lugar de la muerte y resurrección de Jesús. Además, para los cristianos, el monte Sión se desplaza desde el lugar del Templo (que queda sin edificar durante el período bizantino) hasta una colina sur de la ciudad alta, donde tuvo lugar la última cena, y donde la comunidad cristiana recibió el don del Espíritu Santo: el monte Sión cristiano. Esta nueva ubicación del monte Sión será causa inmediata de la confusión de Benjamín de Tudela.

Más tarde, en el siglo VII, una vez que irrumpe el Islam, la ciudad de Jerusalén incorporará a sus tradiciones las propias de la nueva religión. Para el Islam, que desconoce en su textos sagrado una referencia explícita a Jerusalén, la ciudad pasará a ocupar el tercer lugar entre sus lugares santos. El argumentario nos lleva al viaje del profeta Mahoma hasta el monte santo desde donde ascendió a los cielos. Podríamos pensar que el calificativo de Jerusalén, como ‘*Al Quds*’ (La Santa) es una herencia tanto de la Biblia, donde recibe este nombre, como de la *Hagia Polis Ierosoluma* de la época bizantina, que conquistaron y de la que fueron en adelante sus principales habitantes.

BIBLIOGRAFÍA

DONNER, H., *The mosaic Map of Madaba*, Kampen 1992.

FRAILE YÉCORA, P.I., *Concodancias pastorales de la Biblia*, Madrid 2017.

GNILKA, J. *Biblia y Corán. Lo que nos une, lo que nos separa*, Barcelona 2005.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Pisando tus umbrales, Jerusalén. Historia antigua de la ciudad*, Estella 2005.

HERRIN, J., *Bizancio*, Barcelona 2009.

IANNIELLO, V., 'Gerusalemme nel Corano', en G. Bissoli (ed.), *Gerusalemme. Realtà, sogni e speranze*, Jerusalén 1996, 33-41.

MARTINEZ CARRASCO, C., Heraclio y el primer islam, en Heraclio, entre la gloria y el desastre, *Desperta Ferro. Antigua y medieval*, 66 (2021), 50-56

PICCIRILLO, M., *La Palestina cristiana. I-VII secolo*, Bologna 2008.

SEBAG, S., *Jerusalem. A biography*, London 2012.

VIERMAN, N., 'El reinado de Heraclio. Del triunfo a la catástrofe', en: Heraclio, entre la gloria y el desastre, *Desperta Ferro. Antigua y medieval*, 66 (2021), 6-11.

WOLFF, A. *Israel. A chronology from biblical to modern times*, Israel⁴ 2017.