Isidorianum

REVISTA SEMESTRAL
DE ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS SUPERIORES

AÑO XXVI **NÚMEROS 51-52**

SEVILLA
2017

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743 https://doi.org/10.46543/ISID.1726.1001

Isidorianum

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS
TEOLÓGICOS DE SEVILLA

Fundada en 1967

Dirección / Editor:
Miguel Ángel Garzón Moreno

Consejo de Redacción / Editorial Consultants:
Pablo Antonio Morillo Rey
José Antonio García Benjumea
Manuel Martín Riego

Traductor:
Álvaro López Cabrales

Redacción, Administración y Distribución:
Servicio de Biblioteca CET
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla
Cardenal Bueno Monreal, s/n. Apartado 1180
41012 Sevilla
Tlf: 95 423 13 13. Fax: 95 423 11 22
www.cetsevilla.com
isidorianum@cetsevilla.com

Imprime:
Imprenta Sand - CAMAS (Sevilla)
D. L.: SE - 16 - 1968
ISSN: 1131 - 7027

APORTACIÓN / DONATION
Europa: 20 € (incluido I.V.A.): 2 fascículos al año
Extranjero: 45 $ US

PRECIO POR FASCÍCULO / PRICE FOR ONE ISSUE
Europa 10 € (incluido I.V.A.)
Extranjero: 25 $ US

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

Papel ecológico libre de cloro.

Sumario / Contents

En homenaje al Prof. D. Gonzalo Flor Serrano 7

ARTÍCULOS / ARTICLES

Ramón Darío Valdivia Giménez
Lógica y ontología. La paradoja del discípulo misionero 11

Álvaro Pereira Delgado
Verdad, carne y salvación. Consideraciones a propósito del enigma teológico de la verdad bíblica 29

Miguel Ángel Garzón Moreno
La alegría en el Segundo Isaías. Las exhortaciones a la alegría en el mensaje y estructura de Is 40-55 39

José Antonio García Benjumea
El método en Cornelio a Lapide 71

José Manuel Martínez Guisasola
La perspectiva cristológica en la renovación de la Teología Moral 109

José Joaquín Castellón Martín
Una proyección política de la realidad moral 137

Eva María Ramírez Ordóñez
De la humillación a la gloria. El itinerario cristológico de Miguel Mañara en la iglesia de San Jorge de Sevilla 153

José Gámez Martín
El Triunfo de la Verdad. Miguel Mañara, Pedro Roldán y la Santa Caridad 171

Francisco Javier Cimorra Pena
Estudio de dos retratos: "Un fraile franciscano", de Rubens y el "Papa Inocencio X", de Velázquez 195

Juan Pablo Domínguez Teba
Mons. Alonso Llanes y Argüelles, Arzobispo de Sevilla (1783-1795) 203

Amparo Rodríguez Babío
La Congregación de Jesús Crucificado y María Santísima de los Dolores de Triana 227

Emiliano Sánchez Pérez, OSA
Datos del Archivo Arzobispal de Sevilla sobre los religiosos secularizados en dicho Arzobispado a raíz de la desamortización de Mendizábal 249

Jesús Donaire Domínguez
La identidad sacerdotal según el magisterio del beato Marcelo Spínola y Maestre. Modelo y maestro de sacerdotes 279

Nuria Casquete de Prado Sagrera
El *Fondo Gestoso* en la Biblioteca Capitular Colombina. Historia y descripción..... 315

Manuel Martín Riego
El colegio de Santa Joaquina de Vedruna de Sevilla (1880-2017) 363

RECENSIONES / BOOK REVIEWS..... 411

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 7-8



En homenaje al Prof.

D. Gonzalo Flor Serrano

Nace en la ciudad de Sevilla el 30 de Julio de 1945.

Realizó sus estudios de Primaria y Bachillerato en el Colegio San Fernando (hermanos Maristas) de Sevilla.

En 1961 entró en el Seminario Diocesano de Sevilla, obteniendo el Bachillerato en Teología en 1968.

Es ordenado sacerdote de la diócesis de Sevilla, el 16 de Agosto de 1969.

Completó sus estudios en Roma obteniendo el grado de Licenciado en Sagrada Teología por la Pont. Univ. Gregoriana (1970), y Licenciado en Sagrada Escritura por el Pont. Instituto Bíblico (1973). A su regreso a Sevilla en 1973 compagina su labor Pastoral con la docencia. Párroco de Burguillos (Sevilla) de 1973 a 1977, y Párroco de Nuestra Señora de Guía de Camas (Sevilla), junto a Fernando Camacho, desde 1978.

DOCENCIA

- Profesor Catedrático de Antiguo Testamento en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla desde 1974 hasta 2017. Ha impartido diversas materias en el Primer Ciclo: Introducción a la Sagrada Escritura, al A.T. e Historia de Israel, Introducción al Misterio de Cristo, Griego bíblico, Libros Sapienciales y Salmos y varios seminarios (Cristología; Biblia, Historia y Arqueología; Textos sobre la Resurrección; Homilética; Temas escogidos de los Profetas; Historia de Israel hoy; La alianza en el N.T.).Y en el Segundo Ciclo: Teología de los Salmos; Sagrada Escritura, Interpretación y Pastoral; seminarios (Mesianismo en el AT; Homilética: aspectos bíblicos y litúrgicos). En este Centro, desempeñó los cargos de Secretario y Administrador (1990-2003), Jefe de Estudios (1984-1990) y Director del Departamento de Sagrada Escritura.
- Profesor de Sagrada Escritura en la Escuela Diocesana de Teología para Seglares (1974-2013) y en la Escuela Diocesana de Catequesis de Adultos de Sevilla.
- Profesor de la Escuela Universitaria de Teología de la Universidad de Sevilla (1974-1990).
- Profesor en la Casa de la Biblia de Madrid (1987).
- Es miembro de la Asociación Bíblica Española.

ENTRE SUS PUBLICACIONES SE ENCUENTRAN

Diccionario terminológico de la ciencia bíblica, Cristiandad, Madrid 1979. En colaboración con Luis Alonso Schökel. Traducido a varios idiomas: italiano, francés. Actualizado y reeditado en *Diccionario de la ciencia bíblica*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999. Reeditado en italiano por la Editrice Vaticana.

En busca de la felicidad. Libros sapienciales, Curso de Iniciación a la Lectura de la Biblia, La Casa de la Biblia - Atenas, Madrid 1987.

La lírica sagrada, Curso de Iniciación a la Lectura de la Biblia, La Casa de la Biblia - Atenas, Madrid 1987.

El mundo de la Biblia, Cursos Bíblicos a distancia, PPC-Edicabi, Madrid 1987.

En colaboración con Juan Guillén Torralba y José M. González Ruiz realiza la edición, introducciones y notas de *La Biblia del Oso,* Casiodoro de Reina, Alfaguara, Madrid 1987, encargándose de la introducción a los Libros Proféticos y Sapienciales.

La Biblia. Forma, lugar y tiempo, Castillejo, Sevilla 1990.

Biblia, saber y vida. Plan de Formación de Animadores, Ed. CCS, Madrid 1991. En colaboración con Francisco Martín.

El Cantar de los Cantares. Introducción, revisión del texto y comentario, La Casa de la Biblia, Madrid 1992.

Los Salmos. Introducción, revisión del texto y comentario, La Casa de la Biblia, Madrid 1994, varias veces reeditada.

Artículos diversos en revistas y publicaciones científicas

"El Dios del A.T., ¿un Dios violento?", *Communio* II (1980) 106-114.

"El Salmo 137. Un análisis estilístico", en *Hombre Magnánimo y Libre*. *Homenaje al Cardenal José Mª. Bueno Monreal*, Centro de Estudios Teológicos, Sevilla, 1983, 3-20.

"Elogio del silencio y la brevedad: Refrán Castellano y proverbio bíblico", *Cuadernos Bíblicos* 9 (1983) 68-79.

"El perdón y la reconciliación, don de Dios", *Corintios XIII*, 35 (1985) 25-35.

"Reflexiones apresuradas sobre Biblia, Teología, Hombre y Dios", *Cuadernos Mounier* 1 (1991) 7-9.

"El libro de los Salmos", *Reseña Bíblica* 6 (1995) 5-14.

"«Como un niño a hombros de su madre». Observaciones sobre el salmo 131", *Communio* XXXIV/1 (Enero-Junio 2001) 93-101.

"La investigación sobre la historia de Israel. Situación actual", *Isidorianum* 25 (2004) 21-46.

Colaboró semanalmente desde 1975 a 1992 con temas bíblicos en la Hoja Diocesana "Iglesia de Sevilla".

Recensiones varias en Estudios Bíblicos e Isidorianum...

Numerosísimas *conferencias* y *charlas* en muy diversos foros.

ARTÍCULOS / ARTICLES

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 11-28

Lógica y ontología

La paradoja del discípulo misionero

Ramón Darío Valdivia Giménez
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Resumen: El propósito de nuestro estudio tiene dos objetivos, el primero es identificar la lógica de la propuesta misionera del Papa Francisco, derivada del sujeto que debe llevarla a cabo: el discípulo misionero; y en segundo lugar mostrar los elementos ontológicos que estructuran la persona llamada a evangelizar. Descubrimos en el Papa Francisco la influencia de la lógica del humanismo de Nicolás de Cusa, así como la categoría principal de la ontología antropológica que lo sostiene: la paradoja.

Abstract: The purpose of this paper contains two objectives: the first one is to identify the logic behind the missionary proposal from Pope Francis, taking into account the subject who must carry on: the missionary disciple; and secondly, to show the ontological elements structuring the person who is going to spread the Gospel. We discover on Pope Francis the influence from the logic of Nicolas de Cusa´s Humanism, and also the main category of his anthropological ontology: the paradox.

INTRODUCCIÓN

Del 13 al 31 de mayo de 2007 se celebró en el Santuario de Aparecida la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, CELAM, bajo el lema "Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. Yo soy el Camino, y la verdad y la vida (Jn 16,4)"[1]. Inaugurada con la presencia y la palabra de Benedicto XVI. En esta Conferencia se acuña por primera vez el sintagma "Discípulos misioneros", derivado del lema de la Conferencia: Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida."Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 16, 4). Así estas dos

[1] V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento conclusivo: Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida."Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 16, 4), Aparecida, 2007.

actitudes, la del discipulado y la del misionero son el núcleo de la propuesta identitaria del cristiano para la gran misión continental que debía haberse llevado a cabo tras la Conferencia, propugnada por el relator principal del documento, el Emmo. Sr. Cardenal de Buenos Aires, el P. Jorge María Bergoglio S.I, futuro Papa Francisco. Años más tarde, el 24 de noviembre de 2013 el ya Papa Francisco firma la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual en el que presenta la figura del "Discípulo misionero"[2] en el capítulo de los sujetos de la acción misionera. Este término ha sido acogido por las diócesis para presentar al sujeto de la evangelización en las distintas orientaciones pastorales que deberían acompasar el ritmo de la Iglesia, en función del magisterio del Santo Padre. El propósito de nuestro estudio tiene dos partes, una primera, que trata de evidenciar el proceso y la lógica interna del sintagma "discípulo misionero" como sujeto de la acción eclesial, y otra segunda parte, que trata de mostrar la consistencia de esta figura como sujeto de la vida eclesial.

Como hemos observado, en el lema de la V Conferencia del CELAM no aparece, como tal, descrito este sintagma, sino que refleja el elemento copulativo de dos características del sujeto de la acción eclesial siguiendo una lógica interna del proceso misionero que requeriría, en primer lugar, ser discípulos del Maestro, para luego, con posterioridad, una vez discernida la asimilación de la acción evangelizadora, pasar a la actividad misionera. Es decir, esta lógica requeriría un primer movimiento de acercamiento al Maestro, identificándose con su persona y su mensaje, para poder ser portador de esta presencia a partir de la experiencia adquirida. Sin embargo, la expresión que ha causado fortuna es diferente: discípulo misionero. Así, la variación del programa original al término que estamos analizando puede revelar algo del sentido que nos estemos perdiendo por darlo por descontado. Si fuese así nos interesaría asistir a la lógica del significado del sintagma "discípulo misionero", que entendemos ha sido una de las expresiones que mejor definen el *modus logicus* del Papa Francisco. Quizá sea algo atrevido esgrimir esta hipótesis, que sin embargo creo que es oportuna, veamos por qué, y de qué modo.

1. LA LÓGICA PARADÓJICA DEL *DISCÍPULO MISIONERO*

Una de las cualidades más aplaudidas del Papa Francisco ha sido la de comprender la complejidad del tiempo presente. La capacidad de discernimiento social le ha llevado a conectar con una facilidad asombrosa con el mundo contemporáneo, al mismo tiempo que esta cualidad ha causado cierta perplejidad en el mundo estable de la doctrina. Lo que nos interesa, para comprender la antropología del discípulo misionero, es si éste sujeto debe asumir las condiciones

[2] Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* 119 - 121.

del mundo contemporáneo para que tenga algún tipo de relevancia social, y por tanto la eficacia misionera pueda desarrollarse en este mundo, o bien, debiera secundar una doctrina, como la dictada por el discurso de los principios absolutos, que se encuentra completamente aislada del mundo pero que, siguiendo su propia lógica, está llamada a constituirse como luz del mundo y sal de la tierra. En este estado de cosas aparece el dilema del poeta americano Thomas Stearn Eliot quien ya en los años 30 del pasado siglo se preguntaba: «¿Es la Iglesia quien ha abandonado a la humanidad o es la humanidad quien ha abandonado a la Iglesia?»[3].

Para sortear esta especie de aporía, el genio del Papa ha resuelto ofrecer una nueva mirada sobre la realidad que no desprecia ni al mundo, ni elimina la verdad de la doctrina. Su lógica, personal, pareciera sortear los dos principios antagónicos e irresolublemente aporéticos con una aplastante sencillez que parece eludir el escabroso abismo ante el que se asoma quien, en la actualidad, quiera realizar un discurso sobre Dios y el modo con el que Él se hace presente. Así, con la sencillez de quien posee el instrumento lógico adecuado, traspasa la dificultad de dicha aporía que es el inicio de la filosofía y que influirá en la antropología y en su derivada, la política: la llamada paradoja.

1.1. Nicolás de Cusa

En este sentido no nos parece desventurado decir que la lógica de comprensión en el pensamiento del papa Francisco debe enlazarse con la tradición del pensamiento del cardenal Nicolás de Cusa, y no como algo adicional a su especulación metafísica, sino que, como para el cardenal alemán, para el Papa no existen dos ámbitos separados del saber: el conocimiento de la revelación que inspira a la teología y el que surge de la reflexión filosófica a partir de la experiencia y el conocimiento. No, al igual que para Nicolás de Cusa, para el papa Francisco ambos dominios coexisten en una interrelación y enriquecimiento recíproco, porque para ellos, el cusano y el Papa, todo esfuerzo especulativo se nutre de cuanto pueda contribuir a "alcanzar lo inalcanzable de manera inalcanzable" tal y como lo expresa el cardenal Nicolás de Cusa en la dedicatoria al cardenal Cesarini de la *Docta Ignorancia*[4].

Para el autor de la Docta ignorancia, el concepto fundamental para comprender la realidad de lo divino y de lo humano es la *coincidentia oppositorum*, que se predica sólo de lo que ha denominado como lo "máximo", y lo máximo es "lo que nada mayor que ello puede ser", de indudable sabor anselmiano, solo que san Anselmo lo planteaba como la prueba de la existencia de Dios en los

---

3 Thomas Stearn Eliot, *The Choruses from the Rock*, 1934, p. 7: «Has the Church failed mankind, or has mankind failed the Church».

4 Cfr. Jorge M. Machetta, *Notas complementarias en Nicolás de Cusa*, en Nicolás de Cusa, *Acerca de la Docta ignorancia*. *Libro I; Lo máximo absoluto*, Biblos, Buenos Aires 2003, p. 148.

términos de aquel *aliquid quod nihil majus cogitari possit*, mientras que Nicolás de Cusa se lo plantea más bien como el modo de conocer esa realidad divina. Ese ser "nada mayor que ello puede ser" no puede predicarse de la multiplicidad porque, si no, se limitaría a cada sujeto, por tanto, lo máximo sólo puede ser predicado de la unidad, convirtiéndose así en la *maximidad absoluta*. Para Nicolás de Cusa no se puede hablar de lo "máximo" como de manera habitual expresamos nuestros conceptos, valiéndonos de afirmaciones a las que contraponemos negaciones: si es blanco, entonces, no es de otro color; si tiene vida, entonces no es carente de vida, etc. Si es lo máximo, entonces, de ella no pude predicarse oposición, la *maximidad* no acepta que se le niegue algo, porque es todo. Y en ese todo, coinciden los opuestos. Esta es la causa del optimismo dialógico del recordado promotor de la unidad de la Iglesia.

En efecto, seis años antes de la publicación de la *Docta ignorancia*, de carácter gnoseológico, publica su tratado jurídico – eclesiológico llamado *De concordantia catholica* en el que está presente su afán por encontrar una "piedra angular" sobre la que re-edificar una sociedad europea que está al borde del colapso entre el final de la edad media agónica y la violencia que propugna el inicio de la modernidad, pues lo que se pensaba que eran los sólidos fundamentos teológicos y políticos de la Edad Media demostraron su debilidad ante los conflictos de la incipiente modernidad. Así, el planteamiento del Cusano, lejos de querer la demolición total del sistema precedente buscó unos nuevos principios de universalidad, innatos a la religión católica. Por ello, su objetivo históricamente coyuntural, fue que el Concilio de Basilea fuese reconocido como Universal, al mismo tiempo que admitiese la autoridad del Papa[5]. De nuevo, aparecen, también en la organización política – religiosa de la comunidad eclesial, el juego del conflicto de los opuestos: el Concilio o la sumisión al Papa.

Por ello se introduce en la diatriba entre la ignorancia y la sabiduría; donde la ignorancia supone el lugar en el que la fe pierde su fuerza, su lazo unitivo, generando el caos y la discordia mientras que la sabiduría supondría el principio por el que el poder, ya fuese del Papa, de los reyes y príncipes católicos realizasen la universalidad en base a un principio: «por la diversidad de sus miembros se puede comprender la jerarquía en el orden a la unidad de la concordancia, sin la cual la jerarquía no puede mantenerse en pie»[6], una jerarquía que se sostiene, al mismo tiempo, en la libre sumisión a la forma de autoridad existente, sea de los súbditos como pueblo, y sea también como obediencia espontánea de los superiores a la concordancia. En este sentido, Cusa nos ofrece una preciosa composición orgánica de cómo el todo, entendido como lo máximo o lo universal es el verdadero prisma desde el que se puede y debe verse lo que es

---

5 Jorge Velázquez Delgado, "Nicolás de Cusa: de la Concordantia Catholica o principio de la unidad política" en *La lámpara de Diógenes*, 8-9 (2004), p. 93.

6 Nicolás de Cusa, *De concordantia católica o sobre la unidad de los católicos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1987, p. 16.

menor: sea la ignorancia en el ámbito lógico gnoseológico o la parcialidad en el gobierno de la Iglesia desde la perspectiva política.

Este modo de afrontar la realidad del conflicto es propia también de Su Santidad el Papa Francisco, quien en la *Evangelii Gaudium* percibe a Cristo como el criterio de unidad cósmica, antropológica, temporal y social[7], o como cuando, al analizar la dimensión social de la evangelización se refiere al siguiente principio: «La unidad prevalece sobre el conflicto». En efecto, la propuesta de solución de las diferencias coyunturales del Papa, radica en [citamos evangelii gaudium 228]:

> Desarrollar una comunión en las diferencias, que sólo pueden facilitar esas grandes personas que se animan a ir más allá de la superficie conflictiva y miran a los demás en su dignidad más profunda. Por eso hace falta postular un principio que es indispensable para construir la amistad social: la unidad es superior al conflicto[8].

También Pascal, trata desentrañar la realidad del hombre en tanto que realidad paradójica, descifrada entre la miseria y la grandeza, lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, la carne y el espíritu, que adquieren sentido definitivo en Cristo:

> Reconoced oh pues, orgullosos, qué paradoja sois para vosotros mismos. ¡Humíllate, razón impotente! ¡Cállate, naturaleza débil! ¡Entérate que el hombre supera infinitamente al hombre, y entérate por tu amo de tu condición verdadera, que ignoras! ¡Escuchad a Dios![9].

1.2. Henri de Lubac

Siguiendo con las influencias que hayan podido incidir de alguna manera en la profundidad del pensamiento del Papa aparece la lectura de Henri de Lubac, como él mismo reconoció en la primera de las múltiples entrevistas que ha concedido a diversos medios de comunicación[10]. Del teólogo jesuita, Francisco parece retomar la concepción paradójica de la vida misma, que consiste en fijar la atención a la realidad antes que en el pensamiento, reclamando siempre al contacto experiencial con las cosas mismas, las cuales son paradójicas. Para Henri de Lubac, la paradoja es la provisional expresión de una visión siempre incompleta, pero al mismo tiempo, orientada hacia la plenitud. Una plenitud que supone la riqueza inagotable de la realidad ya que cuando apenas empieza a conocerse la verdad, dice de Lubac, ya se está abriendo a una nueva realidad, y mientras más se eleva el conocimiento, mayores regiones conquista

---

7 Cfr. Francisco, *Evangelii Gaudium*, nº 229.
8 Francisco, *Evangelii Gaudium*, nº 228.
9 Blaise Pascal, *Pensamientos*, Alfaguara, Madrid 1981, p. 385.
10 Antonio Spadaro, "Entrevista al Papa Francisco" en *Razón y Fe* 1380 (2013) 249 – 276, p. 250.

la paradoja[11]. De esta manera, la metodología de De Lubac nace del deseo de búsqueda de una visión unitaria de la realidad, que quiere acogerla en su totalidad, a través del sentido del sobrenatural, que sólo parece alcanzarse con la teología negativa, o la vía apofática de los padres griegos en los que bebieron tanto Nicolás de Cusa como el teólogo francés del siglo XX[12].

Desde esta perspectiva, la paradoja es el anticipo del misterio, única realidad capaz de solventar el peligro de la contradicción entre lo humano y lo divino ya que ambos están tan unidos, que su artificial separación comportaría convertir la paradoja en contradicción[13]. La paradoja salva la comprensión ingenua de la realidad porque en su catolicidad visible expresa la riqueza interior, que resplandece por su variedad, pues nada verdaderamente humano, de dondequiera que venga, le debe permanecer extraño frente a la concepción de sociedades cerradas que, para afirmar su ser, necesitan oponerse ante algo o ante alguien[14]. Y al mismo tiempo, la concepción paradójica salva también a la Iglesia del sincretismo, entendido como el fruto del laboratorio de los gobernantes y letrados, que supone una fe decadente. Como ejemplo supremo de esta paradoja define a la Iglesia como la *complexio oppositorum*:

> La Iglesia (…) ¿Con qué rasgos podré dibujar su rostro? Todos esos elementos, carentes de armonía entre sí, pero que le pertenecen por entero ¿Serán capaces de retratar su figura? Sí, estoy seguro de ello: ella es la *complexio oppositorum*. Pero también es cierto que, a primera vista, este choque entre las partes oposita se me oculta la unidad de la *complexio*[15].

Así pues, el término que nos ocupa, el ser discípulos misioneros, no resulta de un desvarío lógicamente herético, sino más bien un sintagma caracterizado por la paradoja, que tiene en su apariencia fenoménica la exterioridad de quien se encuentra con los demás, dispuesto a trazar lazos de comunicación con la alteridad, mientras que en el aspecto más nouménico, aparecería ligado a un proceso interior de seguimiento, más allá, inseparable, formado por una unidad que trata de responder al ideal de la "maximidad" de Nicolás de Cusa, o la *complexio oppositorum* del cardenal francés.

En conclusión, la lógica del Papa Francisco trata de abrir el camino de todo hombre reconociendo su contradicción, sin escandalizarse del opuesto, es más, al contrario, integrándolo en una unidad que hace de la persona humana un misterio, de modo que el Papa Francisco pone en práctica la lógica del Papa

---

11 Henri de Lubac, *Nuovi paradossi*, Paoline, 1957, p. 9.

12 Cfr. Battista Mondin, *Storia della Teologia*, vol. 4, ESD, Bologna 1997, p. 448.

13 Cfr. José M. Galván, "El misterio del hombre en el misterio de Dios" en *Anuario Filosófico* 39 (2006) 163-177, p. 166.

14 Henri de Lubac, *Catolicismo, Aspectos sociales del Dogma*, Encuentro, Madrid 1988, p. 211.

15 Henri de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1967, p. 13.

Emérito Benedicto XVI de ensanchar el horizonte de la razón[16], con tal de llegar a ese fin para el que el hombre ha sido creado.

2. LA ONTOLOGÍA DEL DISCÍPULO MISIONERO

La cuestión crucial de nuestro tiempo, como la de todos los tiempos, es saber quién es uno. Los tiempos actuales no permiten mucha reflexión, y poco a poco el hombre tiende a identificarse más por lo que hace, que por lo que es. Todo lo contrario a lo que pedía la aguda inteligencia del profesor Julián Marías, que identificaba al hombre no por lo que es, sino por quién es:

> Quién soy yo, —es— el viviente, el yo que se afana en una circunstancia, inseparable de ella, el que hace su vida con las cosas sin confundirse con ellas, sin ser una de ellas, sino algo absolutamente irreductible, con un modo de realidad que difiere del que les pertenece.[17]

Este afanarse en las circunstancias no es nuevo, lo que sí parece nuevo en el horizonte del hombre es la debilidad de la razón que le lleva a negar ese carácter irreductible. La alternativa antropológica, en vez de afrontar la paradoja de su ontología, es precisamente la nada. El abismo al que ha arrojado la modernidad al hombre no puede afectar a su ontología, a la esencia de lo que es, pero sí a su carácter dinámico, de modo que hoy el carácter histórico, su capacidad espiritual, no está marcada por la razón, sino por la *hybris*. El resultado del pensamiento de la modernidad es haber dejado al hombre a la deriva del pensamiento débil, y éste lo ha conducido al inexorable destino de la posverdad, es decir, a un relativismo tal, que no importa quién sea uno, sino lo que en las redes sociales hayan podido comentar de él, sea verdadero o falso. Es la victoria de la doxa, del estado de opinión y su fuerza vinculante, sobre la alezeia, la verdad de quien es el hombre. Y lo peor es que la única defensa ante esa mentira es la aspiración de los derechos subjetivos para que los servidores informáticos puedan "borrar" el pasado, es decir, un mero maquillaje de la realidad.

Por eso mismo, el pensamiento cristiano debe incidir en el dato ontológico como expresión del *Verum* de donde procede la realidad, ya que, a fuerza de censurar lo dado por aquellos que se niegan a reconocer una esencia o naturaleza común en el hombre, o por los que, por motivos de pereza o acedia intelectual la obvian, el horizonte cultural de la posmodernidad se ha quedado en la epidermis de la existencia del hombre. En este sentido, la expresión *discípulo misionero*, aparentemente reflejaría sobre todo una dimensión espiritual epifánica, o bien se quedaría sólo en el ámbito de lo histórico, pero es más reveladora de lo que

---

16 Benedicto XVI, *Discurso a los participantes del VI Simposio Europeo de Profesores Universitarios*, 7 de junio de 2008.

17 Julián Marías, *Persona*, Alianza, Madrid 1996, p. 117.

en apariencia pudiera mostrar. En esta sección lo que pretendemos es profundizar sobre quién es el sujeto, o mejor dicho, la persona a la que el Papa identifica como un *discípulo misionero*.

2.1. Ser discípulo

Si hay una ontología antropológica que haya impregnado la modernidad de modo radical, esa es la del filósofo de Abdera, el sofista Protágoras, para quien el hombre es el *panton jrematon metron estin anzropós*[18], es decir, la medida de todas las cosas. Para este pre-socrático, la realidad que circunda al hombre se comprende sólo en tanto que responde a lo que el hombre es, como si no hubiese en el hombre un punto de fuga del que escaparse para no quedar confundido en la misma realidad, como diría Marías. Desde el final de la Alta Edad Media, y especialmente en la filosofía renacentista, el horizonte humano se redujo a las condiciones de conocimiento que podía aprehender, o hacer suyo. Y poco a poco se fue deslizando hasta el paroxismo hegeliano del considerar la realidad únicamente como lo racional, es decir, por lo dominado por la razón humana. Sin embargo, esa medida, el *metron* con el que el hombre trata de encerrar la realidad a su dominio, no es original. El mismo desarrollo de la historia de la filosofía lo constata al describir cómo los hombres han necesitado un maestro que introduzca al discípulo en esa realidad, aunque sea a precio de reconocer la insuficiencia humana para captar una realidad que, indudablemente, se le escapa de entre las manos. Por eso, el filósofo, todo hombre, es contingente y por tanto, necesitado de instrucción.

2.1.1. El dato ontológico

Es aquí donde juega un puesto clave el concepto de razón como apertura a la realidad, atendiendo a todos los factores de la misma. El hombre no dispone de todos los recursos para introducirse en ella, y por ello, constantemente requiere información desde el momento en que tiene la posibilidad de comunicarse: desde que es niño con las preguntas sobre la realidad, hasta los adultos, quienes, inconscientemente somos devoradores de información que trata de guiar nuestra actividad. Así, el ser discípulo es un dato ontológico. Uno no puede eximirse de esta realidad: el niño tendrá que ser discípulo de quienes, a su alrededor, preferentemente los padres, se disponen a educarlo, mientras que el adulto, será discípulo de quien en libertad le ofrezca una mayor satisfacción: ya sea ser discípulo de las modas, o ser discípulo para guiarse en la vida buscando la verdad. De esta forma, el primer elemento del sintagma creado por el Papa, en

---

[18] Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, IX, Folio, Barcelona 1999, pp. 50-56.

su evidencia y simplicidad, parecería haber soslayado la dimensión ontológica del ser humano, pero ha hecho todo lo contrario, ha puesto de relieve algo que el hombre moderno no quiere aceptar: someter esa aparente razón omnímoda, que la modernidad ha ensalzado, a la evidencia de la realidad de su dependencia. Somos discípulos porque somos dependientes, porque no nos damos a nosotros mismos el ser que nos constituye.

2.1.2. El dato dinámico: seguir como anhelo de satisfacción

Ahora bien, esta ontología reveladora de la persona humana también refleja un dato excepcional, y es que el ser discípulo, comporta no sólo el dato pasivo de la dependencia, sino también el dato activo y dinámico de la libertad, que se concreta en una acción precisa: seguir. Y el seguimiento supone, por un lado, alguien (o algo) a quien a quien seguir y por otro, un método. La primera evidencia es que no se sigue a la nada.

Esta posición es la que nos puede sacar de la obtusa tendencia del ser humano por la predilección nihilista, que exacerba la comprensión autárquica del hombre como el ser que se hace a sí mismo. En una visión menos radical, pues, debe concederse que toda persona sigue a algo. Ese *quid* revela que el hombre puede identificarse como anhelo de satisfacción, algo que desencadena, en última instancia, una secreta decepción al constatar la desproporción entre el anhelo y la efectiva posesión de esa realidad. Porque todo lo poseído, para ser completamente comprendido, reclama el nexo con la totalidad, y esta totalidad no la puede ofrecer el propio hombre. De esta manera, ese algo que persigue el hombre le lleva a otro algo, otro *quid*, conduciendo a la desenfrenada pasión por la totalidad, ya que no se contenta con la parcialidad. Así pues, puede resolverse que el hombre no puede agotarse en el *quid*. Y si no puede seguir a la nada, y lo meramente objetivable, el *quid*, conduce a la insatisfacción, la alternativa es un alguien, un *aliquis*.

2.1.3. El dato personal: el interés (inter-esse)

Ser discípulo, por tanto, requiere alguien a quien seguir. La ontología esencialista necesita entonces dar el paso a la alteridad. Ser discípulo demanda encontrarse con un *aliquis* que pueda responder a la necesidad inagotable del hombre. Lo cual genera un grave problema: si el hombre es ontológicamente dependiente, ¿cómo va a ofrecer otro hombre la vía para resolver a otros su propia contingencia? ¿Cómo puede depositar un hombre su vida en manos de otro ser, igualmente contingente? Sucede cuando el hombre necesitado encuentra en otro, al menos, un atisbo de respuesta al vacío que experimenta. Esto adquiere una relevancia fundamental porque lleva implícito el reconocimiento de su contingencia y la posibilidad de una respuesta a la misma, que

tendrá que verificarse racionalmente, especialmente cuando exija el movimiento de la voluntad, como refiere Santo Tomás[19].

Así ser discípulo exige la presencia de un maestro. La presencia del maestro es previa a la exigencia del discípulo, si bien el mismo maestro ha debido llevar en sí, la exigencia del discípulo. Esta relación se ha constituido porque el discípulo ha reconocido en el maestro la *auctoritas*, entendida como el saber socialmente reconocido[20], de quien sabe y puede comunicar la pregunta que sacude el interés (inter-esse, como relación entre dos seres) del discípulo. Por eso, el maestro puede responder, porque él mismo ha recorrido el camino de la pregunta, siendo testigo de la respuesta, que de alguna manera ha seducido la inteligencia del discípulo. Ahora bien, el maestro no puede entregar al discípulo meramente un quid, por valioso que sea, sino a sí mismo, como *aliquis*. Ya que si sólo ofreciese un quid, la relación quedaría cosificada. En cambio, es esa relación entre en el discípulo y el maestro, el juego de libertades entre ambos, lo que puede permitir el nexo con la totalidad que buscan tanto el discípulo como el maestro.

2.1.4. El factor de la libertad: la atención y la obediencia (ob-audire)

Pero la ontología de esta relación, basada en el *inter –esse*, en aquello que supera el ser propio de uno y otro, no sólo requiere la donación del maestro, sino que exige también la totalidad del discípulo. Y ¿cuál es la facultad que permite expresar esa totalidad del hombre hacia una relación? Nos parece que esta cualidad del discípulo sea la atención. La alternativa positiva a nuestra cultura de la di-versión: de la doble vida, de las ilusiones frustradas por la ausencia de realismo, de la dispersión que se cierra en el interés egoísta del conocimiento, es la atención generosa, dispuesta y viva a la propia realidad. Como diría Simone Weil, la atención consiste en «suspender el pensamiento, en dejarlo disponible al objeto (…) a la espera, sin buscar nada, pero dispuesta a recibir en su verdad desnuda, el objeto que va a penetrar en ella»[21]. Uno sólo se convierte en discípulo cuando ha prestado atención al maestro quien, de suyo, ha recorrido hasta donde se le ha concedido alcanzar, el desarrollo de su pregunta y su propio interés. Este esfuerzo de atender supone tres exigencias: la necesidad del deseo como calibre del seguimiento; la compañía del maestro, quien debiera corregir remontándose al origen del error, para comprender la evidencia de la mediocridad y el camino de obediencia a la realidad, que hace descubrir al discípulo la necesidad de la humildad. Y es que, la obediencia supone la atención (*audire*) ante quien se sitúa delante de nosotros (*ob-*) y reclama también una relación

---

19 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 3, a.4 ad 3: "El fin es captado por el entendimiento antes que por la voluntad; sin embargo, el movimiento hacia el fin comienza en la voluntad".

20 Alvaro D'Ors, *Derecho romano privado*, Pamplona 1997[9], § 8.

21 Cfr. Simone Weil, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 1996, pp. 70 - 71.

particular en la que uno se vacía, se humilla, para recibir el ser del que tiene delante, con toda su presencia.

Pero no basta simplemente el esfuerzo de la atención, ya que la inteligencia no se moverá un ápice si no existe el placer y la alegría, porque, siguiendo a Weil: «Allí donde [la alegría] está ausente, no hay estudiantes, sino pobres caricaturas de aprendices que, al término del aprendizaje, ni siquiera tendrán oficio». La verdadera alegría nace cuando el deseo del hombre se cruza con el bien donado, cuando la expectativa del que atiende se ve sobreabundantemente colmada con la realidad de lo donado.

2.2. Ser misionero

Para el cristianismo no hay forma personal de ser cristiano que no sea ser misionero. La apuesta radical del Papa Francisco estriba, a mi modo de ver, en presentar una objeción que ya señaló agudamente el Papa Benedicto XVI en el viaje a Portugal:

> Con frecuencia nos preocupamos afanosamente por las consecuencias sociales, culturales y políticas de la fe, dando por descontado que hay fe, lo cual, lamentablemente, es cada vez menos realista. Se ha puesto una confianza tal vez excesiva en las estructuras y en los programas eclesiales, en la distribución de poderes y funciones, pero ¿qué pasaría si la sal se volviera insípida?[22]

Este dar por descontado la fe de quien ya estuviera bautizado ha supuesto una merma importante en la naturaleza del sujeto cristiano. En el fondo, es un suceso que está desarrollándose en todo el ámbito antropológico, donde la naturaleza, que hasta hace bien poco parecía inamovible, se está debilitando hasta tal punto que, de lo que parecía estable e inmutable sólo queda la cáscara, la superficie. Es lo que se identificó con el proceso químico que supuso el accidente del reactor nuclear el 26 de abril de 1986 en Chernobil (Ucrania) por el que todo se mantenía como antes, pero vacío. Un vacío sepulcral. Jesús hablaba de los sepulcros blanqueados. Es la ausencia del yo humano lo que constata el Papa Francisco continuamente, por ejemplo, cuando destaca la vergüenza ante el desastre de una Europa que, encerrada en sí misma, debate su naturaleza ante los extremismos olvidándose de quién o qué acontecimiento ha hecho posible su construcción, material y humana.

Este vacío existencial anula la capacidad de transmisión de las razones por las que construir juntos y arriesgar en un futuro común, desde las células más pequeñas de la sociedad, como la propia familia, hasta los elementos más complejos de los estados. Por eso, constata el Papa Francisco que, si la identidad no está clara, es imposible transmitir y mucho menos padecer los sufrimientos y las renuncias que conlleva hacer una vida común.

---

[22] Benedicto XVI, *Homilía* 11 mayo de 2010 en Terreiro do Paço de Lisboa.

En cambio, la cultura contemporánea, olvidándose del problema identitario, ha considerado que bastaba aplicar correctamente la tecnología o la imagen para poder transmitir la herencia recibida usando dos elementos que se han convertido en verdaderos instrumentos de modificación social: la sociología y psicología. En efecto, Compte y Freud no pudieron imaginar jamás un triunfo tan imponente como el que han cosechado ante la ontología. Sus bazas han sido el efecto oportuno, la inmediatez, y la eficacia. El permanente recurso a la emotividad y a los sentimientos a través de estos instrumentos de la llamada"ciencia positiva"ha horadado el pretendido edificio de la razón absoluta, construido en los siglos de las luces, el cual, al irse alejando de la realidad vaciaba el yo, sustituyéndolo por las emociones y los sentimientos. Es el paso del"yo pienso"al"yo siento"–soy lo que siento–. El resultado: no saber quién es el hombre ni por qué merece la pena vivir, donarse y transmitir porque los sentimientos son fluctuantes e inestables. Por ello, el Papa afronta el desafío permanentemente haciendo alusión a la realidad misma, porque no es una emoción lo que hace interesante a la razón humana el hecho cristiano, sino la verdad de lo que ha acontecido: misión y verdad coinciden.

Entonces, conviene preguntarnos ¿Quién es un misionero? Podremos dibujar la ontología del misionero con cuatro términos que pudieran mostrar su esencia: Elección, aceptación, convicción y donación, sin los cuales es imposible comprender esta figura. Su origen, como diría Benedicto XVI no reside en la decisión personal[23], ni tampoco puede sostenerse por el continuo esfuerzo del hombre, quien, como Sísifo trata de levantar interminablemente el peso de la piedra hasta la cima como pretende cierto voluntarismo social, sino que tiene su inicio en un encuentro, un acontecimiento, en el que la iniciativa parte también de otro, un no yo, que es quien elige.

2.2.1. La Elección: La "vocación de san Mateo" de Caravaggio o la primacía de Dios

En este sentido, la elección cristiana es el paradigma de la paradoja, porque refleja el triunfo de una libertad divina que debe encontrarse con una humanidad llena de limitaciones. La elección cristiana no es fruto de un proceso de recursos humanos y dilatadas entrevistas en el que los test psicológicos descubren las fosas abisales de la fachada que pretende dar el hombre. Todo lo contrario. Dios ha escogido lo plebeyo y despreciable del mundo, y lo que no es, para reducir a la nada lo que es (1 Co 1, 28). Sin embargo, la paradoja ha perdido su mordiente, y el no ser, al ser elevado al ser con la elección, ha tomado posesión de sí, se ha regodeado del don concedido, ha quedado confundido y por último, se ha apropiado de la elección.

---

[23] Benedicto XVI, *Deus charitas est*, 1: No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva.

De esta manera, se ha perdido la sorpresa y el estupor de que alguien nos haya elegido. Algo que también es típicamente moderno, porque se sustituye la gracia del don de la llamada por la conquista voluntariosa y programada. Una imagen que ilustra este proceso es el paso de "La vocación de san Mateo" de Caravaggio al actualísimo modo de entablar las relaciones amorosas. Se ha pasado de la luz sorprendente que nace de Jesucristo y que alcanza al incrédulo Mateo, a la luz del portátil con la que los solteros eligen pareja a través de algoritmos preparados por las modernas casamenteras internautas que ahorran el drama de jugarse la libertad, y por tanto de experimentar no sólo el triunfo de la conquista, sino también el dolor del fracaso. En efecto, el sentido de la pérdida de ser elegido es uno de los retos más importantes que tiene la Iglesia. Pero potenciar el sentido de elección puede tener el desagradable obstáculo de parecer un excéntrico, sin embargo, lejos de ser un impedimento para la misión, supone la oportunidad de mostrar en qué lugar está el centro de la vida personal. Fuera o dentro. Vivir para sí, potenciando el egoísmo, o vivir para "aquel que me ha llamado", como dice san Pablo a los Gálatas (Ga, 2, 20). De esta manera, debemos subrayar el dato imprescindible del ser que llama, quien convoca la libertad, el primado de la gracia, es decir, de Dios.

2.2.2. La aceptación: El niño o la oveja perdida

La segunda característica es la aceptación de la llamada. Aceptar requiere reconocer que, por sí mismo, no puede alcanzar lo que se le ofrece. La humildad es una virtud muy poco humana, como diría Nietzsche[24], por eso la pregunta de Dostoievsky es oportuna: «Un hombre culto, un europeo de nuestros días ¿Puede creer, realmente creer, en la divinidad del Hijo de Dios, Jesucristo?»[25]. En este sentido, también nosotros nos preguntamos: ¿Quién acepta el riesgo de algo que no ha "salido" de su propia mano? En un principio, el paradigma de la aceptación sería la imagen del niño. La cual, ha sido puesta de relieve en multitud de ocasiones, entre otros por el mismo Jesucristo. Sin embargo, también esta imagen es paradójica, porque hoy, al mismo tiempo que significa el ser necesitado por excelencia, el más indefenso de los seres, el que despierta más aversión para la comodidad burguesa, es también el más complejo porque los planes pedagógicos han acabado por hacer del niño el tirano de las familias. Ante el vacío de la autoridad paterna, y la ausencia de la maternidad de la mujer, el niño (generalmente hijo único) ha usurpado la *auctoritas*, y se ha convertido en la referencia del capricho, que es lo más contrapuesto a la aceptación.

---

[24] Friedrich Nietzsche, *El Anticristo* § 5: «El cristianismo ha tomado partido por todo lo que es débil, humilde, fracasado; ha hecho un ideal de la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte; ha estropeado la razón incluso de los temperamentos espiritualmente más fuertes al enseñar a sentir como pecaminosos, como extraviados, como *tentaciones*, los supremos valores de la espiritualidad».

[25] Cfr. Fiodor Mijailovich Dostoievski, *I demoni; Taccuini per "I demoni"*, E. Lo Gatto (ed.), Sansoni, Florencia 1958, p. 1011.

Ya no están de moda aquellos indefensos indios, quienes por su docilidad, despertaron la conmoción de Bartolomé de Las Casas, ni tampoco se plantea la imagen utópica del buen salvaje de Rousseau. En nuestro occidente hastiado, la imagen del que acepta la llamada no es la casta y virginal presentación de la inocencia, sino todo lo contrario: el modelo de aceptación es la oveja perdida: el hombre que ha dilapidado la fortuna heredada de su padre y que se encuentra en el vacío. Éste es el único que puede sorprenderse de que alguien no sólo le conceda ser digno de lástima, sino que lo reintegre en la comunidad de los hijos. Es el condenado a muerte quien de verdad agradece el gesto de salvarlo de las garras del verdugo, y el único que aceptaría entregar su libertad, si es que sigue vivo. Sólo en este sentido volver a nacer es un acontecimiento de novedad, saberse que uno vive, cuando podría estar entre los muertos.

Desde esta perspectiva, ser cristiano no es para nada aburrido o tedioso. Es más, es lo más peligroso que existe, a juzgar del testimonio de san Juan respecto a la revivificación de Lázaro. Los judíos no sólo quisieron acabar con Jesús, sino también con la prueba evidente de su divinidad: el resucitado Lázaro, que no dejaba de ser incómodo para todos los que preferían el orden establecido. Y, sin embargo, para quien ha podido ser rescatado, aprecia cada instante como si la misma vida le fuera en ello. Prueba de ello es el silencio tenebroso que en el Occidente satisfecho se ha impuesto ante el escándalo de los cristianos perseguidos. Una verdad incómoda que altera la pretendida paz de la sociedad del bienestar que está haciendo aguas y ante la cual muy pocas voces se levantan. No es nada aburguesado ser cristiano cuando sabes que ir a Misa supone arriesgar la vida en *estricto sensu*.

Pero aún dejando de pasada el imponente testimonio de los cristianos perseguidos en Oriente próximo, el problema que se plantea, si queremos encontrarnos con este hombre desahuciado, es que tenemos que recorrer el mismo camino "de perdición" para llegar donde está él, tal y como recorre el Buen Pastor. La tentación posmoderna es llegar a este lugar sin inmutarse ni mancharse, sin sufrir las heridas que muestra el Resucitado, y para lograrlo aparece en el horizonte la gran oportunidad de las redes sociales, que se están imponiendo como métodos eficaces de evangelización. Ojalá fuera así de sencillo. Porque intuyo un problema crucial, que es la diversidad de lenguaje. La oveja perdida tiene el suyo, y su nombre es la desconfianza: sea en las periferias o en la City de Londres. Frente a la desconfianza, o la incredulidad sólo vale la proximidad y permanencia del misionero, cosas que lamentablemente no pueden ofrecerse desde la distancia y el anonimato de las nuevas tecnologías. No es posible ofrecer la misericordia que un desahuciado necesita con sólo 140 caracteres. De otra manera, el Hijo de Dios no hubiera necesitado la Encarnación. La presencia gnóstica siempre está rondando para simplificar el misterio y adaptarlo, pues como siempre, la carne repele. *Caro cardo salutis* (la carne es el quicio de la salvación). Aceptar implica, por tanto, llevar en la imperfección el sentido del

mundo, y su peso. Y a través de la historia, el peso de la humanidad lo han llevado quienes, sin escandalizarse de su pecado, reconocieron que la misericordia era más fuerte que su pobreza.

2.2.3. La convicción: virginidad y martirio

El tercer elemento de la ontología del misionero es la convicción. Ante la tesis del humanismo existencialista de que el hombre es un ser para-la-muerte, arrojado al vacío de la soledad y de su responsabilidad absoluta a la que alude Jean Paul Sartre, está la tesis cristiana de que el hombre es un ser-para-el-amor, que se ha encontrado con Aquel que ha compartido su destino mortal, otorgándole, además, la fuerza de la Resurrección. Por tanto, ya no está en esa soledad profunda, sino que, al vencer a la muerte ha recibido la comunicación íntima de ser amado en su contingencia, como dice Joseph Ratzinger: «El auténtico miedo del hombre no puede vencerse mediante la razón, sino mediante la presencia de una persona que lo ama»[26].

La convicción no nace de una lectura individualista de la realidad, porque la verdad no es una idea, sino una relación. La convicción nace del amor. La sustancia de la convicción es el amor de quien envía y del que es enviado. Así, si el poeta Paul Claudel decía que el conocer (connaitre) procedía de un nacimiento en común a la verdad (Co-naitre); del mismo modo, nosotros podemos decir que la convicción es el (Co-vis (fuerza en latín) que supondría la fuerza de la comunión, de la fuerza de los que viven unidos.

La convicción tiene que ver con el trascendental menos referido en nuestra sociedad. Si en algún momento se olvidó el *Pulchrum*, y trajo como consecuencia la pérdida de la dignidad del hombre, hoy lo que está en peligro por el egoísmo exacerbado es el *Unum*. La unidad, que se vive, a lo sumo, como una utopía o como un proceso romántico de anhelo imposible. Los efectos del totalitarismo del siglo pasado no han sido borrados, porque es más efectivo buscar la uniformidad que acercarse a la unidad. Así, el reto del discípulo misionero es saber a quién está unido, a quien pertenece. La potencia de la convicción no radica en los sutiles juegos dialécticos con los que mostrar la capacidad de vencer al otro, ni tampoco obedece a estrategias de marketing, pues el cristiano no vende un producto sino que se ofrece a sí mismo, a su persona, porque ha sido alcanzado por este amor victorioso.

La vida cristiana ha puesto delante del mundo dos ejemplos de convicción que tienen formas expresivas diferentes, pero un mismo origen: la primera es el testimonio de la virginidad, y la segunda: el martirio. Ambas hablan de la unidad. La primera, supone la convicción de quien ha decidido entregar la fuerza más extraordinaria de la naturaleza para mostrar que hay un afecto que, lejos de

---

[26] Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2000, p. 261.

esclavizar, libera. La persona no tiene porqué estar sometida al dictado del instinto natural, el cual, teniendo una fuerza tan potente puede llegar a constituirse en un verdadero motor de la existencia, sin embargo, la presencia de un amor que satisface en plenitud ese deseo, le lleva al reconocimiento del origen de esa pulsión: todos necesitamos ser amados. El eros alcanza ese origen, pero se agota en su inmediatez. La virginidad, en cambio, sitúa la verdad de esa necesidad en la Unidad que permite una fecundidad total: el Dios trinitario. Y si, la primera de las pulsiones encuentra satisfacción en la relación de unidad con ese Dios Trinitario, la segunda de las formas eclesiales de convicción, la más absoluta de todas, afecta al *thanatos*: a la muerte. Afrontar la muerte, una muerte violenta, y por tanto injusta, perdonando y amando al verdugo ha sido considerado siempre el mayor servicio evangelizador: Como decía Tertuliano: «la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos»[27].

2.2.4. La donación: Entre el Bonum y el "sobrellevar"

Finalmente, la última de las características que muestran la ontología del discípulo misionero es la donación. Si la primacía en la escala del ser radica en la elección divina, que debe ser acogida por la libertad humana, ahora lo que intentamos descubrir es el por qué, o mejor aún, por quién se mueve la libertad humana hacia el acto final del drama: la entrega de sí mismo. En cierta manera, la audacia amorosa que ha tenido el misterio con aquel que eligió es lo que se pone en las manos del misionero, encarnando la dinámica del trascendental del bien, como dice Santo Tomás:

> El amante sale fuera de sí y se traslada a lo amado, en cuanto quiere su bien y pone sus afanes en procurárselo como si de sí mismo se tratara, y por esto escribe Dionisio: Hay que resolverse a sostener de verdad de que Dios, causa de todos los seres, por la abundancia de su amante bondad sale fuera de sí y con su providencia cobija todo lo que existe[28].

Para Santo Tomás, la causa de la salida del amante hacia el amado es la abundancia de la bondad. Es esta abundancia la protagonista de que emerja en la persona la dimensión de la donación y la entrega, y no la mera coherencia con un proyecto o unos presupuestos trazados desde la buena voluntad, o desde el emotivismo. Quien ha sido elevado en el ser por la elección divina, es ahora quien puede entregarse, mediante el don recibido, a quien se encuentra en la misma situación dependiente del elegido.

Pero si en Dios esta entrega es "hasta el extremo" (Jn 13, 1), en el misionero, lejos de ser automática, está marcada, como gesto de la libertad bajo el signo de

---

27 Tertuliano, *Apologética,* 50,13: CCL 1, 171.

28 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 20, a. 2, ad 1.

la paradoja, que el signo más elocuente del realismo cristiano descrito por San Pablo, cuando a los cristianos de Galacia les recomienda que sobrelleven los unos las cargas de los otros (Ga, 6, 2). Así, se pasa de la sobreabundancia divina a un mero «sobrellevar»[29] la condición de fragilidad del amado. Esta situación de mero sobrellevar, que se refleja en el cansancio, la fatiga, el aburrimiento o la deserción del misionero, sea por sus condiciones personales, o por la carencia de frutos no debe suponer un escándalo, sino todo lo contrario, es el desvelarse de la verdad de la elección. Es Dios el que ha llamado, y es Él quien sostiene al discípulo misionero.

La donación es, en efecto, la dimensión visible del recorrido ontológico que ha transformado al misionero, pero si quiere ser verdadera expresión del Maestro de quien ha sido discípulo, resulta que debe mostrarse en lo oculto de la existencia. Y está bien que así sea, ya que una Iglesia, sostenida por un afán de eficacia al modo del mundo, resultaría verdaderamente desconsoladora en la competición con las otras entidades filantrópicas. La donación cristiana, de este modo, entra en la dimensión de la *charitas* cuando el donante ha desaparecido, cual samaritano que se baja de su cabalgadura, se encuentra con quien está desvalido, lo lleva a la posada y allí entrega no solo la cuenta, sino que anuncia su vuelta para cuando se restablezca. Sigue así la lógica del grano de trigo, que sólo permite conocer los frutos cuando ya ha desaparecido su corporalidad, pero no así, su capacidad de transmisión de la nueva vida. La donación, a veces tan paradójica del discípulo sólo tiene, por último, la secreta condición de que su ontología depende únicamente de que sus ojos sigan mirando al que es su Maestro.

3. CONCLUSIÓN: EL *PULCHRUM* O LA SANTIDAD

Hemos intentado penetrar en el significado del discípulo misionero, quien según el magisterio reciente ha de ser el protagonista de la vida eclesial del presente y del futuro. Este estudio ha querido reflejar cómo frente a una antropología sustentada en el activismo feroz en el que se desenvuelve, por inercia, el cristianismo contemporáneo, que define a la persona por lo que hace en vez de por lo que es, el magisterio pontificio del Papa Francisco señala la necesidad de volver al origen de la realidad de lo que somos: discípulos que, lejos de vivir en la autonomía de quien se felicita por ser la medida de todas las cosas, descubre en la relación con la alteridad el principio de su consistencia, de modo que "yo soy, tú, que me haces", continuamente, por lo que es necesario fijar la mirada hacia ese tú, que me ha elegido y que se convierte a través de la paradoja, en la compañía humana que permite aceptar la elección, fortalecer los vínculos y donarme completamente.

---

[29] RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, p. 304.

En el fondo, esta perspectiva filosófica del discípulo misionero ha querido ser un simple y sencillo homenaje a quienes nos transmitieron el evangelio, y han hecho de nosotros lo que somos. Nuestro recorrido humano y cristiano es deudor de la experiencia de los santos, quienes viviendo la paradoja de la existencia cristiana, ocultaron su vida en Dios y en él aprendieron a ser discípulos y misioneros.

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 29-38

Verdad, carne y salvación

Consideraciones a propósito del enigma teológico de la verdad bíblica

Álvaro Pereira Delgado
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Resumen: ¿Es verdad todo lo que dice la Biblia? ¿En qué sentido la Biblia es verdad? Tras los cuestionamientos de la arqueología, la biología, la filología y demás ciencias, el lector creyente de hoy se pregunta si puede seguir leyendo la Biblia como Sagrada Escritura por la que Dios comunica su verdad. El presente artículo pretende ser una meditación teológica sobre el enigma de la verdad bíblica relacionándola con tres categorías correlativas: historia, encarnación y salvación. Nos preguntaremos, además, sobre por qué Dios ha escogido para revelarse este discreto "estilo divino", al decir de Benedicto XVI.

Abstract: Is it true everything that is contained in the Bible? In what sense is the Bible real? After many questionings from archeology, biology, philology and other sciences, a current believer lector is wondering whether he/she may keep reading the Bible as a Sacred Writing through which God communicates His truth. This paper pretends to be a theological meditation about the mystery of the biblical truth by means of three correlated categories: history, incarnation and salvation. We also wonder why God has chosen for his revelation this gentle"divine style", following Pope Benedict XVI.

«Los libros santos del Antiguo Testamento son todos palabra de Dios, parte sustancial de su revelación. Conforme al desarrollo gradual de la revelación, en ellos aparece el crepúsculo del tiempo que debía preparar el pleno mediodía de la Redención. En algunas partes se habla de la imperfección humana, de su debilidad y del pecado, como no puede suceder de otro modo cuando se trata de libros de historia y legislación. […] Pero cualquiera que no esté cegado por el prejuicio o por la pasión no puede menos de notar que lo que más luminosamente resplandece, a pesar de la debilidad humana de que habla la historia bíblica, es la luz divina del camino de la salvación, que triunfa al fin sobre todas las debilidades y pecados. Y precisamente sobre este fondo, con frecuencia sombrío, la pedagogía de la salvación eterna se ensancha en perspectivas, las cuales a un tiempo dirigen, amonestan,

> sacuden, consuelan y hacen felices. Sólo la ceguera y el orgullo pueden hacer cerrar los ojos ante los tesoros de saludables enseñanzas encerrados en el Antiguo Testamento. Por eso, el que pretende desterrar de la Iglesia y de la escuela la historia bíblica y las sabias enseñanzas del Antiguo Testamento, blasfema la palabra de Dios, blasfema el plan de la salvación dispuesto por el Omnipotente y erige en juez de los planes divinos un angosto y mezquino pensar humano» (Pío XII, *Mit brenneder Sorge* 19)[1].

Tras las bambalinas del discurso teológico aparentemente teórico de estas palabras, latía el palpito profundamente encarnado de la defensa de la dignidad de la persona. Con ellas, Pío XII intentaba en 1937 oponerse a la ideología nazi que, entre otras muchas opciones antisemitas, despreciaba la verdad del Antiguo Testamento.

Desde otras posturas y con otros presupuestos, los lectores actuales –también los creyentes– siguen preguntándose hoy: ¿por qué Dios comunicó sus palabras a través de los escritos de hombres limitados cuyas expresiones marcadas por su tiempo y carácter parecen «oscurecer» la claridad y excelencia de la supuesta verdad divina? ¿No pudo escoger Dios vías menos ambiguas? En este ensayo –que no es propiamente un artículo de investigación, sino más bien una meditación teológica acerca del enigma de la verdad bíblica–, vamos a intentar reflexionar sobre dicha pregunta.

Desde que la ciencia moderna cuestionó ciertos asertos bíblicos acogidos anteriormente como certezas incontrovertibles, la apologética cristiana ha intentado fatigosamente responder al siguiente enigma: si Dios se comunica a través de los textos bíblicos y todo lo que proviene de Dios debe ser verdad, ¿cómo se explica que la Biblia contenga afirmaciones dudosas? ¿cómo es posible que, según el Concilio Vaticano II, Dios diga en sus Sagradas Escrituras «cosas imperfectas» (*Dei Verbum* 14)?

Siendo un muchacho de dieciocho años, escuché con pasión el planteamiento de este enigma por el Profesor Gonzalo Flor Serrano, buen maestro y magnífico compañero del Departamento de Sagrada Escritura. Sirvan estas sencillas consideraciones de sentido homenaje al magisterio de Gonzalo. Relacionaré la verdad bíblica con la historia, con la encarnación y con la salvación, sin pretender con ello una propuesta sistemática.

1. VERDAD E HISTORIA

Tras muchos siglos de creencia en que la Biblia era inerrante en todos los ámbitos (ciencias naturales, historia, moral, etc.), los avances en astronomía en el siglo XVII pusieron en duda ciertas afirmaciones bíblicas. Recuérdese, por ejemplo, el caso Galileo y la condena de la traslación de la tierra en torno al sol a partir de

[1] <https://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html> (acceso 1-11-2017).

Josué 10,12-14[2]. Galileo, siempre interesante, replicó a sus críticos con una frase antológica: «La intención del Espíritu Santo es enseñarnos cómo se va al cielo, y no cómo va el cielo»[3]. En el siglo XIX, se sumó la hostilidad de los resultados científicos de la teoría de la evolución yde la crítica histórica. Los hallazgos de las ciencias naturales, la arqueología y los estudios de las lenguas orientales fueron cuestionando numerosos asertos veterotestamentarios. La apologética cristiana respondió con respuestas concordistas que no convencieron a nadie. De hecho, en la actualidad, multitud decontenidos bíblicos en materia de biología, cronología o moral aparecen como imperfectos, desfasados, o simplemente erróneos. No sería honestohoy rehuir la evidencia de estas demostracionescientíficas por temor a que se derrumbe nuestra fe en la verdad de la Sagrada Escritura. La salida concordista o la cerrazón fundamentalista no sonya respuestas razonables[4]. Si, a pesar de todo, estos enunciados bíblicos deben ser considerados como verdad merced a su autoría divina, ¿en qué sentido pueden ser tenidos como verdad?

No obstante, también es necesario afirmar que dichasevidencias no destruyenla base histórica general de unos escritos que nacieron en un tiempo y espacio determinado como resultado de unas vivencias históricas específicas. Así, por ejemplo, aunque los estudiosos hoy consideren el relato de Jonás una divertida e inteligente novela de ficción, quizás basada en el remoto recuerdo de un profeta llamado Jonás (cf. 2 Reyes 14,25), no cabe duda de que dicho escrito nació en un contexto histórico –el judaísmo post-exílico– al servicio de unos intereses teológicos que pretendían influir en su realidad histórica –la crítica ante un exclusivismo judío que olvidaba la misericordia divina–[5].

Más aún, independientemente de la veracidad histórica de este o aquel relato, de esta o aquella afirmación, los pasajes bíblicos son el producto de la memoria colectiva de un pueblo que escribió y reescribió constantemente su historia a la luz de su fe.La convicción fundamental de dicha fe estribaba en que Dios era aquel que los había librado de la esclavitud de Egipto, de las asechanzas de Asiria y del destierro de Babilonia. Ellos jamás dudaron de que Dios había intervenido en la historia para cambiar su signo, por mucho que los especialistas en arqueología e

---

2 Cf. Ernan McMullin, «Galileo's Theological Venture», Zygon48 (2013) 192-220; y George V. Coyne, SJ, «Science Meets Biblical Exegesis in the Galileo Affair», Zygon48 (2013) 221-229.

3 *Carta a la Gran Duquesa de la Toscana* (1615); cita tomada de Antonio M. Artola – José Manuel Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios* (Introducción al estudio de la Biblia 2; Estella, Verbo Divino, 1995) 225, nota 18.

4 *Verbum Domini* 44: «El fundamentalismo […] tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra, y no llega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fraseología condicionadas por una u otra época determinada».

5 «En el caso de Tobías y Jonás, se percibe que estos textos no relatan hechos realmente ocurridos y que, pese a ello, se trata de relatos llenos de significado edificante, didáctico y teológico»: Pontificia Comisión Bíblica, *Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura*. La Palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo (BAC-documentos; Madrid, Bac, 2014), § 135, pags. 241-242. Para conocer mejor el contexto histórico y la significación teológica del libro de Jonás, cf. Erich Zenger (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento* (Brescia, Queriniana, 2005) 827-835.

historia afirmen que no existen evidencias para probar la certeza científica de estos hechos que, por su naturaleza teologal, se escapan a la comprobación empírica.

Es preciso esclarecer, en este sentido, que el estatuto epistemológico de esta convicción no se basa en una demostración científica –siempre perfectible, dicho sea de paso, por el mismo carácter provisorio del método histórico-crítico–, sino en el testimonio personal de una cadena ininterrumpida de testigos. La convicción de que Dios ha actuado en la historia y la ha atravesado de parte a parte en la encarnación, muerte y resurrección de su Hijo puede ser estudiada y confirmada por la ciencia exegética; pero, en última instancia, el fundamento de su verdad radica en la credibilidad de los testigos. Ellos son los que reconocen en dicha historia una nueva dimensión de misterio que la hace historia de salvación. Así pues, la base de la revelación bíblica no estriba en una gnosis científica, sino en el testimonio personal de nuestros mayores. Como decía el teólogo von Balthasar, «solo el amor es digno de fe». En este sentido, deberíamos evitar la tentación de considerar la Biblia como propiedad de los científicos, hurtándosela al pueblo de Dios. Los escritos del Antiguo Testamento nacieron de un pueblo al servicio de dicho pueblo. Asimismo, los evangelios nacieron en las comunidades cristianas para formar y confirmar a los nuevos discípulos que iban integrándose en dichas comunidades. Por tanto, el pueblo de Dios con sus pastores a la cabeza, y no los científicos, son su primer sujeto hermenéutico.

En conclusión, podemos afirmar que, aunque muchos relatos bíblicos sean ficticios o recreaciones exclusivamente literarias, la revelación bíblica no se asienta en un mito inventado, sino en la memoria colectiva de un pueblo que testimonió y transmitió por generaciones la certeza de que Dios había intervenido en la historia. Las numerosas deficiencias y contradicciones de los relatos bíblicos no invalidan esta certeza fundante.

2. VERDAD Y ENCARNACIÓN

Y, sin embargo, alguno seguirá dándole vueltas a la siguiente cuestión: si los creyentes leen el texto bíblico no solo como un inspirador relato humano, sino como la Palabra de la salvación inspirada por Dios, ¿cómo es posible que el Dios eterno y siempre verdadero, hable por medio de palabras imperfectas y, en algún sentido, contradictorias? Parecería que esta es una debilidad evidente de la fe judeo-cristiana que socava los cimientos mismos de su credibilidad. Sin embargo, pretendo mostrar en los siguientes párrafos que, paradójicamente, esta aparente debilidad es la verdadera fortaleza de la fe bíblica.

Algunos preferirían que Dios se hubiera revelado por medio de una «palabra descendida»[6], un mensaje venido directamente del cielo. Se podría pensar que mu-

[6] Tomo prestada el título del interesante libro sobre el Corán de Emilio González Ferrín, *La palabra descendida:* un acercamiento al Corán (Premio Jovellanos de Ensayo. Oviedo, Nobel, 2002).

chos más creerían si el Dios de los cristianos hubiera legado a los humanos principios evidentes y seguros, sin sombra de duda. ¿Por qué esta ambigüedad divina? ¿Por qué Dios ha preferido comunicarse, según la fe cristiana,por medio de unos textos que pertenecen a lenguas diversas, escritos en géneros diferentes y en tiempos distintos? ¿Por qué comunicar sus palabras santas en manuscritos polvorientos cuyos originales se han perdido y que, en ocasiones, ni los mejores científicos son capaces de descifrar? Las preguntas podrían ampliarse: ¿por qué elegir a un pueblo concreto para revelar su salvación universal? ¿por qué Israel y no Egipto? ¿por qué la necesidad de la fe, siempre entre tinieblas, y no comunicarse mejor de forma «clara y distinta»? ¿por qué la pertinencia de la mediación eclesial? O, formulado en lenguaje bíblico: «A otros ha salvado y él no se puede salvar ¡Es el Rey de Israel!, que baje ahora de la cruz *y le creeremos*» (Mt 27,42). Y es que, no en vano, hoy sigue siendo escandaloso que el anuncio cristiano se apoye en los quicios de la carne y de la cruz.

La respuesta a estas preguntas radica en el misterio de la encarnación[7]: de la misma manera que el Hijo de Dios se ha hecho hijo del hombre, de forma que para encontrar a Dios haya que buscarlo ahí donde nadie lo buscó jamás –en un niño en pañales, en un condenado al suplicio de la cruz–; así también la Palabra de Dios se ha expresado en palabras de hombres violentos (libros de los Macabeos), descreídos (Eclesiastés), utópicos (tercer Isaías), enamorados (Cantar) o conservadores (Ageo). El Dios que no rehuyó asumir la carne, el sufrimiento y la cruz, tampoco ha evitado comunicarse a través de palabras humanas, limitadas y provisionales. Consiguientemente, el que no se escandaliza porque el Salvador haya arrostrado la ignominia de la cruz, tampoco debería escandalizarse porque Dios haya querido revelarse por medio de las palabras «imperfectas y adaptadas a sus tiempos» (*Dei Verbum* 14) de los autores bíblicos. Ya Pío XII afirmó explícitamente esta relación entre encarnación del Verbo y condescendencia divina:

> En efecto, a la manera que el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo menos en el pecado (cf. Heb 4,15), así también las palabras de Dios, expresadas en lenguaje humano, se hacen semejantes al lenguaje humano en todo menos en el error. Y eso es lo que ya san Juan Crisóstomo cantó magníficamente como la synkatábasis o condescendencia de Dios, afirmando que una y muchas veces se da en los libros sagrados (cf., entre otros, *In Gen*. 1.4; PG 53,34-35…)[8].

---

7 La encarnación del Hijo de Dios hace posible la comunicación entre Dios y el hombre. Por ello, la encarnación es el principio fundamental de la revelación. Así afirma René Latourelle, *Teología de la revelación* (Verdad e Imagen 49; Salamanca, Sígueme, [2]1966; [11]2005) 456: «La encarnación es la *vía* elegida por Dios para revelar y revelarse. Tiene por fin hacer posible en nivel humano el conocimiento de Dios y de su designio salvífico; nos fue dada para que Dios expresase al hombre en términos humanos y mediante todas las dimensiones humanas el conocimiento y amor del único verdadero. Podemos, pues, afirmar que la *encarnación* del Hijo, entendida *concretamente*, es la revelación del Hijo, y por él, del Padre».

8 Pío XII, *Divino afflante Spiritu* (*Denzinger – Hünerman* § 3830). Cita tomada de Salvador Pié-Ninot, *Teología fundamental* (Sapientia fidei 37; Madrid, BAC, 2016) 172. La misma idea es explicitada en la *Dei Verbum* 13.

Pero esta vía desconcertante de aparente debilidad es, en realidad, la principal fortaleza del «estilo divino», en feliz expresión de Benedicto XVI[9]. Es la manera que Dios ha escogido para jugar limpio con el ser humano y respetar su libertad. La madurez requiere espacio. Dios se oculta para que el hombre lo busque con deseo y pueda probar el riesgo del error. Si Dios hubiera preferido ofrecer pruebas apodícticas, demostraciones a prueba de la falsación científica –aunque aquí quizás habría que escuchar, con tristeza, las palabras de Abrahán al rico: «Si no escuchan a Moisés y a los profetas, no se convencerán ni aunque resucite un muerto» (Lc 16,31)–, entonces Dios no habría dejado espacio a los hombres para una respuesta libre negativa. Como el padre que, cuando debate con su hijo adolescente, adapta sus palabras y emplea argumentos a la altura de su inteligencia para que el niño pueda entenderlo y confrontarse con él; Dios, en su infinita condescendencia, ha usado las palabras y experiencias humanas mediocres y limitadas, para poder hacer una alianza con los hombres –dicho de forma escandalosa– de igual a igual.

Este estilo discreto y débil no solo permite al hombre decirle un sí a Dios de forma libre y generosa, también evita, en segundo lugar, considerar la revelación divina como un conjunto de verdades objetivas que transmitir[10]. Dios no es un maestro gnóstico que quiere legarnos sus conocimientos ocultos. Él es un misterio personal que busca amistar con los seres humanos por medio de una relación de alianza. «Se puede forzar una adhesión intelectual. No se puede forzar un corazón»[11]. Alguno podría pensar que este estilo divino es bastante arriesgado porque deja la puerta abierta al ateísmo y a la herejía. Pero es posible que Dios tema más a un creyente que se cree en posesión completa de la verdad, que a un agnóstico que transita entre tinieblas y con honestidad los senderos del misterio. Además, que Dios haya preferido revelarse *progresivamente*

---

9 Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta su resurrección* (Madrid, Encuentro, 2011) II, 321: «Es propio del misterio de Dios actuar de manera discreta. Solo poco a poco va construyendo su historia en la gran historia de la humanidad. Se hace hombre, pero de tal modo que puede ser ignorado por sus contemporáneos, por las fuerzas de renombre en la historia. Padece y muere y, como Resucitado, quiere llegar a la humanidad solamente mediante la fe de los suyos, a los que se manifiesta. No cesa de llamar con suavidad a las puertas de nuestro corazón y, si le abrimos, nos hace lentamente capaces de «ver». Pero ¿no es este acaso el *estilo divino*? No arrollar con el poder exterior, sino dar libertad, ofrecer y suscitar amor. Y, lo que aparentemente es tan pequeño, ¿no es tal vez –pensándolo bien– lo verdaderamente grande?».

10 La misma idea de «verdad» en la tradición judeo-cristiana es un concepto más relacional e intersubjetivo, que lógico y objetivo. La verdad para un israelita es el mantenimiento fiel a la palabra dada. Así afirma Sánchez Caro: «Mientras el griego aprehende en la contemplación filosófica lo permanente e inmutable de la naturaleza, el israelita necesita esperar en fe la realización de la promesa mesiánica o el veredicto final de la historia para conocer la verdad de las palabras de Dios… En consecuencia, la verdad israelita no está, como en la lógica griega, en la captación del sentido de los enunciados, sino en la conformidad entre el enunciado bíblico y su realización. Ahí está la gran diferencia entre la verdad lógica griega y la verdad existencial israelita»: José Manuel Sánchez Caro, *Introducción a la Sagrada Escritura*, o. c…, 219.

11 Fabrice Hadjadj, *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)* (Granada, Nuevo Inicio, 2011) 95.

a través del fatigoso camino de una relación entre Él y su pueblo implica que la verdad bíblica también deba ser entendida de manera dialógica y progresiva, una búsqueda en la que Dios involucra a su criatura libre e inteligente en pos de la verdad. Así afirmaba Joseph Ratzinger en unas conferencias cuaresmales que predicó en Múnich en 1981 y que entregó a la imprenta en 1985: «La Biblia es, pues, expresión del empeño de Dios por hacerse progresivamente comprensible al hombre; pero es al mismo tiempo expresión del esfuerzo humano por comprender progresivamente a Dios»[12].

En tercer lugar, pensar la verdad de la Escritura desde el prisma de la encarnación implica considerar que Dios reconoce al ser humano, en su creaturalidad, como *capax Dei*. Puesto que lo ha creado a su imagen, la criatura humana, y su lenguaje, puede ser vehículo adecuado –si bien, como la analogía, siempre deficiente e incompleto– para comunicar sus misterios divinos[13]. Esta convicción llena de esperanza al ser humano que descubre que el diálogo entre el cielo y la tierra, gracias a la encarnación, es posible.

Y, en cuarto lugar, si Dios ha querido revelar su Palabra divina por medio de palabras humanas es para confrontar al creyente con sus hermanos. Para evitar la ilusión fundamentalista del que se cree en posesión de la verdad absoluta, el Dios de Jesucristo invita a discernir su Palabra en las entretelas de las palabras de unos hombres semejantes al lector. Ello implica que no se pueda llegar a Dios sin pasar por el hermano. Juan lo afirmó categóricamente: «Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1 Juan 4,20). La relación de alianza no solo tiene una dimensión vertical, también emplaza a la relación horizontal. ¿Por qué leer, entonces, la Biblia? Porque nos lega las experiencias privilegiadas y determinantes de unos hombres en las que Dios ha querido comunicar su revelación.

Podríamos dar otras razones de por qué es preferible este discreto estilo divino, como decía Benedicto XVI, pero prefiero concluir esta consideración con un texto de Blaise Pascal que ilustra inmejorablemente las ideas balbucientes que intento transmitir:

> El hombre no se sentiría corrompido si no viviera en la oscuridad; y no esperaría el remedio si la luz no existiera. Por eso para nosotros es justo, además de útil, que Dios en parte se oculte y en parte se descubra, ya que es igualmente peligroso para él conocer a Dios sin conocer su miseria o conocer su propia miseria sin conocer a Dios[14].

---

12 Joseph Ratzinger, *Creación y pecado* (Pamplona, Eunsa, 1992) 31.

13 Cf. René Latourelle, *Teología de la revelación*, o. c…,461: «Cristo pudo utilizar todos los recursos del universo creado para darnos a conocer a Dios y su vida divina, porque la palabra creadora precedió y da fundamento a la palabra reveladora, y porque una y otra tienen por principio a la misma palabra interior de Dios. La revelación de Cristo supone la verdad de la analogía».

14 Blaise Pascal, *Pensamientos. Edición de Mario Parajón* (Madrid, Cátedra, 1998) § 446, pág. 182.

En fin, este epígrafe sobre la importancia de aceptar el principio de la encarnación para entender la verdad paradójica de la Sagrada Escritura no puede terminar sin expresar, al menos de pasada, que la encarnación se produjo por la acción graciosa del *Espíritu Santo*. Es la inspiración divina la que hace de estos escritos humanos una Palabra divina de salvación. En conclusión, el descenso a la semioscuridad de nuestra carne es quizás uno de los misterios más pavoroso de un Dios que, por medio de la acción de su Espíritu, ha enviado a su Hijo a nacer de mujer (cf. Gál 4,4) y ha hablado por medio de hombres como nosotros (cf. 2 Pedro 1,21).

3. VERDAD Y SALVACIÓN

Acabo estas consideraciones sobre el enigma teológico de la verdad bíblicas aliendo al paso de un error común entre los creyentes. El creyente al que me refiero ha superado el escándalo que le produce aceptar que algunas afirmaciones bíblicas posean imperfecciones en cuestiones naturales o históricas; y también ha llegado a acoger como una gracia inesperada que Dios haya elegido este estilo paradójico de revelarse; pero, a la hora de la práctica, tiende a leer la Biblia discriminando, por un lado, los textos que le parecen más sugerentes de otros que le resultan más extraños y, por otro lado, pretende decantar la paja de lo contingente (cuestiones literarias, problemas históricos, etc.) del grano de lo perdurable (las verdades reveladas que le tocan el corazón).

Estas dos tendencias, sin embargo, son rechazadas por el magisterio eclesial. Por un lado, escoger un canon dentro del canon –preferir unos textos sobre otros– fue el error de Lutero y, en el fondo, es una desviación que nos conduce a privilegiar el espíritu sobre la carne o, si quieren, a escoger aquello que nos parece más atrayente, postergando lo más exigente, esforzado o confuso. De nuevo, como decía Tertuliano, «la carne es el quicio de nuestra salvación»[15]. En los textos confusos o difíciles también habla Dios. Por ello nos deberíamos empeñar por no discriminar y ponernos a la escucha también allá donde nos parece que nada podremos (o queremos) oír.

Por otro lado, es muy frecuente querer separar el contenido de su forma de expresión, el mensaje de su ropaje literario o histórico, del que pensamos ilusoriamente que nos podemos desembarazar sin dificultad. Por explicarlo de forma gráfica, imaginamos la Sagrada Escritura como una naranja que, tras ser exprimida con el instrumental adecuado (la exégesis), puede dar un zumo sabroso (el mensaje teológico), desechando la cáscara inservible (cuestiones lingüísticas, históricas, contextuales). Sin embargo, la cáscara importa tanto como el zumo: solo entiende a Isaías, a Mateo o a Pablo el que comprende la dinámica y retórica de sus oráculos, relatos o argumentaciones; más aún, estas

15 *De resurrectione carnis*, 8.3 (PL 2.806).

mismas dinámicas poéticas, narrativas y argumentativas son ya el mensaje en acto. ¡La forma es ya evangelio!

De hecho, el papa León XIII en la *Providentissimus Deus* (1893) declaró como ilícitos los intentos de August Rohling, entre otros (Newman, Didiot, D'Hulst, etc.), quien propuso la teoría de la diferenciación de la verdad bíblica: solo sería verdad lo que atañe al dogma y a la moral, lo demás podría ser erróneo. Así dice el documento pontificio: «Ni debe tampoco tolerarse el procedimiento de aquellos que, para salir de estas dificultades, no vacilan en sentar que la inspiración divina toca a las materias de fe y costumbres y nada más»[16]. Alguno pensaría que la solución era buena...

Por tanto, según el magisterio de la Iglesia, *todo* el texto bíblico es verdad, y no solo aquellas afirmaciones sobre fe y moral. Así afirmó solemnemente el Concilio: «Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman, debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación» (*Dei Verbum* 11). Precisamente este párrafo nos da la clave final para entender en qué sentido es verdad la Escritura. La Iglesia afirma que todo el texto es verdad, pero no en todos los sentidos. La Biblia no es un libro de historia, de cosmología, de botánica y, ni siquiera, de moral. Eso no elimina o fragmenta su verdad, pero sí la cualifica. Como dice el Concilio, la Sagrada Escritura es toda ella «verdad salvadora» (*Dei Verbum* 7), «para la salvación del hombre» (*Dei Verbum* 2), «para salvación nuestra» (*Dei Verbum* 11). De hecho, el mismo León XIII reconocía ya a finales del siglo XIX que el Espíritu Santo hablaba a través de escritores sagrados que no buscaban enseñar a los hombres la naturaleza de las cosas, porque esto no les servía para su salvación[17]. Muchas figuras eminentes de la tradición eclesial habían afirmado así que la verdad bíblica es de índole salvífica: «El Señor quería hacer cristianos y no astrólogos»[18]; y «la Sagrada Escritura describe todo el universo en cuanto conviene conocerlo para la salvación»[19].

En conclusión, todo enunciado de la Escritura, incluso el que carece de comprobación científica o histórica, conserva el tenor de «verdad» en cuanto que tiene una significación profunda en el orden de la salvación y desvela el

---

16 León XIII, *Providentisimus Deus* (*Denzinger – Hünerman* § 3291). Cf. August Rohling, «Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die freiere Forschung», *Natur und Offenbarung* 18 (1872) 97-108, 385-394. Cf. el resumen deestas teorías en Valerio Manucci, *Introducción general a la Sagrada Escritura* (Bilbao, Desclée de Brouwer, [4]1995) 228-231.

17 Cf. León XIII, *Providentisimus Deus* (*Denzinger – Hünerman* § 3288), quien cita, a su vez, a San Agustín, *De Genesi ad litteram* 2.9.20 (PL 34.270-271; BAC Obras Completas XV, pag. 642).

18 San Agustín, *De Actis cum Felice Manichaeo* 1.10 (PL 42.525; BAC Obras Completas XXX, pag. 481).

19 San Buenaventura. *Breviloquio*. Prólogo 3 (BAC Obras Completas I, pag. 169). Así también, afirma Santo Tomás de Aquino: «En cambio todo aquello que no dice relación con la salvación es ajeno a la materia de la profecía» (*Cuestión sobre la profecía*, q.12 a.2; BAC Obras Completas. Opúsculos y cuestiones selectas V, pag. 819). El tema de la relación entre verdad bíblica y salvación ha sido tratado por la Pontificia Comisión Bíblica, *Inspiración y verdad,* o. c…, §§ 63-103.

misterio de Dios. En la Escritura, en su conjunto y en cada uno de sus escritos, se va esclareciendo la verdad de una historia de amor que relata cómo Dios ha querido salvar a los hombres, y cómo ha ido cumpliendo sus promesas en el misterio pascual de Cristo. La lectura de los textos «con el mismo Espíritu con el que fueron escritos» (*Dei Verbum* 12) es el camino adecuado para adentrarse en dicho drama de salvación.

Esto nos lleva a concluir que la pregunta por la verdad de la Biblia, en última instancia, se transforma en un interrogante sobre nuestra propia verdad. ¿Qué es lo que estamos buscando: seguridad, vanidad, verdad? El cuarto evangelio presente a Jesús como el *Logos*, la Palabra divina hecha carne (Jn 1,14). El lector espera sus primeras palabras en el relato con gran expectación. Ellas, dichas a los primeros discípulos, deben ser nuestra premisa de lectura: «Jesús se volvió y, al ver que lo seguían, les pregunta: "¿Qué buscáis?"» (Jn 1,38). Como apuntamos anteriormente, el enigma de la verdad bíblica no radica en el ámbito de la lógica filosófica, sino en la pregunta por la fidelidad de una relación. Así pues, ¿qué buscamos? Ojalá que nuestra búsqueda, a la hora de leer el texto bíblico, esté a la altura de aquello que se nos ofrece: nada menos que la amistad divina y la salvación en Cristo, «el camino, la *verdad* y la vida» (Jn 14,6).

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 39-69

La alegría en el Segundo Isaías

Las exhortaciones a la alegría en el mensaje y estructura de Is 40-55

Miguel Ángel Garzón Moreno
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Resumen: La alegría adquiere una relevancia crucial en el mensaje y la estructura del Profeta de la Consolación (Is 40-55). En este artículo mostramos la importancia de las exhortaciones a la alegría en la estructura del Segundo Isaías. Seguidamente, recorreremos el texto isaiano desde la estructura establecida mostrando la dinámica de su mensaje, con particular atención al tema de la alegría. Finalmente, señalamos la conexión de este vocabulario de la alegría con otros textos del resto del libro de Isaías (cc. 1-39 y cc. 56-66), apuntando su valor para la estructura global del libro.

Abstract: The joy is a critical issue in the message and structure of prophet Isaiah, called the Prophet of Consolation (Is 40-55). In this paper we show the relevance of calls of joy in the Second Isaiah. Later, we will review his texts paying attention to their structure and showing the dynamic of his message, focusing in the joy topic. Finally, we will point out the nexus within this vocabulary of joy and other texts from the Book of Isaiah (chapters 1-39 and 55-66), thinking on their value in relation to the book global structure.

A Gonzalo Flor Serrano,
primero maestro apasionado de la Sagrada
Escritura, y después amigo y compañero, cuya
sabia pedagogía y fino humor hace tocar el
"cuerpo y el espíritu" de la Palabra de Dios,
suscitando el gozo en el corazón.

La alegría adquiere una relevancia crucial en el mensaje y la estructura del Profeta de la Consolación (Is 40-55). Numerosas expresiones y metáforas de alegría se acumulan desde el prólogo (40,1-11) al epílogo (55) pasando

por las dos partes centrales (40,12-48,22; 49-54)[1]. Entre estas alusiones sobresalen las exhortaciones a la alegría que recorren el texto de principio a fin, funcionando a modo de pausas en el conjunto de poemas. A continuación, nos detendremos en el análisis de estas invitaciones a la alegría. Después, haremos un recorrido por el texto de los cc. 40-55 siguiendo la estructura que se deduce del punto anterior y señalando las referencias a la alegría (o su contrario, la tristeza), sea por el vocabulario directo o por medio de imágenes o metáforas. Finalmente, señalaremos otros textos paralelos del libro de Isaías que tienen relación con el tema de la alegría y que son esenciales para su estructura.

1. LAS EXHORTACIONES A LA ALEGRÍA EN LA ESTRUCTURA DEL SEGUNDO ISAÍAS

En la lectura del Segundo Isaías llaman la atención las repetidas *invitaciones a la alegría*. Se trata de exhortaciones de Dios o del profeta a distintos destinatarios para que se alegren o hagan llegar a otros un mensaje de alegría o salvación. Fundamentalmente se encuentran en el bloque central (42,10-12; 44,23; 45,8; 48,20; 49,13; 52,7-12; 54,1), pero tienen también conexión con las exhortaciones del prólogo (40,1.9) y el epílogo (55,1.12). Cuando las comparamos entre sí se observa:

- Un *vocabulario común*, relacionado con el campo semántico de los gritos de júbilo: principalmente la raíz רנן «gritar de júbilo» y junto a ella: פצח רנה «estallar de júbilo», נשׂא קול / הרים קול «levantar la voz», הגיד «proclamar», השׁמיע «anunciar», גיל «exultar», צהל «gritar de alegría», צוח «vociferar», הריע «aclamar». Los términos asociados «destilar», «derramar», «abrir» (רעף, נזל, פתח, בקע) también implican el matiz de ruptura y explosión.
- Los *destinatarios* de las exhortaciones se repiten: mensajeros (מבשׂר), naciones (confines de la tierra), naturaleza (cielos, tierra, montañas, árboles), pueblo y Sión.
- Las *causas de la alegría* (introducidas generalmente por כי «porque») son también coincidentes: Dios rescata (גאל), consuela (נחם), compadece (רחם) a su pueblo.
- Las exhortaciones ocupan un *lugar destacado en la estructura*: el prólogo, el final de una parte o sección del bloque central, y el epílogo.
- La *peculiaridad del prólogo y del epílogo*. En ambos están presentes las exhortaciones y el motivo de la alegría, pero de modo particular. El prólogo inicia con el imperativo נחם «consolar» (40,1) y el epílogo,

[1] Como afirma C. Westermann: «There can be no doubt that Deutero-Isaiah is also the origin of the accumulation of words for joy» (*Isaiah 40-66*, London 1969, 409).

por su parte, inicia con exhortaciones a comer y beber (imágenes de alegría) y termina con una constatación final de alegría del pueblo y la naturaleza.

De esta forma, las invitaciones a la alegría crean un *estribillo o motivo común* que acompaña a lo largo del mensaje. Veamos su posición estratégica en la estructura del Segundo Isaías.

1.1. Prólogo (40,1-11)

La alegría aparece en el *inicio y el final del prólogo*. La doble exhortación a los mensajeros de Dios para consolar (נחם) a su pueblo abre de manera explosiva el mensaje. Culmina el prólogo la exhortación al mensajero de noticias alegres (מבשׂרת) para Jerusalén-Sión que debe anunciar (הרים קול) sobre un monte alto la presencia salvífica del Señor, que viene con poder (brazo) y ternura (pastor que guía y cuida).

9 Súbete a un monte elevado, mensajero de Sión; alza fuerte la voz, mensajero de
Jerusalén; álzala, no temas, di a las ciudades de Judá: Aquí está vuestro Dios.
10 Mirad, el Señor Dios llega con poder, y su brazo manda. Mirad, viene con él su
salario, y su recompensa lo precede.
11 Como un pastor que apacienta el rebaño, su brazo lo reúne, toma en brazos los
corderos y hace recostar a las recién paridas.

1.2. Primera parte (40,12-48,22): la liberación del pueblo

En la primera parte del Segundo Isaías se encuentran *cuatro exhortaciones a la alegría*:

La primera (42,10-12) invita a todas las *naciones* para que canten un canto nuevo (שׁיר חדשׁ) desde los confines de la tierra, exulten y vociferen (צוח, נשׂא, רנן) desde los montes, den gloria (כבוד) y proclamen (נגד) las alabanzas de Dios[2].

10 Cantad al Señor un cántico nuevo, llegue su alabanza desde los confines de la
tierra; que le cante el mar y lo que contiene, las islas y sus habitantes.
11 Alégrese el desierto con sus tiendas, los poblados que habita Cadar;
exulten los vecinos de Petra, clamen desde la cumbre de las montañas;
12 den gloria al Señor, pronuncien su alabanza en las costas.

La segunda (44,23) se dirige al *cosmos* en toda su amplitud (cielos, profundidades de la tierra, montes y bosques) para que prorrumpa en gritos de júbilo (רנן, הריע, פצח רנה) pues Dios actuó (עשׂה) y rescató (גאל) a su pueblo.

---

2 Tomamos como unidad 42,10-12: תהלתו «su alabanza» y איים «islas» hacen de inclusión. El v. 13 abre el siguiente poema sobre Dios guerrero (vv. 13-17).

23 Aclamad, cielos, porque el Señor ha actuado; vitoread, profundidades de la tierra, romped en aclamaciones, montañas, y tú, bosque, con todos tus árboles; porque el Señor ha redimido a Jacob y se gloría de Israel.

La tercera (45,8) exhorta a la *naturaleza* para que traiga la salvación: los cielos y las nubes destilen (הרעיף, נזל) la victoria, la tierra se abra (פתח) y haga brotar (צמח, פרר) la salvación y la justicia. El Señor lo crea.

8 Cielos, destilad el rocío; nubes, derramad la victoria; ábrase la tierra y brote la salvación, y con ella germine la justicia: yo, el Señor, lo he creado.

La cuarta (48,20-22) invita al *pueblo* para que salga (יצא) de Babilonia y proclame con júbilo (הגיד בקול רנה, השׁמיע, הוציא) que el Señor rescató (גאל) a su siervo Jacob, los condujo y no pasaron sed (צמא) pues hizo destilar (הזיל) agua y rompió (בקע) la roca; en cambio, para los malvados no hay paz (שׁלום).

20 ¡Salid de Babilonia, huid de los caldeos! Con gritos de júbilo anunciadlo y proclamadlo, publicadlo hasta el confín de la tierra. Decid: el Señor ha redimido a su siervo Jacob.
21 No pasaron sed cuando los guió por el desierto, agua de la roca hizo brotar, partió la roca y brotó agua.
22 No hay paz para los malvados, dice el Señor.

Al relacionar los destinatarios y referentes de la alegría de las cuatro exhortaciones se observa que forman un esquema *concéntrico* (a-b-b′-a′). En la primera el anuncio gozoso sale desde el confín de la tierra (מקצה הארץ) por boca de las naciones y en la última llega al confín de la tierra (עד קצה הארץ) por boca de Israel. Ambas comparten los términos רנן «exultar de júbilo» y נגיד «proclamar», y la referencia a lo seco: desierto y Sela (peña, hendidura) – sequedales y roca. En medio (b-b′) quedan las exhortaciones a la naturaleza (cielos, tierra, árboles) para que se rompa en júbilo; Dios lo ha hecho (עשׂה 44,23), ha creado (ברא 45,8).

a	b	b′	a′
42,10-12	44,23	45,8	48,20-22
naciones proclamar (נגד, צוח, רנן, נשׂא, שׁיר) desde confín de la tierra (מקצה הארץ) desierto-Sela (roca)	naturaleza romper (פצח רנה, רוע, רנן) Dios hizo (עשׂה יהוה)	naturaleza romper (פתח, נזל, רעף) Dios creó (אני יהוה בראתיו)	pueblo a naciones proclamar (נגד, קול רנה) hasta el confín de la tierra (עד קצה הארץ) sequedales – roca

La *causa* de esta alegría universal aparece en la segunda y cuarta exhortación: Dios *rescata* (גאל) a Jacob. Precisamente, el motivo del rescate sintetiza todo el

mensaje de la primera parte del DeuteroIsaías (40,12-48,22). Esta referencia crea dos bloques, cerrando cada uno de ellos.

A		B	
42,10-12	44,23	45,8	48,20-22
	Causa: rescató (גאל)		Causa: rescató (גאל)

En la tercera y cuarta exhortación, que concluyen la primera parte del Segundo Isaías, se puede ver el esquema orden (45,8) y cumplimiento (48,22), en torno al motivo del agua y la ruptura, aunque con imaginarios distintos. La invitación en 45,8 no es propiamente a la alegría pero sí lo hace metafóricamente con la imagen del agua y la fertilidad, signos de gozo: se ordena que los cielos destilen agua (נזל), que la tierra se abra (פתח) y brote la salvación. La última exhortación (48,20-22) constata que el agua se derrama (נזל) y la roca se parte (בקע).

45,8	48,20-22
destile (רעף, נזל) ábrase la tierra (פתח)	brotó agua (מים מצור הזיל) se rompió (בקע) la roca

1.3. Segunda parte (49-54): la restauración y glorificación de Jerusalén

La segunda parte contiene *tres invitaciones a la alegría*:

La primera (49,13) invita a la *naturaleza* (cielos, tierra y montes) al júbilo (רנן, גיל, פצח רנה); y expresa la causa: el Señor consuela (נחם) a su pueblo y se apiada (רחם) de sus humildes (עניים).

> 13 Exulta, cielo; alégrate, tierra; romped en aclamaciones, montañas, porque el Señor consuela a su pueblo y se compadece de los desamparados.

La segunda (52,7-12), se incluye en el poema de júbilo por la llegada del *mensajero de noticias alegres* (מבשר) sobre los montes de Sión, anunciando (משמיע) la paz (שלום) y la dicha (טוב). Los *centinelas* levantan la voz (נשא קול), gritan de júbilo (רנן) porque todos ven con agrado (ראה ב) a Dios que vuelve a Sión. La exhortación propiamente dicha es a las *ruinas de Jerusalén* para que estallen de júbilo (פצח, רנן) porque el Señor consuela (נחם) a su pueblo, rescata (גאל) a Jerusalén, despliega su brazo a las naciones y todos los confines de la tierra ven la salvación de Dios. Una exhortación final pide al pueblo que salga (יצא) de Babel, de lo impuro, mientras el Señor los guía.

> 7 ¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del heraldo que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la victoria, que dice a Sión: Ya reina tu Dios!

8 Escucha: tus vigías gritan, cantan a coro, porque ven cara a cara al Señor, que vuelve a Sión.
9 Romped a cantar a coro, ruinas de Jerusalén, que el Señor consuela a su pueblo, rescata a Jerusalén.
10 El Señor desnuda su santo brazo a la vista de todas las naciones, y verán los confines de la tierra la victoria de nuestro Dios.
11 ¡Fuera, fuera! Salid de allí, no toquéis nada impuro. ¡Salid de ella! ¡Purificaos, portadores del ajuar del Señor!
12 No saldréis apresurados ni os iréis huyendo, pues en cabeza marcha el Señor, y en la retaguardia, el Dios de Israel.

La tercera (54,1), inicia otro gran poema de júbilo (54,1-17). Se invita a *Sión* estéril, que no ha dado a luz, ni ha conocido los dolores de parto, a gritar de gozo (צהל, פצח רנה, רנן) pues son muchos sus hijos. Olvidará la vergüenza (בוש) de su soltería y viudez. La causa es que el Creador es su esposo y redentor (גאל). Dios tiene eterna compasión (רחם, 3x) de ella y hace una alianza de paz (שלום). Reconstruye con piedras preciosas la ciudad humillada (עניה) y no consolada (נחמה), todos sus hijos tendrán gran paz (שלום). Nadie le hará daño. Tal será la heredad y salvación de los siervos de Dios.

1 Canta de gozo, la estéril que no dabas a luz; rompe a cantar de júbilo, la que no tenías dolores; porque la abandonada tendrá más hijos que la casada dice el Señor.
2 Ensancha el espacio de tu tienda, despliega sin miedo tus lonas, alarga tus cuerdas, hinca bien tus estacas;
3 porque te extenderás a derecha e izquierda, tu estirpe heredará naciones y poblará ciudades desiertas.
4 No temas, no tendrás que avergonzarte, no te sonrojes, no te afrentarán; olvidarás el bochorno de tu soltería, ya no recordarás la afrenta de tu viudez.
5 Porque el que te hizo te toma por esposa: su Nombre es Señor Todopoderoso. Tu redentor es el Santo de Israel, se llama Dios de toda la tierra.

Como en la primera parte, las tres exhortaciones se relacionan entre sí. Los *destinatarios* van en orden descendiente, desde los cielos hasta Sión: la naturaleza (cielos, tierra, montes), los mensajeros de los montes, los centinelas de Sión, las ruinas de Jerusalén y, finalmente, Sión-madre estéril. El júbilo por la salvación de Dios se va extendiendo desde los cielos hasta llegar a Sión.

49,13	**52,7-12**	**54,1-17**
cielos - tierra - montes exultar רנן, גיל, פצח רנה	mensajeros - centinelas - ruinas Sión (anunciar) (levantar voz) exultar (בשׂר, המשׁיע) (נשׂא קול) רנן, פצח	Sión ciudad madre exultar צהל, פצח רנה, רנן

Las *causas* de la alegría son: el rescate, el consuelo y la compasión de Dios. Al rescate, causa de la primera parte del DeuteroIsaías (40,11-48,22), se añade el

consuelo y la compasión que conforman el núcleo temático de la segunda parte (49-54), pues estos capítulos se centran más en la relación amorosa entre Dios y Sión y el consuelo de sus hijos. Estas causas aparecen relacionadas en las tres exhortaciones. En las dos primeras, «Dios consoló a su pueblo (כי־נחם יהוה עמו)». En la primera y la última, Dios «se compadece (רחם)» de los pobres (עניים, עניה). En la segunda y la tercera «Dios rescata (גאל)», y se pasa de la desolación (ruinas, estéril, desolada) a la paz.

49,13	**52,7-12**	**54,1-17**
consoló (כי־נחם יהוה עמו) compadeció (רחם) de pobres (עניים)	consoló (כי־נחם יהוה עמו) rescate (גאל) ruinas – paz	no consolada (לא נחמה) compadeció (רחם) pobrecilla (עניה) rescate (גאל) asolada – paz

+ Las invitaciones a la alegría como estructura del bloque central (40,12-54,17)

En conjunto, las siete invitaciones a la alegría que aparecen en el gran bloque central del Segundo Isaías forman un esquema *concéntrico* (a- b - b'- a') con la invitación a salir (צאו) y con el término rescatar (גאל).

a		**b**		**b'**		**a'**
42,10-12	44,23	45,8	48,20-22	49,13	52,7-12	54,1-17
	rescató (גאל)		Salid (צאו) rescató (גאל)		Salid (צאו) rescató (גאל)	rescató (גאל)

De esta forma, aunando todo lo anterior, las exhortaciones a la alegría dividen cada una de las partes del bloque central del Segundo Isaías (40,12-54,17) en dos secciones, y a éstas a su vez en otras dos sub-divisiones, actuando siempre como cierre y transición de una sección a otra.

40,11-54,17						
40,11-48,22				49,1-54,17		
40,11-44,23		44,24-48,22		49,1-52,12		52,13-54,17
40,11-42,12	42,13-44,23	44,24-45,8	45,9-48,22	49,1-13	49,14-52,12	52,13-54,17
42,10-12	**44,23**	**45,8**	**48,20-22**	**49,13**	**52,7-12**	**54,1-17**

Las dos partes del bloque central del Segundo Isaías *finalizan* con la invitación a la alegría "porque Dios rescató". Comparten los mismos motivos: rescate-siervos-paz. Dios rescató a su siervo Jacob, no hay paz para los malvados

(48,20-22); Dios rescata a Sión y la deja como heredad de sus siervos (plural[3]) que gozarán de paz (54,1-17).

40,11-54,17	
40,11-48,22	49,1-54,17
48,20-22 Dios rescató (גאל) siervo Jacob (עבד) no paz (לא שלום) de malvados	**54,1-17** Dios rescató (גאל) siervos (עבד) paz (שלום) de Sión e hijos

1.4. Epílogo (55)

Concluye el mensaje del Segundo Isaías una gran *invitación a la conversión* y a acoger la salvación y la *alegría* que sacia. Las exhortaciones a la alegría toman un revestimiento *figurado* (agua, comida, fertilidad).

Dios invita a ir por agua (הלך למים) a todos los sedientos (צמא)[4], a comer (אכל) y comprar vino y leche (יין וחלב) gratuitamente. Invita a que se le escuche (שמע) para comer bien (אכל טוב) y deleitarse (התענג) con manjares (vv. 1-5). Pide volverse a Él, que el malvado abandone su camino y recibirá la compasión (רחם) de Dios (vv. 6-9). La palabra (vv. 10-11) que sale de su boca no volverá a Él de vacío sino que cumplirá su designio (חפצי), al igual que la lluvia baja del cielo, fecunda la tierra y da simiente y pan para comer (אכל)[5].

Cierra el epílogo y el Segundo Isaías la *constatación* de la feliz salida del pueblo (55,12-13): Saldrán contentos (יצא בשמחה) y en paz (שלום), los montes cantarán de alegría (רנה), los árboles darán palmas (מחא־כף). La vegetación cambiará: en vez de espinos y ortigas (סרפד, נעצוץ) crecerá el ciprés y el mirto (ברוש, הדס). Esto será motivo de fama (שם) para el Señor.

1.5. El prólogo, el epílogo y las exhortaciones a la alegría

Las *siete exhortaciones del bloque central* enlazan con el mensaje y los motivos del prólogo y el epílogo. Con el prólogo (40,1-11) comparten motivos comunes: el consuelo, la fertilidad, el mensajero, los montes, Dios que guía y su brazo poderoso, los pobres:

---

3 Única vez que aparece al plural la palabra siervo dentro de Is 40-55. Será característica de Is 56-66 donde los siervos son únicamente los fieles dentro del pueblo (y los extranjeros que se les unan). Is 54,17 cumple una función de bisagra. Por un lado, enlaza con el siervo del Segundo Isaías, y por otro, con los siervos del Tercer Isaías (cf. B. Childs, *Isaiah, A Commentary,* Louisville 2001, 430-431).

4 Nuevo verbo de movimiento (הלך). En la mitad del bloque central se invitaba a «salir» sin pasar «sed» (48,20-22) ahora se invita a «los sedientos» a «ir por agua».

5 El «agua» y el «pan» hacen inclusión con 55,1-2; y la «palabra» con 40,5.

40,1-11	42,10-12	44,23	45,8	48,20-22	49,13	52,7-12	54,1-17
Consolad Hierba seca Mensajero sobre monte Dios viene Brazo Dios guía Corderos y paridas	 Montes	 Montes	 Llover- germinar	 Brotó agua	Consuelo Pobres	Consuelo Mensajero sobre monte Dios viene Brazo Dios guía	Consuelo Pobrecilla

El epílogo, por su parte, también tiene varios puntos de conexión. Con todas (menos una) comparte directamente el tema del júbilo (רנן). El motivo del agua que Dios ofrece y que cae del cielo como lluvia y fecunda la tierra recoge los motivos anteriores de los cielos que destilan y la tierra que se abre, así como el agua que se derrama de la roca y calma la sed. Así mismo, el agua que fecunda recuerda el seno estéril de Sión que recupera la fecundidad y obtiene una descendencia (זרע). La alusión a los árboles que crecen va en la misma línea, y coincide con los árboles del bosque que se alegran. La invitación a ir por agua a los sedientos hace eco de la invitación a salir y no pasar sed. El pueblo es llevado (pasivo) por Dios que conduce. La alegría aparece en casi todas las secciones. Con la primera parte (40,12-48,22) comparte el motivo del agua y con la segunda (49-54) el de la compasión. Y con el final de ambas el motivo de la paz (no paz para malvado, paz para Sión y su pueblo, en paz seréis llevados).

40,12-54,17							55
40,12-48,22				49,1-54,17			
40,12-44,23		44,24-48-22		49,1-52,12		52,13-54,17	
40,11-42,12	42,13-44,23	44,24-45,8	45,9-48,22	49,1-13	49,14-52,12	52,13-54,17	
42,10-12 alegría	44,23 alegría árboles	45,8 destilar germinar	48,20-22 alegría agua no pasar sed no paz salid	49,13 alegría compasión	52,7-12 alegría compasión salid Dios os guía	54,1-17 alegría descendencia paz compasión	alegría agua germinar árboles no pasar sed paz compasión saldréis seréis llevados

El prólogo (40,1-11) y el epílogo (55). Los motivos de la Palabra de Dios y la vegetación relacionados con la alegría forman una gran *inclusión* entre el prólogo y el epílogo del Segundo Isaías. En el prólogo (40,5-8) la Palabra de Dios que permanece para siempre viene a quitar la tristeza del hombre, que se marchita y se seca como la hierba. En el epílogo (55,10-13) la Palabra, como

agua que fecunda, lleva el gozo al pueblo y la frondosidad a la naturaleza. Temáticamente la salvación es la vuelta de Dios al pueblo (40), mientras que la salida del pueblo es vuelta a Dios (55).

40,1-11	40,12-54,17	**55**
La boca del Señor ha hablado		La palabra sale de mi boca
Mi palabra permanece		La palabra da fruto
Hierba-marchitarse		Crecen árboles frondosos
Dios viene		Volved a mí
Toma en brazos y guía el rebaño		Saldréis y seréis llevados

En conclusión, las exhortaciones a la alegría, tanto del prólogo como de la sección central y del epílogo, forman el *esqueleto de la estructura* del Segundo Isaías. El autor o redactor-final ha marcado deliberadamente el discurso con estas señales a modo de pausas o mojones del camino. Ha estructurado el mensaje con el motivo de la alegría[6]:

<table>
<tr><td colspan="9">40-55</td></tr>
<tr><td>40,1-11</td><td colspan="7">40,12-54,17</td><td>55</td></tr>
<tr><td rowspan="4"></td><td colspan="4">40,12-48,22</td><td colspan="3">49,1-54,17</td><td rowspan="4"></td></tr>
<tr><td colspan="2">40,12-44,23</td><td colspan="2">44,24-48-22</td><td colspan="2">49,1-52,12</td><td>52,13-54,17</td></tr>
<tr><td>40,11-42,12</td><td>42,13-44,23</td><td>44,24-45,8</td><td>45,9-48,22</td><td>49,1-13</td><td>49,14-52,12</td><td>52,13-54,17</td></tr>
<tr><td>42,10-12</td><td>44,23</td><td>45,8</td><td>48,20-22</td><td>49,13</td><td>52,7-12</td><td>54,1-17</td></tr>
</table>

2. EL SEGUNDO ISAÍAS O EL CAMINO DE LA ALEGRÍA

La alegría, según hemos constatado, se constituye en un tema estructurante del Segundo Isaías. Por esto, es un componente esencial del mensaje y se erige en una de sus claves interpretativas. Se hace necesario, pues, analizar la conexión temática de las exhortaciones con el desarrollo progresivo del mensaje.

2.1. El prólogo (40,1-11): el anuncio de la gran alegría

El mensaje está orientado hacia la alegría desde su principio. El prólogo funciona a modo de obertura, marcando el tono del Segundo Isaías: un *mensaje*

[6] Algunos autores constatan el valor conclusivo de estas invitaciones o himnos de júbilo (cf. Childs, *Isaiah*, 387.433) e incluso como elemento de estructura: Vermeylen ofrece una división semejante siguiendo los «cánticos de alabanza», aunque con alguna diferencia (cf. «Isaías», 330). Otros autores dividen en cuatro grandes secciones: Alonso Schökel-Sicre y Westermann lo hacen atendiendo a los himnos que limitan cada sección (44,23; 48,20-21; 52,7-10; 55,12-13). Las referencias finales a la «salida» (invitación: 48,20-22; 52,11-12; constatación: 55,12-13) podrían crear otra posible división en tres partes (40-48; 49,1-52,12; 52,13-55,13) o en dos (40-48; 49-55).

de consuelo para el pueblo abatido; y, en consecuencia, un mensaje de *alegría*, pues consolar es quitar la tristeza y la angustia que llegan por una situación de desgracia.

Los mensajeros de Dios deben consolar (נחם 2x[7]) al pueblo y convencer a la desolada Jerusalén de que ya ha pagado doble por su pecado. Hay que preparar el *camino* del Señor para que se revele su gloria y la vea toda carne. El pueblo está sumido en la tristeza y desesperanza: su esplendor (חסד[8]) se seca (יבשׁ) como hierba, se marchita (נבל) como flor del campo. El profeta debe gritarle que la palabra del Señor permanece para siempre y lo hará revivir. El mensajero de noticias alegres (מבשׂרת[9]) para Jerusalén-Sión no debe temer (אל־תיראי), ha de anunciar desde un monte alto la presencia salvífica del Señor Todopoderoso. Dios trae la paga (= rescate[10]). Como pastor, muestra su ternura y cariño, llevando a los corderitos en brazos y cuidando a las recién paridas. Llega a Sión, conduciendo a su pueblo débil y mostrándoles su amor (compasión[11]).

Así, este prólogo anuncia la noticia alegre de la salvación.Y, además, anticipa ya *las tres causas de la alegría* (presentes en las exhortaciones del bloque central): el consuelo, el rescate y el amor compasivo de Dios.

2.2. El bloque central (40,11-54,17): la alegría del rescate, el consuelo y el amor

El bloque central del Segundo Isaías (40,11-54,17) manifiesta cómo Dios actúa la salvación y el consuelo con su poder y amor. Al pueblo seco como la hierba se le anuncia la llegada de la salvación que trae un torrente de vida y fecundidad, dando lugar a una nueva realidad[12]. El tema de la alegría aparece con fuerza en sus dos partes (40,12-48,22 y 49,1-54,17). Ellas se ocupan progresivamente de la *liberación* (rescate) y del *consuelo-amor,* tal y como proclaman las exhortaciones a la alegría.

---

7 La doble presencia del imperativo (נחמו נחמו v. 1) expresa la premura de la orden.

8 El término חסד en el contexto alude al esplendor de la vegetación. No obstante, no hay que perder su sentido primario «amor, fidelidad». El pueblo ha sufrido el destierro a causa de su infidelidad a Dios y de su falta de amor. Como hierba se seca y se disipa rápidamente (cf. Os 6,4: «Vuestro amor חסד es como nube mañanera, como rocío que pronto se disipa»).

9 BJ: «alegre mensajero». Los imperativos al femenino de esta frase crean sorpresa. Si se mantienen como tal, refieren la misma ciudad de Jerusalén convertida en mensajero de sus propias ruinas y ciudades de Judá.

10 En el contexto del poema se trata de la paga para el *rescate* del pueblo, encarcelado por sus deudas.

11 El término עלות «recién paridas» entronca con el término רחם «útero-compasión» que se usa en las exhortaciones para presentar la compasión de Dios.

12 La salvación se presenta con las imágenes del agua y la fertilidad, con la hierba que crece. Así se opone a la imagen de la hierba seca descrita en el prólogo.

2.2.1. Primera parte (40,12-48,22): la liberación (rescate) del pueblo

Esta parte contiene el anuncio de liberación del pueblo por obra del Dios creador y salvador. Se divide en *dos secciones* (40,12-44,23; 44,24-48,22) simétricas en su contenido: presentación de los personajes, anuncio de las cosas nuevas al pueblo pecador e invitación a proclamar con gozo que Dios rescató (גאל) a su pueblo. Ambas secciones, a su vez, están divididas en otras dos secciones. La invitación a salir de Babel cierra esta parte como consecuencia de la liberación.

40,12-48,22			
40,12-44,23		*44,24-48-22*	
40,12-42,12	42,13-44,23	44,24-45,8	45,9-48,22
Presentación del mensaje y personajes Brotan cosas nuevas	Pueblo pecador Cosas nuevas *Gozo por rescate*	Presentación de Ciro Brota salvación	Pueblo pecador Cosas nuevas *Gozo por rescate* Salid

a) La primera sección (40,12-44,23)

Anuncia el poder salvador de Dios, revelado en su acción creadora y en el control de la historia[13]. Dios es el Señor del Cosmos y de la Historia, pleitea con los falsos dioses y sus representantes desenmascarando su impotencia, mientras que ofrece la salvación a su pueblo y a las naciones. Dos invitaciones a la alegría (42,10-12; 44,23) marcan el movimiento del texto.

El primer momento (40,11-42,12[14]) introduce los *protagonistas* (Dios, el pueblo, las naciones, el mediador de la liberación, los dioses, el siervo) y el *mensaje de salvación* (con un revestimiento metafórico).

- *Dios* es el Creador y el Señor de la Historia[15]. No hay ningún poder, humano o divino, fuera de Él. Dios sustenta todo el orden creado, nadie se le puede comparar (40,12-26): ni los dioses, que son nada; ni las naciones, que son gotas de agua; ni los poderosos, que son como retoño recién plantado que se seca (יבש).
- Su *pueblo* (Jacob), desterrado y cansado, piensa que Dios le ha olvidado. El pueblo se encuentra *desesperanzado y angustiado* por su situación de cansancio espiritual. Pero Dios, creador de los confines de la tierra, no se cansa y los que confían en Él no se cansarán, pues Él renovará sus fuerzas (40,27-31). A pesar de su debilidad («oruga y gusanito») no debe temer ni

13 Los «cielos y tierra» hacen de inclusión (40,12s; 44,23).

14 Los términos «mar», «montes» e «islas» hacen de inclusión (40,11.15; 42,10-11).

15 Nótese el vocabulario: 40,11s: aguas, cielos, tierra, montes; 40,15: naciones, islas; 40,23: príncipes, jueces de la tierra. Estos referentes serán los sucesivos protagonistas de las invitaciones a la alegría que demuestran el señorío de Dios al proclamar y cantar con júbilo su poder salvador.

inquietarse (אל־תשתע, אל־תירא), Él es su Dios y rescatador (גאל[16]), nunca más sufrirán la vergüenza (בוש, כלם) sino que se alegrarán en Yahvé (גיל ביהוה) y se gloriarán (התהלל) en el Santo de Israel, mientras que sus enemigos se avergonzarán (בוש, 41,8-16). Ciertamente, son un pueblo pobre y humilde (עני) que tiene sed (צמא) y busca agua, pero no la encuentra. Por eso, Dios llenará de vida *toda la naturaleza* reseca, derramará agua sobre lo sediento (צמא), hará brotar agua en las piedras; hará del desierto un lugar fértil y frondoso (pondrá cipreses y mirtos[17]). Dios con su mano (poder) lo crea (ברא, עשה 41,17-20[18]).

- *Dios convoca a juicio a todas las naciones* y anuncia la salvación: él suscita *al que trae la liberación* en medio de los pueblos y avanza seguro en sus campañas. Las naciones (islas, confines de la tierra) verán y temerán a Dios (41,1-5.25).
- *Dios convoca a juicio a los dioses*: son nulidad, no pueden obrar ni anunciar (הגיד, השמיע) lo que acontece; en cambio, Dios suscita al liberador y envía un mensajero de buenas nuevas (בשר) a Jerusalén (41,21-28).
- El *siervo de Dios* llevará a cabo una misión particular desde una vida peculiar (42,1-9). Dios se complace (רצה) en él. Su siervo hará justicia en la tierra, sacará de la oscuridad al pueblo ciego, lo liberará de la cárcel (= rescatar) y será luz de todas las naciones.
- El único Dios lo hará y no cederá su gloria (כבוד) a otro, ni su alabanza (תהלה) a ídolos. *Anuncia* (הגיד) *cosas nuevas* y las hace saber (השמיע) antes de que broten (צמח 42,8-9).
- La presentación universal del anuncio de algo nuevo finaliza con la invitación a todas las naciones para que canten *un canto nuevo* (שיר חדש) al Señor y lo alaben desde el confín de la tierra; el mar, las islas, el desierto, sus habitantes... deben exultar (צוח, נשא, רנן), dar gloria (כבוד) y proclamar la alabanza (תהלה) del Dios que hace cosas nuevas (42,10-12)[19].

Después de esta pausa, el segundo momento (42,13-44,23) focaliza el discurso liberador en el *perdón* de Dios al pueblo pecador.

- Dios sale como *guerrero* contra sus enemigos, da alaridos y vocifera (רוע, צרח), tiene poder para asolar montañas y secar la vegetación y los ríos. Hará caminar a los ciegos por un camino que no conocían convirtiendo la

---

16 Is 41,14 es la primera presencia del término en el II-Is. La BJ afirma sobre el *goel*: «es el pariente próximo, vengador de sangre (Nm 35,19), el que rescata al encarcelado por deudas, el que debe defender a la viuda (Rut 2,20). La palabra designa por tanto a Dios como protector del oprimido y libertador del pueblo» (nota a Is 43,14); «el vengador de sangre es el pariente más próximo de la víctima, protector oficial de sus parientes, en particular tiene el deber de impedir la enajenación de sus tierras» (nota a Nm 35,19).

17 El Segundo Isaías termina con la constatación de que crecerán mirtos y cipreses (55,13).

18 Estos dos verbos los retomarán las exhortaciones a la alegría (44,23, 45,8).

19 «Se trata de una celebración lírica de la victoria de Dios en la que toda la tierra está invitada a tomar parte» (BJ, 42,10-12). Ver sobre el «canto nuevo»: Sal 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1; Ap 5,9; 14,3.

oscuridad en luz, mientras que los que confían en ídolos y los consideran sus dioses se avergonzarán (בוש, 42,13-16).

- El *pueblo pecador*, ciego y sordo como el *siervo* (que participa de esta situación), está encarcelado y no entiende lo que pasa. Se rebeló contra Dios, al igual que sus antepasados y sus representantes (מליץ[20]), por eso ha sido saqueado, entregado al exterminio y se burlaron (גדופים) de él (42,18-25; 43,26-28). Su pecado les ha relegado a una tristeza existencial. Sin embargo, Dios los ama, los protege de todo peligro y hace volver desde lejos a los hijos que creó para su gloria (43,1-7). Les exhorta a no temer (אל־פחד), pues ya los ha rescatado pagando el precio (גאל 43,1.3-4.14; 44,6), hará caer los cerrojos de Babel y convertirá el júbilo (רנה) de los caldeos en llanto (43,14-15).
- No hay otro dios que pueda salvar y sacar a su pueblo ciego y sordo, *los ídolos y sus testigos* son nada. Dios anuncia lo que sucede y su pueblo son sus testigos (43,8-13; 44,6-8). Los que *fabrican ídolos* son nada, quedan en ridículo y avergonzados, lo que estiman y es objeto de su deseo no les sirve, los fabrican incluso con hambre o sed, y su gozo (האח) se reduce a calentarse con la madera que les sobra (44,9-20[21]).
- *Dios crea algo nuevo*, que ya está brotando: traza un camino en el mar y en el desierto, convierte lo seco en manantial de agua para dar de beber a su pueblo que proclamará su alabanza mientras las bestias glorifican (כבד) a Dios. Derrama su espíritu y su bendición sobre el pueblo y su descendencia, y germinarán como hierba, como chopos a la vera de los ríos (43,16-20; 44,1-5).
- Dios ha *perdonado* a su pueblo pecador (43,22-25), ha disipado como nube y humo el pecado de su *siervo Israel*, le exhorta a *volver* (שוב) pues lo ha rescatado (גאל 44,21-22).
- Finaliza el bloque con una invitación al cosmos (cielos, profundidades de la tierra, montañas, bosque) para que prorrumpa en g*ritos de júbilo* (רנן, רוע, פצח רנה) pues Dios actuó (עשה), rescató (גאל) a Jacob y se glorificó (התפאר) en Israel (44,23).

b) La segunda sección (44,24-48,22)

Continúa el anuncio de la salvación *presentando* el poder de Dios sobre la historia[22]. Pero ahora la manifestación de la salvación se hace más tangible,

---

20 La raíz ליץ tiene el sentido primario de «burla», por eso מליץ aludiría a los jefes que se burlan. Enlaza con la denuncia a los jefes burlones del pueblo (28,14-22; אנשי לצון, v. 14, אל־תתלוצצו v. 22).

21 Estos pasajes contra los dioses y sus testigos son profundamente irónicos y con tonos de burla contra los enemigos. Expresan la alegría del profeta o del que asume el mensaje.

22 El inicio de la segunda sección comienza como la primera con la referencia al Dios creador (44,24; cf. 40,12s). La creación aparece también en los elementos del cosmos del final de la sección anterior (44,23) actuando, así, como bisagra.

incluso con la aparición de nombres: en el mediador (Ciro) y su misión, en la caída de Babilonia, de sus ídolos (Bel, Nebo) y de sus representantes (astrólogos, hechiceros...), en la restauración de Jerusalén y del templo, en la salvación de las naciones. Dos invitaciones selladas por el gozo (45,8; 48,21) dividen el mensaje en dos bloques.

El primero (44,23-45,8) contiene la *introducción* y el *proyecto de liberación*.

- El *Dios* redentor (גאל), creador (cielo, tierra) y Señor de la historia (anula a magos y adivinos) presenta a *Ciro* como su *siervo* y pastor[23], para cumplir su voluntad-agrado (חפצי): traer la *liberación* del pueblo y reconstruir Jerusalén y sus ruinas (44,24-28). Dios va delante de Ciro, su ungido, como guerrero (abre cerrojos...), lo llamó por causa de su siervo Israel, le dará riquezas ocultas y todas las naciones sabrán que Yahvé es el único Dios, creador (עשה, ברא) de luz y tinieblas, de la paz (שלום) y la desdicha (רע 45,1-7).
- Dios, como creador, exhorta al cosmos (cielos, nubes, tierra) a derramar (נזל) la victoria (צדק), que florezca la salvación (ישע) y brote la justicia (צדקה); Él lo ha creado (ברא 45,8). La lluvia o rocío cae, fecunda la tierra y germina la salvación[24]. La salvación aparece, así, como *obra y don* de Dios. Si los pecados los disipa como nube (44,22) otras nubes traen la salvación.

El bloque segundo (45,9-48,22) compagina la *resistencia del pueblo* con la *destrucción de Babilonia* que posibilita la liberación[25].

- El *Señor* se lamenta (הוי) por el *pueblo* que desconfía de su obra salvadora por medio de *Ciro* (45,9-13; 46,8.12; 48,4.8). Pese a todo, él es el creador (ברא) y ha suscitado a Ciro para liberarlos (צדק) y reconstruir la ciudad, él cumplirá su agrado (חפץ 46,10-11; 48,14). Dios invita a los pecadores a la confianza: la salvación está cerca con Ciro. Traerá la salvación a su pueblo, al que llenará de su esplendor (פאר 46,13).
- Las *naciones* vendrán ante el pueblo y se postrarán, reconociendo al único Dios. Si las naciones se vuelven (פנה) a Él también se salvarán[26]. Las naciones que irritan al Señor y no se vuelven a Él quedarán avergonzadas (בוש) para siempre, caerán junto con sus *ídolos* (45,14.20-25; 46,1-2).
- Los fabricantes de ídolos se avergonzarán mientras Dios salva a Israel que nunca se avergonzará (בוש 45,15-17). Los *ídolos* de Babel caen y salen

---

23 Ciro es pastor al igual que los reyes de Israel, que pastorean el rebaño del Dios-Pastor, el único que guía al pueblo (cf. 40,11; 52,12).

24 Esta imagen es similar con el final del segundo Isaías, donde la palabra de Dios baja del cielo como agua para fecundar la tierra (= 55,10-11).

25 La sección forma un quiasmo:
oposición del pueblo – *caída de ídolos de Babel - caída de Babilonia* – oposición del pueblo infiel.
(45,9-25) (46) (47) (48,1-19)

26 Al pueblo le pide volverse = conversión (שוב 43,22). A las naciones les pide dirigirse a Él, ir, mirarlo (אתה, 41,5 פנה 45,22).

cautivos[27]. Los *idólatras* claman a dioses hechos con oro y plata pero no responden ni los libran de la angustia. En cambio, el *pueblo* será liberado por Dios que los lleva, como madre, desde el seno (רחם 46,1-7)[28]. *Babilonia*, joven y orgullosa, se sentía segura y confiada, única diosa («Yo y nadie más»), pero la desgracia viene sobre ella (47,1-15). Tumbada por tierra, destronada, nunca más la llamarán exquisita y refinada, toma el molino, se desnuda y enseña sus vergüenzas (ערוה, חרפה), se queda sin hijos y viuda. Dios, el redentor (גאל) del pueblo la humilla, y sufrirá la vergüenza, pues se ha enorgullecido y no ha tenido compasión (רחם 47,6) del pueblo, al que Dios golpeó con ira profanando su heredad[29]. Sus adivinos con sus sortilegios no podrán salvarla, arderán y no servirán para cocer el pan ni para calentarse[30].

- El Señor continuamente anunció las cosas pasadas al pueblo infiel y terco antes de que ocurrieran para que no las atribuyera a los ídolos (48,1-5). Ahora Dios anuncia al pueblo pecador, que ha sido purificado, *cosas nuevas*, recién creadas (ברא), nunca oídas (48,6-7). Como se hizo terco, lo ha purificado en el crisol de la aflicción (עני 48,8-10). Pero debe saber que Ciro triunfará sobre Babilonia (48,12-16). El redentor (גאל 48,17) marca a su pueblo el camino a seguir. Si le hubiera escuchado antes, su paz (שלום) sería como un río, su descendencia (זרע) como la arena (48,18).
- Sólo queda invitar al pueblo a *salir* (יצא) de Babilonia y proclamar con *júbilo* (הגיד בקול רנה) hasta el confín de la tierra que el Señor rescató (גאל) a su siervo (עבדו) Jacob, los guió y no pasaron sed (צמא) pues hizo brotar (נזל) agua; en cambio, los malvados no tienen paz (שלום 48,20-22).

Dios, creador y Señor de la Historia, anunció las cosas antiguas y ahora está creando *cosas nuevas* (la liberación) que llenarán de *alegría* a toda la creación[31]. Su pueblo gozará mientras que los enemigos e idólatras se avergonzarán. Las naciones que ponen su mirada en Dios, presente en Sión, alcanzarán la salvación.

El prólogo del Segundo Isaías, anunciaba la llegada de Dios con poder. La primera parte del bloque central presenta, precisamente, a Dios como Señor del

---

27 Según la BJ (nota a 46,1) se trata de los dioses del panteón asirio-babilónico: Bel (dios del cielo) y Nebo (dios de la sabiduría). De esta forma estarían representando a los dioses de la creación y la historia (la sabiduría que la controla). Teniendo en cuenta la etimología, se podría ver también en ellos una ironía: Bel = nada (בל); Nebó = vacío, sin seso (de la raíz נבב).

28 Primera aparición en el Segundo Isaías de la raíz רחם (46,3), aquí con el significado primario de «útero».

29 En 54,17 Dios devuelve Sión como heredad (נחלה) de sus siervos.

30 El final del poema se opone a 44,18 donde los idólatras utilizan como fuego (נחלה), para cocer el pan y calentarse, la mitad de la leña que les sobra al hacer sus dioses. En 47,14 no sirven como fuego (נחלה) para cocer pan o calentarse. La burla se acrecienta.

31 Las cosas nuevas (חדשות) se erigen en causa de la alegría de la primera parte, como aparece en el contexto de las cuatro exhortaciones a la alegría. El anuncio de «cosas nuevas (חדשות), antes de que broten (צמח) las hago saber (אשמיע)» (42,9), provoca un canto nuevo (שיר חדש 42,10); Dios «hace brotar algo nuevo» (צמח חדשה 43,19); «que se abra la tierra y brote (צמח) la salvación» (= lo nuevo, 45,8); «te anuncio (השמעתי) cosas nuevas (חדשות)» (48,6).

cosmos y de la historia. Y éste es precisamente el punto común de los sujetos de las exhortaciones a la alegría: la naturaleza y las naciones. El Señor tiene poder para rescatar, tal y como afirma la causa del júbilo en las exhortaciones. Dios, guerrero victorioso, viene a liberar y prepara el camino de vuelta. Acredita su legitimidad para *rescatar*: es su pueblo, de su propiedad, su siervo... Por medio de su mediador, Ciro, hará caer a Babilonia y a sus dioses (los señores del pueblo).

Muy importante es la metáfora del *agua* (naturaleza) como signo de salvación. Continuando la metáfora de la hierba seca del prólogo (40,6-8), la primera sección presenta al pueblo sediento y a Dios que promete dar agua y todo fructificará. La segunda sección exhorta a la creación a que traiga la salvación como lluvia desde el cielo y haga germinar la tierra. Se subraya así el poder creador y salvador de Dios, que trae la liberación y el gozo como un don. La constatación final que cierra este bloque asegura que el pueblo no tuvo sed en el camino por la estepa, porque brotó agua de la roca, dibujando así un nuevo éxodo liberador.

Las cuatro exhortaciones a la alegría centran el mensaje en el rescate (גאל) de Jacob por obra del Dios creador, mientras la creación y todas las naciones se alegran por ello. Dios rescata del poder de los señores que se han apoderado del pueblo: las naciones y sus dioses. El rescate implica ponerse en marcha e iniciar un camino. Deben salir (יצא) y volver. Se trata del camino de la conversión (שוב) a Dios (tanto para el pueblo como para las naciones).

2.2.2. Segunda parte (49-54): el rescate, el consuelo y el amor de Dios hacia Jerusalén y sus hijos

La segunda parte del DeuteroIsaías anuncia *la restauración y glorificación de Jerusalén*. Se distinguen dos secciones, comenzando cada una con un oráculo sobre el siervo y terminando con un anuncio de gozo para Sión, que en su desolación será rescatada, consolada y compadecida (52,7ss; 54,1ss).

<table>
<tr><th colspan="3">49-54</th></tr>
<tr><td colspan="2">49,1-52,12</td><td>52,13-54,17</td></tr>
<tr><td>49,1-13</td><td>49,14-52,12</td><td>52,13-53,12; 54,1-17</td></tr>
<tr><td>Misión Siervo</td><td>Misión Siervo
Sión ruinas
Dios consuela
se compadece
rescate</td><td>Siervo padece
Sión asolada y reconstruida
No-consolada
Dios se compadece
rescate</td></tr>
</table>

El *siervo* y *Sión* son los protagonistas[32]. El anuncio de gozo se dirige a *Sión*, ciudad madre, que recupera a sus hijos y es reconstruida como morada

[32] Se alternan los oráculos sobre el siervo y sobre Sión-hijos: 49,1-13 / 49,14-50,3 // 50,4-11 / 51,1-52,12 // 52,12-53,12 / 54,1-17.

de los siervos de Dios. La salvación llega por la misión redentora del *siervo*. El siervo y Sión alcanzan la salvación, pero por caminos opuestos: mientras el siervo desciende humillado hacia el sufrimiento y la muerte para así ser ensalzado, Sión se levanta de la humillación hacia el esplendor y la alegría. El siervo pierde su belleza y se desfigura, mientras que Sión es restaurada y reconstruida con gran belleza. Pero los dos tienen el mismo futuro: la salvación y una descendencia-hijos[33].

a) La primera sección (49,1-52,12)

Esta sección anuncia la misión del siervo y la restauración de la desolada Sión. Se distinguen dos bloques delimitados por las invitaciones a la alegría (49,13; 52,7-12):

El primer bloque (49,1-13) presenta a modo de *introducción* la misión salvadora del siervo[34].

- El *siervo* hace una llamada universal a la escucha (islas, pueblos lejanos[35]). Cuando llegó la prueba pensaba que se había cansado (יגע[36]) en vano, pero Dios está con él, es su defensa. Dios lo eligió para *gloriarse* (התפאר) en él, para hacer volver (שוב) a *Israel* (= conversión), para ser luz de las naciones y llevar la salvación al confín de la tierra. El Dios rescatador (גאל 49,7) afirma que su siervo es despreciado por las *naciones*, pero dará en herencia las heredades desoladas, hará salir (יצא) a los cautivos sin que pasen hambre ni sed (צמא, רעב) pues Dios tiene compasión (רחם 49,10) de ellos y los conducirá como rebaño a fuentes de agua. Dios aparece, así, como pastor que cuida con ternura de su pueblo débil y sediento (= pobres, cf. 40,11; 41,17). Dios prepara el camino y vienen de todos los lugares.
- Se invita a la naturaleza (cielos, tierra, montes, v. 13) a *exultar de gozo* (רנן, גיל, פצח רנה), porque el Señor consuela (נחם) a su pueblo y se apiada (רחם) de sus humildes (עניים).

El segundo bloque (49,14-52,12) refiere la situación *desesperanzada de Sión* y el anuncio de su *restauración*; mientras continúa la descripción del sufrimiento y misión del *siervo*.

- Dios proclama la salvación a *Sión, ciudad-madre* que se siente *abandonada y olvidada* por Él (49,14-26). Declarándole su entrañable compasión, le asegura que siempre la tiene presente, le recuerda que no la olvida como no olvida una

---

33 Los dos poemas finales empiezan y terminan con términos comunes: «muchos» (53,1; 54,1) y «heredad»-«justicia» (53,11.12; 54,17).

34 Inclusión con el término «lejanas» מרחוק (49,1.12).

35 Esta segunda parte del DeuteroIsaías inicia al igual que la primera con la misma referencia a las islas y naciones-pueblos lejanos (40,15; 41,1.5// 49,1).

36 Misma situación que la del pueblo al inicio de la primera parte (40,29-30). El siervo encarna al pueblo.

madre a su recién nacido (עול[37]) sino que se compadece (רחם) de él. Los que la reedifican se dan prisa, sus devastadores se marchan. Sus ruinas desoladas se llenan de moradores y ella se vestirá con joyas como una novia. Quedó sola, privada de hijos y estéril, pero Dios salva a sus hijos del poder del tirano y se los devuelve. Sus ruinas serán pequeñas para tanto morador. Las *naciones* los traerán en brazos, serán criados por los reyes y princesas que se postrarán por tierra, adorarán a Sión y lamerán el polvo de sus pies[38]. Así sabrá que los que esperan en Dios no se avergüenzan (לא בוש). Dios hará lo imposible: liberar y salvar a sus hijos, y toda carne sabrá que es su rescatador (גאל 49,26). Dios (esposo) se defiende ante la acusación de repudio que le hacen los hijos: ellos y su madre han sido vendidos por sus pecados. Dios vino y llamó, pero nadie respondió. Pero, ¿acaso es su brazo corto para salvar? Él tiene poder para secar los mares y convertir los ríos en desierto, hacer morir a los peces de sed y vestir de luto (שׂק, לבשׁ קדות) los cielos (50,1-3).

- El *Siervo*, por su parte, describe su fidelidad y su misión (50,4-11). Confía en Dios, que le instruye. Le ha dado una lengua de discípulo para que sepa alentar al cansado (יעף). Sufre los ultrajes y las burlas (כלמות ורק) de los hombres. Pero Dios le ayuda y sabe que no quedará avergonzado (בוש, כלם), mientras que los que se burlan serán consumidos como polilla[39]. El que tema al Señor ha de escuchar la voz de su siervo y el que camine en tinieblas ha de confiar en Dios. Los rebeldes perecerán en su propio fuego y yacerán en tormento (מעצבה).
- Dios anuncia la *salvación* a su *pueblo* y a todas las *naciones* (51,1-8). Invita a los que le buscan y persiguen la salvación a recordar a sus padres, Abrahán y Sara, que fueron bendecidos y multiplicados. Esa será su misma suerte. El Señor consolará (נחם 2x) a Sión y sus ruinas, hará florecer el desierto y la estepa como Edén, el jardín de Yahvé, y habrá *alegría y júbilo* (ששון ושׂמחה), acción de gracias (תודה) y cantos (זמרה)[40]. Sus enemigos perecerán como un vestido por la polilla, por eso, no han de temer (אל־תחתו, אל־תיראו) los ultrajes y burlas (חרפה, גדופות) de los hombres, pues no deben olvidar al Señor, su creador, que extendió cielo y tierra. La salvación («verán su brazo») está cerca de todas las naciones que esperan en él, y será eterna.
- El *pueblo* pide al Dios todopoderoso que despierte su brazo y actúe como en los días de antaño, cuando aniquiló las fieras y secó el mar, así, los redimidos volverán a Sión con *júbilo* (רנה), *alegría eterna* (שׂמחת עולם) y *gozo* (ששון), y desaparecerá la *tristeza* (יגון ואנחה 51,9-11). Dios responde que Él es quien los

---

37 El mismo término refiere en el prólogo a las recién paridas del rebaño que Dios guía (40,11). Ambas expresiones manifiestan la ternura-compasión de Dios.

38 La situación descrita invierte la situación del destierro: llevados cautivos con yugos, cadenas y grilletes - postrados ante los invasores - trabajar para alimentar a reyes.

39 Este poema del siervo (50,4-11) sigue a un poema sobre el pecado del pueblo (50,1-3). Él carga y sufre por el pecado del pueblo.

40 cf. 12,1-6.

consuela (מנחם), el creador, y no han de temer (פחד, ירא) a su opresor, hombre mortal como la hierba, el los liberará pronto (51,12-16). *Jerusalén* estaba humillada (עניה 51,21) pero ahora llega el tiempo de despertar y levantarse (51,17-52,6)[41]. Se tambalea borracha, no por el vino sino por la copa de ira de la mano de Yahvé. Sus hijos yacen extenuados y no la pueden ayudar. Ha sufrido saqueo, hambre y espada, ¿quién la podrá consolar (נחם)? Yahvé es su Dios y defiende a su pueblo: quita el vaso de ira de la mano de Jerusalén y lo da a sus opresores que querían humillarla poniendo su espalda como camino. Sión debe despertar, levantarse, sacudirse el polvo, quitarse las cadenas del cuello y vestirse de fiesta (לבש בגדי תפארה). El pueblo fue oprimido y vendidos de balde; y de balde serán rescatados (גאל 52,3). Sus tiranos dieron gritos de triunfo (ילל), ultrajando el nombre de Dios, pero viene el día en que el pueblo conocerá el nombre de Dios y sabrán que siempre está presente: el que dice: «aquí estoy (הנני)».

- Finaliza este bloque con la llegada *del mensajero de noticias alegres* (מבשר) que está sobre los montes de Sión y provoca un canto de alegría (מה־נאה "¡qué bellos!" 52,7-12). Anuncia la paz (שלום), la dicha (טוב) y la salvación (ישועה משמיע) y pregona a Sión que Dios reina. Los *centinelas* de Sión levantan la voz, gritan de júbilo (רנן) porque ven con deleite (ראה ב[42]) a Dios que vuelve (שוב) a Sión como rey. Es el preámbulo de la llegada de la alegría a Sión. Se exhorta a las *ruinas de Jerusalén* para que se alegren (רנן, פצח), porque el Señor consuela (נחם) a su pueblo y rescata (גאל) a Jerusalén. Dios (guerrero) ha desnudado su brazo ante las naciones y todas vieron su salvación. Por tanto, el pueblo debe salir (יצא) de Babel, de lo impuro, llevando el ajuar del templo, sin huir a la desbandada, pues el Señor los guía delante y detrás, los guía y protege (= pastor). Dios ha vuelto a Sión, para reinar y liberar de los señores que la dominaban.

b) La segunda sección (52,13-54,17)

Un fuerte contraste opone la misión redentora de la muerte del siervo y la alegría de Sión que recupera a sus hijos y es reconstruida como morada de los siervos de Dios[43].

- La misión del *siervo* alcanza su plenitud en el martirio (52,13-53,12). Dios certifica el éxito de su siervo, pues, a pesar de perder su belleza hasta quedar desfigurado, dejará enmudecidos a los *pueblos*. En él se revela el poder de Dios. Creció como retoño en tierra árida, no tenía hermosura para ser deseado. Fue despreciado y rechazado por el pueblo que lo consideraba castigado por

41 Su situación se opone a la caída de Babel (c. 47).

42 La expresión ראה ב implica un matiz de agrado, regusto, deleite en aquello que se mira (cf. L. Alonso Schökel, «ב, 4», *DBHE*, 100; f. Zorell, «ב, 12a», *LHAVT*, 93).

43 El término עבד «siervo» hace de inclusión (עבדי «mi siervo» 52,13; עבדי יהוה «siervos del Señor» 54,17).

Dios. Hombre de dolores y enfermo por cargar con las dolencias del pueblo, lo trituraron, golpearon y oprimieron por las rebeliones y culpas del pueblo. Sufrió el castigo para curar y dar la paz (שלום) al pueblo que andaba errante, cada cual por su camino. Fue sacrificado como oveja, arrancado de la tierra de los vivos y sepultado entre malhechores sin haber cometido maldad. Pero Dios se complace (חפץ) en él y revela el sentido salvífico de su vida y su muerte: cargó (נשׂא = perdonar) con los pecados del pueblo, sufrió y entregó su vida como ofrenda de expiación para justificar a muchos, e intercedió por ellos (הפניע = v. 6), cumpliendo el designio (חפץ) de Yahvé. Por eso, verá una descendencia (זרע), se alargarán sus días, le dará una heredad (חלק) entre ellos y con los poderosos compartirá el botín (= salvación). Su muerte dará vida.

- En contraste, una fuerte *invitación a la alegría* (54) a Sión, ciudad y madre, concluye el bloque y la segunda parte del DeuteroIsaías. Comienza el texto con la invitación a *Sión*. Ella, estéril (seno muerto), que no ha dado a luz ni ha conocido los dolores de parto, la desolada, debe gritar de júbilo (רנן צהל, פצח) y extender el espacio de su tienda, pues la multitud de sus hijos supera los de la casada y su descendencia heredará naciones y habitará las ciudades desoladas[44]. No ha de temer (אל־תירא) ni afrentarse (אל־תכלמי) porque no se avergonzará (לא־תחפירי, לא־תבושׁי). Olvidará la vergüenza de su soltería (בושׁ עלומים) y no recordará más la afrenta de su viudez (חרפת אלמנות), porque su esposo es Yahvé, su creador y su rescatador (גאל), Dios de toda la tierra. Ciertamente ella estaba abandonada y entristecida (עזובה ועצובת רוח אשׁה), necesitada de consuelo, pero Dios no puede despreciar su amor de juventud (= alianza[45]). Por un breve instante se airó y la abandonó, pero con amor eterno y compasión entrañable (רחמים גדלים, רחם) la reúne, dice su rescatador (גאל)[46]. Jura no airarse más, su amor y su alianza de paz (ברית שלום) serán eternos, dice el que tiene compasión de ella (מרחם[47]). Dios reconstruye con piedras preciosas la ciudad humillada (עניה) y no consolada (לא נחמה), todos sus hijos serán discípulos de Dios, será consolidada en la justicia (no-pecado) y tendrán gran paz (שלום). Nunca más temerá (לא־תיראי) pues está lejos el opresor y el miedo no se le acercará. Nadie le hará daño con armas de guerra, nadie la condenará. Ésta será la heredad (נחלה) de los siervos de Yahvé (עבדי יהוה) y la salvación (צדקה) que vendrá de Dios.

La segunda parte del bloque central del DeuteroIsaías (49-54) presenta la salvación y el consuelo que Dios trae a Sión y a su pueblo. Dios sale al frente

---

44 La tienda y la descendencia evocan la época de los patriarcas, y con ello el tiempo de las promesas.

45 La relación esponsal recuerda los textos de alianza de Os 2 y Ez 16.

46 Contrasta la eternidad del amor חסד de Dios (54,8) con la fugacidad del "amor-belleza" חסד de toda carne (40,6).

47 El término מרחם hace de inclusión para toda la segunda parte: 49,10 y 54,10.

de la situación desesperada y humillada de Sión con una cadena de anuncios de esperanza. La tristeza de la esterilidad y la devastación cambia a la alegría de la fecundidad y la hermosura. Sión es liberada, rescatada por Dios, que llega como rey victorioso. El pueblo puede volver a ella (49,1-52,12). Ya pueden salir. Pero falta algo. El pecado, que atrapa y esclaviza, hay que expiarlo. La fidelidad del siervo hace posible el renacer de la esperanza frente a la actitud infiel del pueblo, cuyo pecado ha frenado la salvación. Su misión pasa por el sufrimiento y el desprecio, al cargar con los pecados del pueblo, pero acabará en una gran *descendencia*. Dios rescata a Sión y, enamorado de ella, la desposa. Sión se convierte en madre feliz de una *descendencia* (siervos de Yahvé), y en su heredad. Los destinos del siervo y de Sión coinciden: tener una descendencia. Pero sus caminos son opuestos: el siervo sube bajando desde el sufrimiento a la muerte, mientras que Sión es levantada (re-edificada) hacia la alegría y la vida plena subiendo desde la muerte de su esterilidad.

Las *tres exhortaciones a la alegría* de esta parte concuerdan en los principales motivos temáticos del mensaje: el rescate, el consuelo y la compasión. El *rescate de Sión*: como tierra (heredad) de los siervos, y como esposa de Dios. El *rescate del pueblo*: político (liberación de Babilonia) y sobre todo espiritual, sacar del pecado; obra del Siervo sufriente. El *consuelo y el amor compasivo* de Dios hacia Sión y sus hijos: saca de la pobreza-humillación y de la muerte (ruinas, esterilidad, pecado) para conducir a la vida plena y a la gloria.

2.3. El epílogo (55): la alegría como don (gracia) y obra de la Palabra de Dios

El capítulo final concluye el mensaje a modo de epílogo con la certeza del gozo anunciado por la salvación. Se trata de una fuerte *invitación a la conversión* y a acoger *la salvación y la alegría*. Continuando el lenguaje metafórico, la alegría se presenta con los motivos de la comida, del agua y la fertilidad. Dios ofrece la salvación como agua que calma la sed y alimento que sacia.

- Dios *ofrece* el alimento de la salvación y la alegría (55,1-5): invita a todos los sedientos (צמא = pobres) a ir por agua (לכו למים), a comer (אכל) y beber vino y leche (יין וחלב) gratuitamente. ¿Por qué gastar el salario y fatigarse[48] (יגע) por lo que no sacia (שבעה)? Si el pueblo lo escucha (שמע) obtendrá la vida y la felicidad («escuchadme y viviréis»): comerá los bienes (אכל טוב), y se deleitará (התענג) con manjares. Dios va a hacer una alianza eterna con el pueblo, al que acudirán las naciones, y lo glorificará (פאר). Para alcanzar este gozo hace falta abandonar los caminos perversos que no coinciden con los de Dios y volver (שוב) al Señor que tendrá compasión (רחם) y es rico en perdón (55,6-9). Dios

[48] El término retoma la situación de cansancio inical del pueblo por su pecado y desesperanza, y la promesa de salvación de Dios (40,27-31).

da la alegría de la salvación con su Palabra que tiene poder para fecundar (55,10-11). La palabra que sale (יצא) de su boca no volverá (שוב) a Él de vacío sino que cumplirá su designio (חפצי), aquello para lo que fue enviada, al igual que la lluvia cae, fecunda la tierra, la hace germinar (הצמיח) y da simiente (זרע) y pan para comer (לחם לאכל)[49].

- Cierra el epílogo, y el Segundo Isaías, la constatación de *la feliz salida* del pueblo y de la llegada de la frondosidad (55,12-13). Se constata el poder vivificador de la Palabra que provoca la felicidad del pueblo, de la naturaleza y de Dios. El *pueblo* saldrá con alegría (שמחה) y paz (שלום). La *naturaleza* exulta: los montes y colinas gritarán de júbilo (פצח רנה), los árboles darán palmas (מחא־כף); en vez de espinos y ortigas crecerán el ciprés y el mirto. Es así como la Palabra cumple lo que agrada (חפצי) a *Dios* (v. 11) y este gozo se convierte en su motivo de honor (שם). Si el pueblo acoge este mensaje se producirá la salvación: saldrán con gozo.

Conclusión

El *Segundo Isaías* (40-55) pregona el consuelo de Dios a su pueblo. El Señor trae con el profeta de la Consolación *un mensaje de alegría* para su pueblo. Un pueblo rebelde de nacimiento, ciego y sordo, que ha pagado por su pecado y está en el exilio. Para consolarlo lo *rescata-libera* y lo *rescata-salva*. Con su gran *amor* lo ha *perdonado* y lo invita a volver a su tierra. Sión también está destrozada y se siente abandonada, estéril y sin hijos. Para *consolarla* la rescata-libera por medio de la obra de su siervo. La desposa con *amor eterno*. La reconstruye y la convierte en la heredad de sus siervos. El pueblo debe salir y regresar. Serán llevados con ternura por Dios y el camino será un vergel. El pueblo tiene que preparar en su corazón el camino para acoger al Señor su Dios que viene a salvar con su Palabra vivificadora.

Algo *nuevo* está brotando por el poder de Dios. El Señor, que siempre ha marcado el camino a seguir (48,17), abre un camino de salvación e invita a su pueblo a salir (48,20; 49,9-11; 52,11). Se trata del camino de la conversión, una salida del pecado y de la desesperanza, de lo impuro y del abatimiento, de los caminos perversos y oscuros que no son los de Dios (55,7), para volver a Él, y entrar así en la nueva Sión, heredad de los siervos de Dios. Si escuchan la Palabra de Dios, sus vidas germinarán y saldrán llenos de gozo y alegría. La naturaleza compartirá este júbilo y brotará al paso del pueblo llena de frondosidad.

Este mensaje provoca una explosión de alegría en toda la creación, en todas las naciones y en el pueblo de Dios y la ciudad santa. Así, lo expresan las continuas exhortaciones a la alegría que van marcando paso a paso la estructura del Segundo Isaías.

---

[49] La «palabra» crea una inclusión con 40,5. La repetición de los motivos del agua y el pan hacen inclusión con 55,1-2.

3. LA ALEGRÍA Y LA ESTRUCTURA DEL LIBRO DE ISAÍAS

Las exhortaciones a la alegría del Segundo Isaías, determinantes para su estructura, presentan paralelos con el resto del libro, tanto con los capítulos precedentes (1-39) como los posteriores (56-66). De igual modo, aparecen en textos significativos de la estructura. Esta presencia de los mismos vocablos suscita la pregunta sobre la intencionalidad del redactor final de la obra isaiana para situar en momentos estratégicos del libro estos poemas sobre la alegría.

3.1. La alegría como estructura del Libro de Isaías

Un recorrido por el libro de Isaías pone de manifiesto que la alegría constituye un elemento esencial en la estructura de las tres grandes partes y en la relación entre ellas. Una mirada de conjunto constata cómo la alegría permite visualizar la unidad del libro y su composición.

3.1.1. Tres partes en un libro

La alegría ocupa un puesto relevante en la delimitación de las *tres partes* (1-39; 40-55; 56-66) en que se divide comúnmente el libro.

Las tres *inician* con una oferta o anuncio de alegría, que se hace programático para el mensaje: exhortación a «escuchar para comer los frutos de la tierra» (1,19); exhortación a «consolar» y anuncio de «buena nueva» para Jerusalén (40,1.9); declaración de «dicha y alegría» para el que practica la justicia y el extranjero que se une al Señor (56,2.7).

Las tres *finalizan* constatando la alegría que experimenta alguien, produciéndose un avance progresivo en los sujetos de la alegría: el rey (39,8); los sedientos del pueblo, los que salen de Babilonia y la naturaleza (55,1-2.12-13); Dios, los siervos fieles y todas las naciones (65-66). Por tanto, las tres partes se presentan como un mensaje de alegría de principio a fin, como un camino que lleva a la felicidad.

El ***Primer Isaías*** forma una cadena con eslabones bien definidos y entrelazados que unen oráculos de juicio y oráculos de salvación. En el conjunto, el tema de la alegría está presente en todas las seccionas y funciona principalmente como elemento *conclusivo*. Las secciones tercera (24-27) y cuarta (34-35) están dominadas por este tema de la alegría y concluyen el mensaje de su sección precedente (13-23 y 28-33). Así, se forman cuatro grandes bloques (1-12; 13-27; 28-35; 36-39), donde la alegría determina el mensaje conclusivo, principalmente con textos que contienen *cánticos de alabanza o acción de gracias*. El mensaje global se presenta como una llamada a la conversión, camino de la vida frente a la muerte, que acaba en el gozo de los que cantan a Dios por su salvación.

Primer Isaías (1-39)					
1-12 **12**	13-23 **22-23**	**24-27**	28-33 **32-33**	**34-35**	36-39 **39**

1-12	13-27	28-35	36-39
12	**24-27**	**35**	**38-39**
שׂשׂון ,זמר ,רנן ,צהל ,ידה	זמרה ,שיר ,נשׂא קול ,רנן ,צהל ,ידה ,שׂמח ,גיל	רנן ,שׂוש ,שׂשׂון ,גיל ,שׂמחה	שׂמח ,ידה

Como hemos visto, el ***Segundo Isaías*** hace de la alegría el elemento estructurador de inicio a fin, formando otra cadena muy bien trabada. Todo el mensaje está sellado por invitaciones al gozo desde el prólogo, como anuncio, al epílogo, como constatación. Su presencia es especialmente significativa en la sección central, donde las exhortaciones a la alegría concluyen las diferentes subdivisiones y sirven como *bisagras* de transición entre una sección y otra. En el conjunto, la alegría aparece como propuesta-salida (prólogo), camino (sección central) y meta (prólogo).

Segundo Isaías (40-55)								
40,1-11	40,12-54,17							**55**
	40,12-48,22				49,1-54,17			
	40,12-44,23		44,24-48-22		49,1-52,12		52,13-54,17	
	40,11-42,12	42,13-44,23	44,24-45,8	45,9-48,22	49,1-13	49,14-52,12	52,13-54,17	
	42,10-12	**44,23**	**45,8**	**48,20-22**	**49,13**	**52,7-12**	**54,1-17**	

El ***Tercer Isaías*** presenta un esquema *concéntrico* o piramidal. La alegría ocupa fundamentalmente los ángulos del triángulo en perfecta simetría. Si se hace una visión lineal aparece en el inicio, centro y final. En el conjunto del mensaje la alegría es el marco referencial para los siervos fieles de todas las naciones del universo (56-58; 65-66) donde despunta el anuncio de buena nueva a Sión como cúspide y centro del mundo (60-62).

61

60 62

59,15b-20 63,1-6

59,1-15a 63,7-64,11

56,9-58,14 **65,1-66,17**

56,1-8 **66,18-24**

3.1.2. Un libro con dos partes

El libro de Isaías también se puede estructurar en dos grandes bloques (1-35; 40-66) con una sección de transición (36-39).

El mensaje de Is 1-35 y 40-66 *concluye* con la oposición entre castigo y salvación, angustia y alegría (34-35; 63-66), presentando una visible similitud y correspondencia en los motivos.

Por un lado, *el castigo de las naciones* –representadas en Edom-Bosrá– *y de los malvados.*

- Dios llega airado (קצף, חמה) sobre las naciones consagradas a la matanza (לטבח), viene sobre Edom-Bosrá con su espada (חרב), para el día de venganza (יום נקם) y el año del desquite (שנת שלומים), la tierra se llena de sangre, los cadáveres (חללים, פגרים) son arrojados fuera (34).
- El Señor viene de Edom-Bosrá, del día de venganza (יום נקם) y el año de sus rescatados (שנת גאולים), con sus vestidos manchados de la sangre derramada por su ira (אף, חמה 63,1-5), los malvados son entregados a la matanza (לטבח) y a la espada (חרב 65,12), los cadáveres (חללים; פגרים) son arrojados fuera (66,15; 66,24).

Por otro lado, *la salvación y la felicidad* del pueblo en Sión:

- La estepa alcanzará el esplendor del Sarón, brotarán aguas, se abrirán los ojos del ciego y los oídos del sordo, cantarán de alegría, el pueblo entrará jubiloso en Sión (35).
- El Sarón sirve de pasto frondoso para los ganados, el pueblo se regocija, Sión se alegra y recupera a sus hijos, la paz llega como un torrente desbordado a Sión, verán y oirán las maravillas del Señor; toda carne entrará en Sión (65-66).

Otros elementos de relación y oposición entre estos textos son: el castigo contenido en el libro de Dios (34,16; escrito ante Dios 65,5) en oposición a ver la gloria de Dios (35,2; 66,5.18-20); el paso de los cielos, que se enrollan como un libro (34,4), a la creación de unos nuevos cielos (65,17; 66,22).

1-35		**40-66**	
34	*35*	*63,1-6 (65,1-7.11-12; 66,15.24)*	*65-66*
Castiga a Edom-Bosrá, Airado Día de venganza Año de paga Sangre de naciones.	Sarón Ver y oír Alegrarse Entrar en Sión	El Señor viene de Edom-Bosrá Airado Día de venganza Año de sus rescatados Sangre	Sarón Ver y oír Alegrarse Sión recupera hijos
El libro de Dios (castigo)	Ver gloria	El castigo escrito	Ver gloria
Los cielos se enrollan			Nuevos cielos

La conexión entre el final del primer bloque (35) y el inicio del segundo (40,1-11) también está muy marcada por medio de estrechos paralelos[50]. El contenido de ambos textos presenta el paso de la tristeza a la alegría.

35	**40,1-11**
Fortaleced – robusteced (vosotros)	Consolad (vosotros)
Pueblo de débil corazón (לב)	Hablad al corazón (לב) del pueblo
Desierto – estepa (ערבה ,מדבר)	Desierto – estepa (ערבה ,מדבר)
Verán la gloria (כבוד) de Dios	*Se revelará la gloria (כבוד) de Dios*
Decid : «no temáis» (אל־תיראו)	*Decid : «no temas» (אל־תיראי)*
Aquí está vuestro Dios (הנה אלהיכם)	*Aquí está vuestro Dios (הנה אלהיכם)*
Viene (בוא) con recompensa	*Viene (בוא) con recompensa*
Habrá un camino (מסלול ,דרך)	Preparad un camino (מסלה ,דרך)

Las referencias a la alegría en los cc. 40-66 y las conexiones entre ellas tienen gran realce, manifestando así una fuerte cohesión interna.

Así, *Is 60-62* tiene una gran semejanza con Is 40-55. La temática es común: la restauración de Sión como ciudad esplendorosa y como madre de un gran pueblo[51]. Se anuncia una buena nueva: בשׂר (40,9; 41,27; 52,7; 60,6; 61,2). Además, Is 60-62 retoma las causas de las invitaciones a la alegría de la sección central del Segundo-Isaías: גאל (60,16; 62,12), נחם (61,2), רחם (60,10)[52].

40,11-54,17					**60-62**
40,11-48,22		*49,1-54,17*			
44,23	48,20-22	49,13	52,7-12	54,1-17	
rescató (גאל)	rescató (גאל)	consoló (נחם) compadeció (רחם)	rescató (גאל) consoló (נחם)	rescata (גאל) compadece (רחם)	rescató (גאל) consolar (נחם) compadeció (רחם)

Is 65-66 refleja una simetría con la temática principal de la sección central del DeuteroIsaías (40,12-54,17). Is 65 refiere la alegría de los cielos nuevos y la tierra nueva y el olvido de los antiguos, en paralelo con el olvido de las cosas antiguas y la llegada de la alegría de las cosas nuevas anunciadas en Is 40-48.

---

50 En la división bipartita del libro el punto de inflexión lo constituye 40,1-11. Los autores han destacado esta función de enlace llevando el mensaje de las «cosas antiguas» (cc. 1-39) a las «cosas nuevas» (cc. 40-55.56-66), cf. Childs, *Isaiah*, 295-302; C. R. Seitz, «The Divine Council. Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah», *JBL* 109 (1990) 229-247 (244-245); Id. «How is the Prophet Isaiah Present in the Latter Half of the Book? The Logic of Chapters 40-66 within the Book of Isaiah», *JBL* 115 (1996) 219-240.

51 La similitud se sitúa fundamentalmente en los cc. 49-54. Comparten vocabulario y motivos: la gloria del Señor, los hijos son traídos de lejos, Sión vestida de fiesta, desposada, fin de vergüenza, murallas reconstruidas, centinelas, no más violencia, los extranjeros se postran ante Sión, alianza eterna, alegría.

52 גאל también en 63,4.9.16.

Por su parte, Is 66 pregona la alegría de Sión, ciudad colmada de esplendor, y madre feliz de hijos, y heredad de los siervos, tal y como describe bellamente Is 49-54. La similitud se concentra, especialmente, en el último capítulo de cada uno de los bloques del DeuteroIsaías (c. 48 y 54), que concluyen, además, con una referencia al siervo/siervos (48,20; 54,17) motivo primordial en 65-66[53].

40-48	65
No recordar las cosas antiguas (ראשנות) La alegría de las cosas nuevas (חדש) Siervo (עבד)	No recordar lo antiguo (ראשנות) La alegría de los cielos nuevos (חדש) y la tierra nueva (חדש) Siervos (עבדים)

49-54	66
La alegría de Sión madre y de sus hijos Heredad de los siervos (עבדים) de Dios	La alegría de Sión madre y de sus hijos Sión, lugar de consuelo de los siervos (עבדים)

3.2. La alegría y la unidad del libro

3.2.1. Un camino de inicio a fin

El inicio del libro forma una estrecha y clara inclusión con el final tanto del Segundo Isaías como del Tercer Isaías[54]. Is 1 abre el libro con la alternativa: «escuchar y comer los bienes de la tierra, resistirse y ser devorados por la espada» (1,19-20). El Segundo Isaías se cierra también con la misma afirmación y promesa de Dios: «Escuchadme y comeréis bien» (v. 2). La felicidad pasa por escuchar la Palabra de Dios. Is 65-66 lo concluye confirmando la alternativa de este camino de felicidad o de desgracia: los fieles «comen» y se alegran con el bien de su corazón (65,13.14.21), los malvados mueren a «espada» (65,12; 66,16).

Prólogo del libro	40-55	**Epílogo del libro**
1,19-20	55	*65-66*
Si escucháis comeréis los bienes de la tierra אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו Si os rebeláis seréis devorados por la espada אם תמאנו ומריתם חרב תאכלו	Escuchadme y comeréis bien (v.2) שמעו שמוע אלי ואכלו־טוב	Comerán // plantaréis y comeréis (65,13.21) נטעו כרמים ואכלו פרים // יאכלו Destinados a la espada (65,12; 66,16) נשפט בחרבו // מניתי אתכם לחרב

53 Hay una gran semejanza entre el vocabulario y los motivos del c. 48 y el c. 65 (Jacob-Judá, llevar el nombre, invocar el nombre, jurar por Dios, fidelidad, las cosas primeras, cosas nuevas, crear, escuchar obra de Dios.), y entre los del c. 54 y c. 66 (Sión madre, dar a luz, hijos, paz, siervos).

54 Cf. A.J. Tomasino, "Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus", *JSOT* 57 (1993) 81-98; Carr, D., "Reaching for Unity in Isaiah", *JSOT* 57 (1993) 61-80; Id., "Reading Isaiah from Beginning (Isaiah 1) to End (Isaiah 65-66): Multiple Modern Possibilities", en Melugin, R.F. (ed), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214; Sheffield 1996) 188-218.

3.2.2. Dos motivos de unidad

a) El consuelo

El motivo del consuelo da unidad fundamentalmente al Segundo y Tercer Isaías (cc. 40-66). Pero también aparece en el himno que cierra la primera sección del Primer Isaías (12,1) y en el oráculo contra Jerusalén (22,4) dentro de los oráculos a las naciones. La mayoría de estas alusiones están relacionadas con la alegría donde el consuelo se erige en causa de la misma.

1-39	**40-55**		**56-66**	
12,1	40,1	49,13; 51,3.12; 52,9; 54,11	57,18; 61,2;	66,11.13

La predicación de Isaías se presenta, así, desde la primera sección (1-12) como un gran mensaje que proclama el júbilo del consuelo por la salvación de Dios. Incluso forma un esquema concéntrico en torno al Segundo Isaías donde el motivo constituye parte esencial del mensaje:

40-55	
13-39	56-64
1-**12**	65-**66**

b) La alegría: cánticos, himnos, invitaciones, constataciones

La alegría es uno de los motivos más significativos de unidad en el libro. Las continuas referencias a la alegría a lo largo de los capítulos cohesionan el mensaje. Como hemos visto, la alegría resalta especialmente en los textos que configuran la estructura y que se sitúan al final de las secciones mayores del libro. En todos ellos aparece un vocabulario común.

Primer Isaías (1-39)					
1-12	*13-27*		*28-35*		*36-39*
12	13-23	24-27	28-33	34-35	**36-39**
ידה צהל רנן זמר שׂשׂון נחם בטח	**13-16 22-23** פצח רנה שׂמח אל-שׂמח שׂושׂ רנן עלז גיל נחם ענג שׂיר עלז בטח שׂקט רוע הידד מׂשל	**24-27** ידה צהל רנן נשׂא קול שׂיר זמרה גיל שׂמח שׂושׂ עלז ענה	**32,15-20** שׂושׂ עלז אשׁרי שׁלום בטח שׂקט	**35** רנן שׂושׂ גיל שׂמחה	36-37 **38 39** לעג ידה שׂמח נדף שׁלום

<table>
<tr><th colspan="7">Segundo Isaías (40-55)</th></tr>
<tr><td>40,1-11</td><td colspan="3">40,12-48,23</td><td colspan="2">49-54</td><td>55</td></tr>
<tr><td rowspan="2">בשׂר
נחם</td><td colspan="2">40,11-44,23</td><td>45-48</td><td>49,1-13</td><td colspan="2">49,14-54,17</td><td rowspan="2">שׂמח
ענג
פצח רנה
שׁלום</td></tr>
<tr><td>42,10-12
רנן
שׁיר
צוח</td><td>44,23
רנן
רנה
פצח
רוע</td><td>48,20-22
רנן
שׁלום</td><td>49,13
רנן
גיל
פצח רנה
נחם</td><td>52,7-13
(בשׂר, המשׁיע)
רנן (נשׂא קול)
פצח
נחם
שׁלום</td><td>54,1ss
רנן
פצח רנה
צהל
נחם
שׁלום</td></tr>
</table>

<table>
<tr><th colspan="5">Tercer Isaías (56-66)</th></tr>
<tr><td>56,1-8</td><td colspan="3">56,9-64,11</td><td>65-66</td></tr>
<tr><td rowspan="2">שׂמח</td><td>56,9-59,21</td><td>60-62</td><td>63-64</td><td rowspan="2">שׂמח
שׂושׂ
רנן
גיל
ענג
נחם
שׁלום</td></tr>
<tr><td>56,9-58,14
ענג
אשׁרי
נחם
שׁלום</td><td>שׂמח
שׂושׂ
רנן
גיל
בשׂר
נחם</td><td>(שׂושׂ)</td></tr>
</table>

Este vocabulario, específico de los himnos y cánticos de acción de gracias y alabanza, así como el tono exhortativo de invitación a proclamar el gozo de la salvación hacen del libro de Isaías un gran *canto de gratitud y un anuncio de alegría* al pueblo, a todas las naciones y al cosmos por la maravilla de la salvación de Dios que saca de la angustia del pecado y otorga la felicidad[55].

La posición estratégica de la alegría en los poemas conclusivos o de transición determina deliberadamente la lectura del libro. El mensaje tiende al gozo y al júbilo desde el principio. La predicación isaiana se presenta como palabra de Dios que aleja del camino de la tristeza (idolatría, injusticia) y lleva al camino de la alegría (fidelidad, salvación). Así se propone desde el inicio. Cada etapa del camino se sella con el gozo de los que quieren seguir caminando en la senda de la felicidad, llamados a cantar en el día de la salvación las alabanzas del Señor. La meta alumbra el mundo nuevo al que conduce la Palabra de Dios, una Palabra sólida y vivificadora. El que prosigue hasta el final entrará en la nueva creación donde descubrirá su nueva identidad (65-66): ser «Alegría», viviendo en una ciudad que es «Gozo» y adorando al Dios que «se alegra» y comparte el gozo de los salvados.

---

55 Para el vocabulario de los himnos y cantos de acción de gracias así como para el contexto histórico-religioso de estos géneros ver la clásica presentación de H. Gunkel, *Introducción a los salmos* (Valencia 1983) 47-108.279-306.326-338. En esta obra también son muy sugerentes las reflexiones sobre el elemento profético en los salmos (c. IX), especialmente en lo referente a la escatología, donde habla de las «siete alegrías» del fin anunciado (349-358).

En **conclusión**, el tema de la alegría visualiza y construye tanto la unidad como la estructura del libro de Isaías[56]. La alegría se erige en *macro-estructura* del libro y funciona como eje vertebrador. Las referencias al gozo y al júbilo van marcando el sucesivo desarrollo de los capítulos, y conducen el mensaje de una sección a otra y de un bloque a otro. Se hace presente en las junturas y costuras de la obra. En estos textos estructurantes se une frecuentemente a los motivos que también funcionan como elementos de unidad (fertilidad, frutos, viña-vino, comer-beber, ver-oír, resto, vuelta-Sión-monte santo, camino, consuelo). En el conjunto, estos motivos unificantes presentan el libro de Isaías como un *camino de vida que conduce a la felicidad plena al resto fiel* (de Israel y de todas las naciones), que permanece unido al Señor y camina bajo la guía luminosa de su Palabra.

El hecho de que la alegría aparezca en los puntos de división de la estructura indica la importancia que tanto los autores como el redactor/es final/es le otorgaron, erigiéndola en clave de lectura del mensaje profético que se enraíza en la figura del profeta Isaías del s. VIII a. C. La interpretación del mensaje del libro, de alguna de sus partes o de cualquier perícopa debe, en consecuencia, tener en consideración esta orientación general.

[56] Para un estudio más detenido de esta cuestión, ver, M.A. Garzón Moreno, *La alegría en Isaías. La alegría como unidad y estructura del libro a partir de su epílogo (Is 65-66)*, Estella 2011.

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 71-107

El método en Cornelio a Lapide

José Antonio García Benjumea
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Resumen: Este artículo tiene un doble objetivo sobre el método utilizado por Cornelio a Lapide. En primer lugar, ver cómo ha realizado su método. Él lo definió del siguiente modo: dar solidez, brevedad, método y claridad máxima al sentido auténtico y literal de sus comentarios al dato bíblico. Nos proponemos descubrir y mostrar no sólo el método reflejo de Cornelio a Lapide, sino además ver si el método se atiene a su propio objetivo, o bien si él en el desarrollo de su propia exégesis ha modificado o introducido otros criterios que no han sido expresados en el objetivo. No solo valoramos los criterios sino también la forma de ejecutarlos. En segundo lugar, ver qué valor toma dentro del método toda la reflexión teológica. Nos preguntaremos por el método teológico que emerge de sus comentarios.

Abstract: This paper has a double objective regarding the method employed by Cornelio to Lapide. Firstly, his method, defined by himself as to give solid, short and maximum clarity to the literacy of his comments about the Bible. We pretend not only to show the method, but also to assess its fulfillment with the objective, in order to see if other criteria have been modified or introduced. We do not only assess criteria, but also the way they are performed. Secondly, we analyze the value of the theological reflection within the method. We wonder about the theological method emerging from his comments.

INTRODUCCIÓN

¿Por qué este título, *el método*? ¿Por qué no denominarlo *método exegético*, cuando nuestro autor ha sido reconocido como uno de los más grandes exegetas del comienzo del S. XVII?

Primero, aunque a primera vista, como veremos más adelante, el objetivo de nuestro autor es transmitir de forma plena el sentido genuino y literal de las cartas de San Pablo, por tanto la materia en cuestión de sus comentarios es la exégesis; sin embargo la forma de realizarlo es bajo el prisma de un teólogo que busca la verdad que encierra las Sagradas Escrituras, la búsqueda del dato de la

fe. Su método, según nuestro criterio, podríamos definirlo como exegético-teológico (método positivo), dos elementos que queremos resaltar en este artículo.

Segundo, nuestra tesis doctoral ("La filiación adoptiva en Cornelio a Lapide: doctrina y método", Roma 2006, PUG) es dogmática y no historia de la exégesis. Nosotros hemos elegido a Cornelio a Lapide y sus comentarios a San Pablo porque queremos ver el tema dogmático de la filiación adoptiva desde el ángulo de la ciencia bíblica para aterrizar en la ciencia teológica. Nos hacemos las siguientes preguntas en voz alta: ¿No corresponde a la ciencia bíblica de aquella época, los grandes significados y aportaciones de cara a los principios de la Escritura de los reformadores? ¿Se podría pensar, que a lo mejor, los exegetas hubiesen expuestos en sus comentarios ideas que apenas tuvieron eco en los famosos teólogos de la época en sus controvertidas discusiones teológicas?

Como bien sabemos, en la historia de la Teología a veces se pone el acento en unos aspectos más que en otros; o bien por razón de una claridad expositiva, o bien porque el momento teológico así lo requiere. Un ejemplo claro lo tenemos en el Concilio de Trento donde la reflexión y el pronunciamiento dogmático sobre la justificación es una respuesta a la doctrina de los protestantes, y generará posteriormente diferentes discusiones y controversias sobre el tema de la gracia a nivel interno de la Iglesia. Mientras que en el Concilio Vaticano II, este tema pasa desapercibido, porque su preocupación es otra muy diferente. ¿No puede ser que Cornelio a Lapide pusiera un acento en otras preguntas y que en aquella época cayeran en el olvido?

Tercero, no podemos comprender y analizar la exégesis del S. XVII como entendemos la exégesis bíblica actual. Porque la exégesis postridentina asume en su desarrollo a la exégesis de los Santos Padres y del Medioevo, donde toda la erudición teológica se concentraba en la exégesis, que con sus cuatro sentidos de la Escritura daba pie a las más ingeniosas combinaciones, lo mismo que a las más amplias especulaciones teológicas. En la medida que ha ido desarrollándose el método exegético, también ha incidido en el desarrollo posterior del método en la Teología[1].

Después de aclarar el título, de ésta disertación, que nos concierne vamos a introducirnos en el método de Cornelio a Lapide para:

En primer lugar, para ver la forma como ha realizado su método. Él lo definió del siguiente modo: dar a su obra solidez, brevedad, método y claridad máxima al sentido auténtico y literal de sus comentarios al dato bíblico. Y todo ello desde el estudio crítico del texto en griego, hebreo y siríaco, y además desde los Padres y los Doctores de la Iglesia. Dejando en las manos de los lectores el juicio de si realmente ha conseguido el objetivo que se proponía en su obra. Ahora nos concierne a nosotros descubrir y mostrar no sólo el método reflejo de Cornelio

---

1 Cf. Lubac H. de, *Exégèse Mèdièvale. Les quatre sens de l'écriture*. Introducción. T. I. 1. Aubier 1959. 23-39.

a Lapide, sino además ver si el método practicado por el autor se atiene a su propio objetivo, o bien si él en el desarrollo de su propia exégesis ha modificado o introducido otros criterios que no han sido expresados en el objetivo. Entonces no sólo tendremos que valorar los criterios sino también la forma de ejecutarlos.

En segundo lugar, para ver qué valor toma dentro del método toda la reflexión teológica. Que es nuestro principal objetivo, descubrir el método teológico que emerge de sus cometarios.

1. CONTEXTO HISTÓRICO-TEOLÓGICO DE LA EXÉGESIS CATÓLICA S. XVI-XVII

Antes de profundizar en el método exegético de nuestro autor es imprescindible realizar una leve mirada al periodo histórico-cultural-religioso donde Cornelio a Lapide se desenvuelve, para tener una mayor comprensión de su obra exegética.

Los eventos particulares que anteceden a la obra de Cornelio a Lapide y que crearon perspectivas nuevas en el ámbito del pensamiento exegético y de la hermenéutica bíblica fueron: el Humanismo[2], la Reforma protestante[3], y la Reforma Católica[4] –promovida primero por el XVIII Concilio ecuménico Lateranense V (1512-1517) y más tarde, de forma más contundente por el Concilio de Trento (XIX ecuménico: 13 de Diciembre de 1545 –4 de Diciembre de 1563)– elementos que incidirán en sí mismo en la forma de leer e interpretar el texto bíblico.

Las causas que motivaron el renacer de los estudios de la Biblia –además del acentuado movimiento humanístico que imprimió gran parte de la cultura europea del S. XV y XVI– en ésta época fueron dos: la primera, la controversia

---

2 Cf. Tábet, M., *Le trattazioni teologiche sulla Bibbia. Un approccio alla storia dell'esegesi*. San Paolo, Milano 2003, 165-172: «El significado de la palabra "Humanismo" ha motivado múltiples discusiones en el campo de los estudios históricos. Se habla, por ejemplo, de "Humanismo" en sentido general para caracterizar cada orientación que retoma el sentido y los valores afirmados en la cultura humanística. Aquí hemos usado el término en su significado quizás más común, al referirse a aquel periodo que sigue al Medioevo y es caracterizado por un conocimiento floreciente de los estudios históricos y de las lenguas clásicas, consideradas como instrumento de elevación espiritual del hombre. Dentro de este concepto existe una acepción más limitada, que aquella del "humanismo filológico", expresión que indica la actividad que vuelve a recuperar, el estudio y las publicaciones de los textos clásicos como medio para llegar a una nueva forma de civilización (cf. Spitz, L. W, *Humanismus / Humanismusforschung*, TRE 15 [1986] 639-661».

3 Inicio que se puede remontar al 31 de Octubre de 1517, día en que Lutero (1483-1546) publicó las 95 tesis en Wittenberg. Seguidamente el 15 de Junio de 1520, León X condena con la bula *Exsurge Domini* algunos errores de Lutero (cf. DH 1451-1492), y el 3 de Enero de 1521 es formalizada la excomunión mediante la publicación de la bula *Decet Romanum Pontificem*.

4 El Concilio Lateranense V, convocado por el Papa Julio II en el 1512 a instancia de Tomás de Vio general de los dominicos, tenía como principal intento encauzar la Reforma de la Iglesia. Será el Concilio de Trento quien lo lleve a término. En el 1536 Pablo III concierta con el Emperador Carlos V el Concilio, que se desarrollará en diversas secciones desde 1545 hasta el 1564, con la confirmación de parte de Pio IV de todos los decretos, dándoles valor de ley (cf. DH 1500-1835).

con la teología protestante, que con su revisión de carácter hermenéutico-bíblico tiende a poner en discusión la estructura y la doctrina tradicional de la Iglesia, y mueve en cierto modo a la teología católica a emprender el estudio del texto de la Biblia al nivel histórico-literario que ya se estaba desarrollando la investigación protestante. La segunda, el Concilio de Trento, verdadero vértice entre la edad medieval y la moderna, que recoge las nuevas instancias que se trazó en el decreto del 8 de Abril de 1546 (DH 1501-1508) como marco dentro de la cual la exégesis católica podía considerarse como tal en la comprensión de la Biblia, en cuánto conforme a la naturaleza inspirada del texto bíblico. Este decreto de Trento queriendo salvaguardar la fe católica de las nuevas instancias nacientes, define el canon bíblico de los libros Sagrados y establece la Vulgata, como versión aprobada por su uso a lo largo de los siglos en la misma Iglesia, para que sea tenida por auténtica en las lecciones públicas, disputaciones, predicaciones y explicaciones teológicas[5].

Los siglos XVI y XVII –en particular los años que van desde el 1563 al 1663– son reconocidos como *el periodo de oro* de la exégesis católica. En este periodo de tiempo el movimiento exegético de los jesuitas debe ser tenido en cuenta por su gran esfuerzo teológico proporcionado por ellos al alba del Concilio de Trento y que da sus frutos a principios del S. XVII –como es el caso de nuestro autor Cornelio a Lapide– contribuyendo a la reconstrucción espiritual y dogmática de la época[6].

Cuando Cornelio a Lapide se propone como objetivo de su obra el sentido original y literal, parece más bien que él quería ante todo desarmar las críticas que los protestantes dirigían a la exégesis católica denominándola de demasiado alegórica. Pero dio además respuesta a otras preocupaciones.

La polémica con los protestantes no está en primer plano; pero sin embargo, en todas partes de su obra subyace implícita o explícitamente. Cuando los comentarios de Cornelio a Lapide se originaron ya había transcurrido tiempo de las primeras y alborotadas discusiones. Sobre unos cien años habían pasado ya de aquellas controversias y la Iglesia había respondido, aún tarde, con el Concilio de Trento, el 13 de Enero de 1547 se publica el decreto sobre la Justificación (DH 1520-1583).

Cornelio a Lapide no sólo va a refutar a los protestantes, sino que además quiere exponer una doctrina clara frente a la confusión que existía en el pueblo llano ante las nuevas doctrinas. Nuestro ofrece su obra al servicio de la Iglesia, como fundamento sólido a la doctrina expuesta en el Concilio de Trento. Finalmente proporciona con su obra un material importantísimo a los predicadores y a los defensores de la doctrina católica[7].

---

5 Cf. Tábet, M., *Le trattazioni teologiche sulla Bibbia*, 172-177.

6 Cf. Bedovelle, G.- Roussel, B., *Le temps des Reformes et la Biblie*, 361-368.

7 Cf. Baroni, V., *La Contre-Réforme devant la Bible. L'exégèse des Jèsuites*. Slatkine Reprints, Genève 1986, 280-284.

2. CORNELIO A LAPIDE COMO EXEGETA

Al hablar de Cornelio a Lapide no estamos hablando de cualquier exegeta bíblico sino que ponemos sobre la mesa para comentar y analizar a un gran comentarista de la Biblia, estamos delante de unos comentarios que representan el esfuerzo más completo y mejor conseguido de la Contra-Reforma en el dominio de los estudios bíblicos[8].

Nuestro autor comenzó siendo profesor de Escritura en la universidad de Lovaina y publicó sus lecciones a la Sagrada Escritura gracias al compromiso y las peticiones realizadas por el Arzobispo de Malines y sus superiores jesuitas. Comenzó su labor exegética por los comentarios sobre las cartas de San Pablo (1614). A continuación A Lapide fue llamado por el Papa al Colegio Romano, donde enseñó a partir del 1616.Y entre los años que van desde 1614 al 1645 aparecieron sus comentarios sobre todos los libros de la Biblia, excepto Salmos y Job[9].

En el Prolegómeno de los comentarios de Cornelio a Lapide a las epístolas de San Pablo nos encontramos con una carta dedicatoria –dirigida al Arzobispo de Malines, el Ilmo y Rvdo. Sr. Matías Hovio– donde el propio autor nos deja un gran tesoro de información al describir personalmente los criterios que va a utilizar para realizar su propia exégesis[10].

En esta carta, Cornelio a Lapide, nos relata que se va a fijar en cuatro elementos esenciales a la hora de componer sus comentarios:

Primero, la solidez, para poder explicar el auténtico pensamiento de San Pablo[11].

Segundo, la brevedad, de este criterio nos dice Cornelio que consultó tantos comentarios de otros que hizo casi un florilegio, aunque analizando todo, abandonó la paja para quedarse con el grano. Va a citar a los Santos Padres literalmente, en cuanto la brevedad se lo puede permitir y quiere transmitir sus ideas con la misma elección y brevedad[12].

---

8 Cf. Bedovelle, G.- Roussel, B., *Le temps des Reformes et la Biblie*. Ed. Beauchesne, Paris 1989, 367-368.

9 Cf. Baroni, V, *L'exégèse des Jèsuites*, 280.

10 Cf. A lapide, C., *Epistola dedicatoria. In Epistolas divi Pauli*. T. 18, Ludovicum Vivés, Parissis 1866, 5-13.

11 Cf. A lapide, C., *Epistola dedicatoria*, 10: «Porro hisce commentariis conscribendis et limandis multis annis asiduo et ingenti labore incubui, studuique quatuor rebus quam maxime: *primo*, soliditati, ut genuinam Pauli mentem explicarem».

12 Cf. A lapide, C., *Epistola dedicatoria*, 10-11: «*secundo*, brevitati, in studio enim sacrae Scripturae verissimum est illud: "Ars longa, vita brevis"; ea de causa ex tot et tam vastis aliorum commentariis quasi mellilegium feci, et relictis furfuribus pollinem dedi: mea vero pari delectu et brevitate tradidi. Citavi Patres ad verbum, quantum brevitas tulit; sed ob eam subinde illos in verbis luxuriantes restrinxi, atque sententias illorum illustriores tantum citavi, easque etiamsi disparatas, mediis omissis, conjunxi, verbo uno, aut verbi casu ad congruam syntaxin adaptato, et commutato. Illorum enim medullam et energiam paucis tradere intendi, ideoque nonnunquam, sed rarius, plura eorum verba satis involuta uno alterove meo clariore commutavi, ut prolixitatem vitarem: sed ita, ut fideliter sensa eorum semper expresserim».

Tercero, el método, Cornelio lo describe de la siguiente forma: Después de realizar una breve resumen de todo el capítulo entra en la materia misma del texto. Y a continuación aporta de forma ordenada las interpretaciones (*expositiones*) más claras de los Padres y los Doctores; ya sea para que el comentario sea más pleno y perfecto, ya sea para que así aparezca la riqueza de las Sagradas Escrituras, ya sea para que con esta variedad en las cátedras, dado que la materia es mucha en este campo, se aporta a sus comentarios algo de ornamentación como también de provecho para los propios lectores[13].

Cuarto, la claridad, nos dice Cornelio que es sabio y erudito lo que es claro y no lo que es oscuro: «*sapiens et eruditum est quod clarum est, non quod obscurum*»[14].

El objetivo manifiesto que quiere emplear Cornelio a Lapide en su obra es dar de forma sólida, breve, metódica, y claridad máxima al sentido genuino y literal de las cartas (con ello asume la exégesis de los Padres), así como finalmente del resto de las Sagradas Escrituras. Y para conseguirlo quiere hacerlo desde el texto griego, hebreo y siríaco, y además desde los Padres y desde los Doctores; y con estos instrumentos Cornelio nos ofrece e ilustra el sentido auténtico del dato bíblico[15].

Con el primer elemento (*la solidez*), Cornelio a Lapide, busca el sentido literal y original de los textos. Que para él va a ser el principio fundamental del método, de forma que reluzca el auténtico pensamiento de San Pablo. Él va a insistir en el sentido histórico, aunque esto no le va a impedir también recurrir a las cuatros interpretaciones de la escolástica[16] (como veremos más adelante).

---

13 Cf. A Lapide, C., *Epistola dedicatoria*, 11: «*Tertio*, methodo, de qua mox dicam».
Añade: «Methodus mea haec est: post brevem synopsin totius capitis rem aggredior, atque illustriores Patrum et Doctorum expositiones ordine quamque suo affero: tum ut plenus et perfectus sit commentarius; tum ut S. Scripturae foecunditas appareat; tum quia haec varietas in cathedris et pulpitis, cum multa materia multum affert tam ornamenti quam emolumenti. Sensum vero illum, qui maxime genuinus videtur, expresse designo, eumque aliis praefero et illustro».

14 Cf. A Lapide, C., *Epistola dedicatoria*, 11: «*quarto*, claritati; σοφὸν enim τὸ σαφές, sapiens et eruditum est quod clarum est, non quod obscurum. Ut quid enim lingua et sermo nobis datus est, nisi ut clare sensa mentis tum nostrae, tum alienae efferat et explicet? Ut quid difficiles et obscuros auctores explicamus, si nostra obscuritate, licet eleganti, tam nos nostraque dicta et scripta, instar sepiarum, quam ipsos auctores magis implicamus et involvimus?».

15 Cf. A Lapide, C., *Epistola dedicatoria*, 11: «Scopus itaque meus fuit, solide, breviter, methodice et clare tradere sensum maxime genuinum et litteralem harum epistolarum, uti et reliquae deinceps S. Scripturae: ideoque ex textu Graeco, Hebraeo et Syro, atque ex Patribus et Doctoribus ea profero, quam sensum hunc genuinum vel demonstrant, vel illustrant».

16 Cf. Schmaus, M., *Teología Dogmática.* I. La Trinidad de Dios. Ed. Rialp, S. A. Madrid 1960, 113: «La Teología católica desde tiempos muy antiguos distingue en la Escritura varios sentidos: verbal o literal y espiritual o típico. Este último sentido se subdivide en otros tres: sentido alegórico, sentido moral y sentido analógico». También se puede consultar: Simonetti, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Studia Ephemeridis «Augustinianum» 23 (1985).

Con el segundo elemento (*la brevedad*) hace referencia al uso de los Padres y de los Doctores modernos[17]. El autor convenientemente ha colocado en su obra abundantes materiales de ellos, cuidadosamente elegidos, para descubrir el verdadero sentido del texto. Ante la abundancia del material que existe Cornelio quiere y desea ser breve en su exposición.

Con el tercer elemento (*el método*) quiere ser metódico en toda su obra, imprimiendo una idea directriz: el sentido literal. Y así conseguir una perfecta unidad en su método personal.

Y con el cuarto elemento (*la claridad*), nuestro autor no quiere perderse en cavilaciones metafísicas y especulaciones abstractas; sino al contrario, quiere abandonarse a los estudios de las fuentes y al examen de autores anteriores a él.

En definitiva, Cornelio a Lapide ve como el sentido literal y original es el principio fundamental de su método. Para la forma de conseguirlo él se propone ser sólido, breve, metódico y claro[18].

3. CORNELIO A LAPIDE Y EL MÉTODO EXEGÉTICO

En este apartado vamos a describir el método exegético de Cornelio a Lapide en las cartas de San Pablo –incidiendo en aquellas que han sido objeto de nuestro trabajo teológico– según el propio autor.

La idea principal u objeto de su método a la hora de realizar su obra literaria –como ya hemos dicho anteriormente– ha sido el sentido literal de los textos bíblicos; aunque siendo diferentes los comentarios entre ellos (como diferentes son los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, y como son diferentes los libros en cada uno de ellos) les quiso dar unidad en su método personal en todos sus volúmenes. Tendremos que preguntarnos al final de este trabajo si ha sido así o no.

Los instrumentos que permiten responder a este objeto de sus comentarios, según Cornelio a Lapide, y que ilustran el sentido genuino de San Pablo son desde el texto griego, hebreo y siríaco; desde los Padres y desde los Doctores de la Iglesia, que desarrollaremos de forma más pausada en un segundo momento de este apartado. Ahora nos centramos en describir el estilo, forma y estructura de su trabajo exegético.

El estilo que Cornelio a Lapide quiere utilizar es el estilo *metódico y didáctico*, porque considera que es el más usado por las escuelas para la disciplina y es

---

17 Cf. Latourelle, R., *Teología, ciencia de la Salvación.* Ed. Sígueme, Salamanca 1968, 98-99: «Se entiende por *Padres* de la Iglesia aquellos que son testigos de la Tradición. La noción de *Padre* de la Iglesia está caracterizada por cuatro rasgos: antigüedad, ortodoxia de su enseñanza, aprobación expresa o implícita de la Iglesia, santidad. Se considera a la era patrística como cerrada, en occidente, con san Gregorio (604) y san Isidoro (636) y en oriente, con san Juan Damasceno (749). El término *Doctor* de la Iglesia es más restringido que el de *Padre*. Cuando se hace expresa la estima general que la Iglesia tiene para un *Padre*, éste queda elevado al rango de *Doctor*. El *Doctor* de la Iglesia se distingue además por el papel eminente que ha desarrollado en la vida doctrinal de la Iglesia».

18 Cf. Galdos, R. S. I., *De scripturisticis meritis Patris Cornelii a Lapide*, VD 17 (1937) 39-44. 88-96.

el más apto para el conocimiento (con ello, asume el método escolástico). Él va a incidir sobre todo en el comentario en distinguir entre los puntos esenciales y las partes por medio de notas, cuestiones, números, etc. Como podemos observar en la siguiente exposición[19]:

> v.13. Si vivís según la carne, moriréis; pero si en el (por medio del) espíritu dais muerte a las obras de la carne, viviréis.
>
> El Apóstol muestra aquí a los cristianos con seis argumentos qué es vivir según el espíritu y no la carne; para ello, propone los seis versículos siguientes. *El primero* es este versículo: porque si viven según la carne, morirán con la muerte eterna del gehenna; mientras que, si viven según el espíritu, vivirán la vida bienaventurada y eterna.
>
> *El segundo* es el v. 14, porque, si viven según el espíritu, no sólo serán llamados, sino que serán hijos de Dios.
>
> *El tercero* es el v. 15, porque han recibido el espíritu de adopción para que vivan propiamente según el espíritu.
>
> *El cuarto* es le v. 17, porque, si hacen esto, serán herederos de Dios.
>
> *El quinto* es el v. 18, porque los padecimientos, que hemos de sostener por la vida espiritual, no son comparables con la gloria futura, que se revelará en nosotros.
>
> *El sexto* indica el v. 20, porque dicho de otro modo, si no sirven al espíritu, sino a la carne y a las criaturas, sirven a la vanidad: porque toda carne y toda criatura están sujetas a la vanidad y a la corrupción[20].

El estilo utilizado por nuestro autor –el escolástico– le impide, de por sí, adornar la materia, existiendo una ausencia de elegancia en sus palabras. Él mismo se define como un teólogo que busca la verdad en sus comentarios y la utilidad, haciendo resaltar la doctrina de San Pablo, porque su deseo es enseñar las cosas discutidas o las opiniones que no están claras a través de los Padres y los Doctores de la Iglesia, colocando siempre por orden sus exposiciones o interpretaciones, posteriormente señala aquel sentido más correcto para el texto y lo expone, como podemos comprobar:

> Dirás: «Este testimonio proviene del Espíritu Santo; por lo tanto, es absolutamente cierto».
>
> Respondo: es cierto, sin duda, en sí mismo; pero no es cierto, ya que nosotros no estamos absolutamente seguros de que aquel testimonio provenga del Espíritu Santo y no, del diablo. [...].
>
> Preguntarás: «Pero, ¿Qué es este testimonio?» Responde *primero* Orígenes que éste es cumplir la ley de Dios no desde el temor, sino desde el amor, de lo cual nosotros tenemos experiencia.

---

19 Cf. A lapide, C., *Carta dedicatoria*, 11: «Quare stylo utor didactico et methodico, per notationes, quaestiones, numeros, membra et puncta inciso et distincto, qui in scholis usitatus ad disciplinam et memoriam aptissimus est: hic enim ornari res ipsa vetat, contenta doceri».

20 Cf. *ComRomVIII*, 133.

Segundo, Ambrosio y Anselmo responden que es la imitación de Dios y de Cristo; pues, por medio de ella, somos hechos semejantes a Dios y, en consecuencia, hijos de Dios.

Tercero, Teodoreto responde que este testimonio es la sagrada doctrina, la cual enseña que los que obedecen a Dios, como un padre, y le invocan son hijos de Dios.

Cuarto, Sedulio responde que es el Espíritu Santo, que nos ha sido dado. Éste, en efecto, da testimonio de que somos hijos de Dios.

Quinto, San Juan Crisóstomo y Toledo responden, **de forma óptima**, que este testimonio es el clamor, del cual ha hablado el Apóstol en el versículo precedente. Pues, mientras clamamos con afecto filial (por medio del Espíritu Santo): "Abba, Padre", nuestro mismo clamor (y el Espíritu Santo, autor del clamor, junto a nosotros) testifica, como entiende el griego, que somos hijos de Dios, sobre todo, si accede al espíritu, [...][21].

Muchas veces el mismo Cornelio a Lapide no rebate las interpretaciones expuestas, bien por no alargarse en el comentario, bien por respeto al autor, bien porque muchas son probables, o bien porque la proposición y confirmación de la sentencia verdadera y genuina es en sí misma la refutación de las afirmaciones contrarias[22]:

PARA QUE RECIBIÉRAMOS LA ADOPCIÓN.– **Nota[23] la conjunción** ut, como si dijese, el Hijo de Dios se hizo de mujer hijo del hombre, para hacer y adoptar los hijos del hombre como hijos de Dios. Por tanto dice San Bernardo «Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios».

[**Nota**] Fíjate en segundo lugar: esta adopción se hace por medio de la gracia, en la cual nosotros obtenemos no solo el derecho a la herencia de Dios Padre, sino también en la participación de la naturaleza divina, y el mismo Espíritu Santo y la filiación de Dios, como se dijo en Rom VIII, 15.

[**Nota**] Fíjate en tercer lugar: todos los justos, antes incluso de Cristo han sido hijos adoptivos de Dios; pero sin embargo el Apóstol los llama antes de Cristo siervos[24].

Cornelio a Lapide, como hemos visto, utiliza de forma didáctica la conexión y la fuerza de los razonamientos de San Pablo allí donde son oscuros.

Ahora, en este momento de nuestro trabajo, es necesario hacer una exposición de cómo todos estos elementos y los instrumentos que ilustran y dan luz al sentido genuino del texto bíblico se han desarrollado a lo largo de nuestro

---

21 Cf. *ComRomVIII*, 135.

22 Cf. A LAPIDE, C., *Carta dedicatoria*, 11: «Quamobrem florida et parerga non sector, nec elegantiam ambio; Theologum enim ago, non oratorem; veritatem vestigo, utilitatem quaero, non umbras et pompam; insisto rebus, non verbis: praesertim cum Apostolus ipse, quem interpretor, profiteatur se imperitum sermone, sed non scientia, 1 Cor II. […]. Qui enim verborum elegantiae studet et incumbit, necesse est ut tantumdem rerum ipsarum studio et profunditati demat et detrahat».

23 Con la palabra «Nota» Cornelio a Lapide quiere llamarnos la atención, es como si nos dijese «Fíjate» en lo que viene a continuación.

24 Cf. *ComGalIV*, 551.

trabajo descriptivo de la doctrina de Cornelio a Lapide sobre la filiación adoptiva en los comentarios –que a lo largo de la tesis, hasta ahora, hemos hecho referencia– a las cartas paulinas y otros paralelos.

Antes de comenzar queremos aclarar que para Cornelio la palabra *Padre*, designa desde los Santos Padres hasta la Edad Media y el Concilio de Trento. Con la mención de las tres lenguas –griego, hebreo y siríaco– asume el espíritu humanista con el que quiere leer los textos en la lengua original. Y con la palabra *Doctores* se adapta al desarrollo de la tarda Edad Media que siempre tiene en cuenta los autores entonces modernos. La metodología adoptada por Cornelio a Lapide recoge toda una rica tradición exegética, que a través del medioevo, entronca con la antigüedad que enlaza con las aportaciones del humanismo cristiano para hacer frente a la tesis del libre examen de la Escritura propuesta por Lutero.

3.1. A la luz de los textos originales

A tenor de una lectura atenta de la obra de nuestro autor descubrimos a un Cornelio a Lapide que transpira y refleja un gran conocimiento de la Biblia. Que utilizó y accedió para su laborioso estudio de las Sagradas Escrituras ir a lo más inmediato y directo de las mismas fuentes[25].

El texto bíblico usado como punto de partida en la obra de Cornelio a Lapide va a ser la Vulgata, como ya había aconsejado el mismo Concilio de Trento al decretar como auténtico para aquellos que fuesen a interpretar las Sagradas Escrituras en materia de fe y costumbres para la edificación de la doctrina cristiana (DH 1506-1507). La Vulgata va a ser sometida por nuestro autor a veces a la crítica textual y la confrontación con los originales en la versión griega y hebrea; y no sólo por estas lenguas sino también la versión en siríaco y por una versión anónima en arábico[26], lo cual ilustramos con el siguiente ejemplo:

> Abba.– En Hebreo אב ab, en caldeo y siríaco *Abba*, y en la término Latino y Griego *Abbas*, es lo mismo que Padre. Véase lo dicho en Rom VIII, 15[27].
>
> Abba, padre.– *ho pater* (es decir, *el padre*) es un nominativo, al cual la versión Siríaca considera puesto aquí para reforzar al vocativo. Por eso, esta versión traduce: "*abba abum*", es decir, "*abba*, padre nuestro".
>
> *En segundo lugar* y propiamente, como si Pablo dijera: "*Abba*, que significa padre". Pues padre es caso nominativo y se añade para que explique el hebreo, o

[25] Cf. A lapide, C., *Prooemium in Evangelia Evangeliorum, in SS. Matthaeum et Marcum*. T. 15, Parissis 1889, 14.

[26] Cf. Andrés martínez, M., *Historia de la Teología Española. Tomo II. Desde finales del S.XVI hasta la actualidad*. Fundación Universitaria Española. Seminario Suárez. Madrid 1987, 128: «A lo largo del siglo XVII la polémica sobre temas de crítica textual remiten casi por completo. En la práctica, los exegetas no tendrán grandes reparos en llevar a cabo sus comentarios literales echando mano de los textos griegos y hebreos, cuando se hace necesario para clarificar el sentido del texto jeronimiano o profundizar en él».

[27] Cf. *ComGalIV*, 551.

> mejor el caldeo *Abba*. Por esto la Biblia Regia y la Romana incluyen *tò*[28] *pater* en un paréntesis, del mismo modo que en Jn 1, 38 se dice: "Rabí (que significa maestro)". Pablo, pues, alude aquí al evangelio de San Marcos, el cual sabía que había sido escrito en Roma y era bien conocido por los romanos. Ya que Mc 14, 36 dice: "*Abba* (se sobrentiende: es decir) *padre*". Cristo, en efecto, no dijo, en griego ni en latín, *tó pater,* sino que dijo simplemente, en hebreo, o mejor dicho en sirio-caldeo, *tó Abba*; lo cual explica Marcos añadiendo *padre*. El Apóstol toma estas dos lenguas aquí (así como en Gal 4, 6), para significar –como dice San Agustín en *De Spirit. et Litt., cap. XXXII*, y Anselmo– que Dios es el mismo y, para él, la adopción de los judíos y de los gentiles es la misma. Pues *Abba* es el idioma y la palabra propia de los judíos; *pater*, de los griegos y los gentiles[29].

El Concilio de Trento aprueba sólo como autentica de la versión de la Vulgata[30]. Nos encontramos ante un tema no discutido: el texto inspirado. Se nos dice que quien nos habla es el mismo Espíritu Santo autor de la Escritura; por lo tanto no puede existir error en él. El Concilio de Trento afirma y define que los libros que constituyen e integran la Biblia católica, deben ser tenidos por sagrados y canónicos (DH 1501-1505), pero sin dar paso a la discusión; el Concilio no desciende a detalles acerca de las condiciones y razones de su carácter sagrado y canónico ni se explicita como se lleva a cabo la inspiración en el autor humano del libro sagrado, sólo se basa en la utilización por siglos de la Iglesia del texto de la Vulgata[31].

A Lapide admite, no obstante, que el texto sagrado no ha sido hecho por todas partes de la misma manera. Así como la Ley y los Profetas han sido dictados palabra a palabra; sin embargo, para los relatos y exhortaciones morales ha bastado sólo que el Espíritu Santo asistiera a los escritores que relataban sus recuerdos o que explican sus reflexiones para preservarlos de todo error y para sugerirles tal cosa mejor que otra. En efecto, para Cornelio a Lapide el Espíritu Santo ha sido quien ha dirigido toda la obra de la Sagrada Escritura, él es el autor de la Escritura[32].

Nos encontramos aquí con un primer problema que podríamos denominarlo de unidad metodológica en el uso de los textos inspirados y los no inspirados por parte de nuestro autor. Cornelio a Lapide no justifica en su método la relación entre el uso de la Vulgata y las otras versiones. Nosotros descubrimos que nuestro

---

28 «***tò***» El artículo neutro en griego sirve en el hilo argumentativo del autor para introducir un concepto en el discurso latino: la palabra "....", uso hecho por Quintiliano y recogido por los humanistas. Lo solemos encontrar también casi siempre con «***Nota***» (Fíjate) y a continuación un término que quiere resaltar a la vista del lector. (Cf. Lateinische Stilistik von Nägelsbach, *die guechische Artikel*, 21 s).

29 Cf. *ComRomVIII*, 134.

30 El Concilio de Trento declaró "auténtica" en sentido jurídico la Vulgata, es decir, en todo lo que concierne la "fuerza probatoria en materia de fe y de moral", pero no excluyó el hecho de las divergencias posibles del texto original y de las antiguas versiones ... (DH 3796).

31 Cf. Baroni, V., *L'exégèse des Jésuites*, 280-281.

32 Cf. Pagano, S., *Análisis Notionis Inspirationis S. Scripturae apud Cornelium A Lapide*. Revue de l'Universitè d'Ottawa 15 (1945) 65*-85*.

autor parte del texto de la Vulgata, que posteriormente es analizada bajo la crítica textual del texto griego (que en el fondo es la base o fundamento de su método), y posteriormente es cotejado con otras versiones del texto bíblico en otras lenguas. La solución que nosotros podemos comprender y ofrecer es que Cornelio a Lapide quiere dar luz con los textos no inspirados a los inspirados, que son los que tienen toda la autoridad para la Iglesia. Con ello, quiere mostrarnos la autenticidad de dicho texto como versión oficial de la Iglesia, porque el cotejo de los diferentes códices puede ayudar a aclarar muchos pasajes oscuros, de forma que cada uno mutuamente se atestiguan, pues la traducción de uno aclara la del otro[33].

Roma va a ser de una gran ayuda para nuestro autor. Su presencia y estancia en esta ciudad le ayudará a conocer y a poder consultar las versiones del evangelio en copto, en etiópico y persa[34]. Estas versiones se encuentran tanto en la Biblioteca del Vaticano como en el Colegio Romano. Cornelio intentará utilizar estas versiones en el momento adecuado, ya que no tienen el reconocimiento de los textos griego y latino. Pero sin embargo le servirán en su trabajo para ilustrar las versiones griega y latina y también para confirmarlas. En esta ciudad, Cornelio a Lapide, conocerá a sacerdotes etíopes que frecuentan el Colegio Romano y además conocerá expertos en las lenguas egipcia y persa. En este conocimiento de las lenguas orientales resalta Cornelio la colaboración del P. Anastasio Kircher, de la Compañía de Jesús, experto conocedor de estas lenguas[35].

Cornelio a Lapide también descubrió en la Biblioteca del Vaticano y en la Medicea la versión siríaca de la Biblia y también una versión anónima arábiga. De esta última dice el propio Cornelio que existen dos copias; una de ellas llegó a Roma desde Antioquia, por lo que se le conoce como la antioquena y la otra, procede de Egipto, conocida como la alejandrina. Ambas versiones han sido traducidas al latín por el Rvmo. Sr. Sergio Risio, marionita, arzobispo de Damasco. Para la versión latina del siríaco le fue de gran ayuda el R. P. Juan Bautista Ferairo de la Compañía de Jesús, profesor de esta lengua en el Colegio Romano[36].

---

33 Cf. Casciaro ramírez, J. Mª., *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*. Ediciones Universidad de Navarra, S. A. Pamplona 1983, 262: «A partir del Renacimiento la exégesis teológica cede paso al interés por conocer a fondo los elementos filológicos, el marco histórico, geográfico e institucional en el que se insertaron los textos inspirados. El mayor conocimiento de las lenguas originales bíblicas y de las antiguas versiones estimulan a revisar y depurar el propio libro sacro, preludiando así los estudios de crítica textual, literaria e histórica. En general, la exégesis tiende a pasar del interés espiritual y teológico hacia lo histórico».

34 Aunque nuestro trabajo se centra en las cartas de San Pablo y no en los evangelios, dicha labor puede iluminarnos sobre el conocimiento adquirido por Cornelio a Lapide en estas lenguas.

35 Cf. A lapide, C., *Prooemium in Evangelia*, 13-15: «Romae pariter, in Bibliotheca Vaticana et in nostra collegii Romani, reperi Evangelia coptice sive aegyptiace, aethiopice et persice conscripta, illaque vetusta; [...] His ómnibus subinde utar, sed sobrie et cum grano salis; non enim habent istam auctoritatem et fidem quam obtinent Evangelia graeca et latina; illa tamen confirmant, et subinde illustrant. [...] Hi mihi Evangelia suae gentis et linguae interpretati sunt, ac praesertim R. P. Athanasius Kircher, Societatis nostrae, linguarum orientalium peritus, uti patet ex earum Lexico, quod nuper edidit».

36 Cf. A Lapide, C., *In Isaiam argumentum*, T. 11, Parisiis 1860, 100.

Hemos de añadir como también además de usar las lenguas clásicas –dentro del espíritu humanista– utiliza e introduce en sus comentarios relatos extraídos de la antigüedad pagana, comparándolos con el texto bíblico. Así también realiza una lectura del Antiguo Testamento desde Cristo (hace una lectura del A. Testamento desde la luz del N. Testamento), como veremos en el siguiente ejemplo:

> Fíjate: en griego no es «su Hijo» sino ιν τῶ ἠγαπημένῳ, *in dilecto* (el amado), es decir absolutamente en todos, y entre todos, sin el cual (el amado) ninguno de los demás es amado, y que es la causa por la cual todos los demás son amados. Así Jerónimo. Así Cristo en el Salmo XXVIII, 6, al cual, a lo mejor el apóstol hace alusión aquí, es llamado «dilectus quemadmodum filius unicornium» (es llamado de la misma manera que el hijo del unicornio); porque así como las crías jóvenes de los unicornios son muy amables y graciosos, así también Cristo. *Segundo*, porque Cristo potentísimo como el rinoceronte solamente fue concebido en el seno de la Santísima Virgen, como dije en *Núm* XXIII, 22; en donde también se dice de él: «su fortaleza es semejante al del rinoceronte», Pues en hebreo ראם *reem* significa no sólo rinoceronte, sino también monoceronte, o unicornio. *Tercero*, porque el cuerno del unicornio tiene dos brazos al modo de una cruz, dice Justino el Mártir, y es modesto y vigoroso; tales también la cruz de Cristo. *Cuarto*, el unicornio con el tacto de su cuerno purifica las aguas del veneno de las serpientes; así Cristo tocando el Jordán hizo de las aguas del bautismo purificadoras del pecado. *Quinto*, porque Cristo como el unicornio tiene en la cabeza, es decir, en la divinidad y en su comunión y unión con Dios, el cuerno, esto es toda su fortaleza. *Sexto*, así como desgajados los cedros por el trueno, aparecen brincando las crías del unicornio, lo cual significa literalmente el citado Salmo XXVIII, 6; así también alegóricamente Cristo apareció en el mundo una vez desgajados los cedros, es decir, la soberbia, la impiedad, y la idolatría, por la fuerza del trueno del evangelio; y entonces hizo patente su imagen, su belleza y gracia. Por consiguiente él es el amado del Padre, él es nuestro amado, nuestro amor, deseo, gozo, alegría, descanso, saciedad, la salud de nuestra alma, de modo que la esposa en el Cantar de los Cantares nosotros dijésemos:«Mi amado es semejante a un cervatillo, mi amado es para mí y yo soy para aquel se apaciente entre los lirios hasta que aparezca el día y se inclinen las sombras» (Cant. II, 9. 16-17)[37].

Advertimos también en este texto que su declaración de principio no le impide recurrir a las cuatro sentidos o interpretaciones de la exégesis medieval, no sólo Cornelio ve el sentido literal, sino también el alegórico, el tropológico. Pero siempre en un segundo momento del comentario, el principal o base del comentario es el literal o histórico.

En la descripción de nuestro tema, la filiación adoptiva del cristiano, nos detuvimos en el capítulo tercero en el texto paulino de Gálatas 4, 6. En dicho texto veíamos como Cornelio da la primacía a la filología para poder destacar ante el lector la genuina doctrina de San Pablo. Cornelio a Lapide después de haberse

[37] Cf. *ComEphI*, 590.

centrado en el aspecto filológico sobre la cuestión del *quoniam* (ὅτι) sobre si tenía un sentido causal o declarativo, pasa a un segundo plano como es la exégesis, sobre una cuestión principal: ¿Qué nos enseña este versículo sobre las relaciones entre el Espíritu Santo y nuestra filiación adoptiva: o bien es sólo un testimonio, como resultado de la discusión gramatical, o bien es el Espíritu Santo quien opera nuestra adopción, como expone la teología tradicional?

Nuestro autor declaraba la conjunción *quoniam* en un sentido causal: «*Porque sois hijos, Dios envió su Espíritu, no a que os haga hijos, sino que, ya hechos hijos, os enseñe a clamar "Padre"*». Para Cornelio *quoniam* es la causa no de la filiación sino del clamor[38].

Esta posición de Cornelio a Lapide sobre este versículo de Gál 4, 6, hace que se distancie de la teología tradicional que mantenía que el Espíritu Santo es la causa de nuestra filiación adoptiva; mientras que él solo descubre en este versículo la acción del Espíritu como testimonio de que somos hijos de Dios[39].

A primera vista puede parecer que existe una contradicción entre los comentarios de Cornelio a Lapide de Rom 8, 15: «*el mismo Espíritu Santo, por el cual fuimos adoptados como hijos de Dios*» y Gál 4, 6: «*envió su Espíritu, no para que os haga hijos sino para que nos enseñe a gritar Abba*». Sin embargo, como vimos en el desarrollo del capítulo tercero ambos textos paulinos se complementan. Es cierto que existe una incertidumbre por parte de los exegetas sobre este versículo de Gál 4, 6, porque no es fácil distinguir en San Pablo si el πνευμα es el Espíritu Santo en persona o su efecto o don: ¿Por lo tanto, es el don o el Espíritu Santo mismo quien nos hace hijos de Dios? Según cada autor le dará un sentido u otro.

Como hemos podido comprobar que una discusión puede comenzar en el campo estrictamente filológico, para pasar posteriormente al exegético, y terminar en el campo teológico:

> 6. QUONIAM AUTEM ESTIS FILII, MISIT DEUS SPIRITUM FILII SUI.– Esto es, el Espíritu Santo, el cual procede del Hijo y del Padre.
>
> Fíjate: el argumento procede del signo o efecto hasta la causa, o mejor dicho hasta alcanzar la causa, como cuando digo: "Allí hay humo, allí hay fuego"; aunque es cierto que el fuego es lo primero y es la causa del humo, sin embargo el humo se nos muestra primero a nosotros, para que nosotros deduzcamos de esto que a allí hay fuego. Así aquí es primero que Dios envía a nosotros el Espíritu Santo que nosotros somos hijos de Dios, porque por medio del Espíritu Santo nos ha hecho hijos; o dado que porque somos hijos de Dios, casi a posteriori deducimos que correctamente que Dios ya ha enviado a nosotros antes su Espíritu. Por consiguiente la voz *quoniam* o *quia*, significa no la causa en sí, sino la causa del conocimiento, o mejor dicho la necesaria consecuencia y conexión.

---

38 Cf. *ComGalIV*, 551: «Secundo et simplicius, *quoniam* proprie significat causam non filiationis, sed clamoris, *q. d.* Quia estis filii Dei, Deus misit Spiritum suum, non qui filios vos faciat, sed qui vos filios jam factos doceat clamare: "Abba, Pater"».

39 Ver el capítulo tercero de la tesis.

> *En segundo lugar* y más simple, *quoniam*, significa propiamente la causa no de la filiación, sino del clamor, como si dijera, porque sois hijos de Dios, Dios envió su Espíritu, no para que os haga hijos, sino para que a vosotros, que ya sois hijos, os enseñe a gritar"Padre". Esto lo traduce Maldonado del griego de otra manera en *Notis manuscr.*: ὅτι**,** o sea, *quoniam*, lo toma por *quod*, por consiguiente traslada, para que seáis hijos (aquí aparece el quod) enviará Dios (a vosotros) el Espíritu de su Hijo. Pero aún así muchas cosas deben cambiarse y añadirse, las cuales no se encuentran en el texto, es decir todas ellas incluidas entre paréntesis. Mejor el Nuestro, y más propio traducir τὸ ὅτι por *quoniam*[40].

De nuevo debemos hacer una constatación metodológica. Cornelio a Lapide no dice qué relación existe en su método sobre la filología y los Padres. En el ejemplo expuesto anteriormente da una prioridad a la filología sobre la teología tradicional de los Padres, dando a entender una cierta ruptura entre la filología y el sentir de la teología tradicional.

3.2. A la luz de los Padres

Quien se acerca a conocer los comentarios de Cornelio a Lapide la primera impresión que se lleva es la gran referencia que hace a los Padres de la Iglesia, pues no hay versículo comentado que no haga referencia a ellos de una forma explícita o implícita. No sólo se conforma con citar los nombres de dichos Padres, sino además la obra de referencia sobre donde se encuentra la idea o pensamiento de cada Padre expuesta en el comentario. Con este dato podríamos deducir que Cornelio a Lapide conoce de primera mano los textos originales –lo que supone un gran esfuerzo por su parte– de los Padres tanto griegos como latinos.

Realizaremos ahora un recorrido de forma cronológica por algunos de los Padres de la Iglesia que ha utilizado Cornelio a Lapide a lo largo de sus comentarios.

En primer lugar hemos de decir que en los Padres de los dos primeros siglos –Padres apostólicos y apologéticos– no han dejado propiamente comentarios a la Sagrada Escritura, a pesar de haberla citado frecuentemente en sus instrucciones a los fieles o en sus obras con fin apologético. De entre ellos vamos a resaltar a S. Ireneo[41] (140-202), final de la época apostólica, dentro de un contexto apologético, apostó por una exégesis literal y teológica. Contribuyó a la exégesis cristiana valorando la hermenéutica de la tradición viva de la Iglesia, además tenía una concepción unitaria de la Escritura y de la historia de la Salvación.

---

40 Cf. *ComGalIV*, 551.

41 Ireneo aparece citado dos veces (en los textos que hemos utilizado como base de nuestra tesis). Esencialmente con el tema de la recapitulación de todas las cosas en Cristo (cf. *ComEphI, 392*). Además de la referencia al germen de la teología patrística del *intercambio* (en palabras de S. Bernardo), porque el Hijo de Dios comparte nuestra condición humana, así también nosotros podemos compartir su condición divina siendo hijos en el Hijo (cf. *ComGálIV, 551*).

El primer movimiento de la exégesis bíblica surge en Alejandría de Egipto con el nombre de *Didaskaleion*, y su producción teológica-exegética duró hasta el siglo V. Este movimiento comienza con Orígenes[42] (185-253) que utiliza el método alegórico. De entre los miembros de esta escuela resaltamos a San Atanasio[43] (+375), Dídimo el Ciego[44] (+380), San Cirilo de Alejandría[45] (+444).

Una segunda escuela exegética surge en Antioquia de Siria (hacia el año 280). El método teológico seguido, se opone al alegorismo de Alejandría, es el sentido literal, entendido e interpretado a la luz de la gramática y de la historia. Gracias a este primado del sentido literal, esta escuela desarrolló la doctrina de la *teoría*, que dio lugar a la exégesis tipológica. Hay que resaltar a San Juan Crisóstomo[46] (+407), y Teodoreto de Ciro[47] (+460). Y como representantes menores a Ecumenio y Teofilacto.

También tendremos que tener en cuenta a los Padres Capadocios, cuya posición teológica es intermedia entre la escuela de Alejandrina y la Antioquena. Los nombres más importantes son San Basilio el Grande[48] (+379), San Gregorio Nazianzeno (+390) y Gregorio Niseno[49] (+394). Usan la exégesis literal junto con la exégesis tropológica o moral y la alegórica. Su exégesis es sobre todo una lectura cristocentrica de la Biblia en la cual Cristo aparece como el que da sentido a la historia y como modelo de la vida del cristiano.

En los Padres Occidentales predomina el interés práctico por los problemas de orden pastoral. En el siglo III nos encontramos con Tertuliano[50] (+ después del 220) que usa el sentido literal. San Hipólito Romano (+235) considerado el

---

42 Orígenes –aunque no es considerado Padre, por no ser garantía de ortodoxia (cf. Di Bernardino, A., *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. T. II. Ed. Sígueme, Salamanca 1998, 1643)– aparece citado unas once veces. En concreto más veces en el comentario de Rom 6, 4-7, con el tema de ser injertados en Cristo.

43 San Atanasio aparece citado unas tres veces. Un ejemplo lo encontramos en el comentario a Oseas, cuando se trata el tema de la inhabitación de la Santísima Trinidad, que no se puede separar del Espíritu Santo (cf. *ComOsI, 297*).

44 Dídimo aparece unas dos veces. Principalmente en el comentario a Efesios, con el tema de la sigilación del Espíritu Santo en el alma justa (cf. *ComEphI, 594*).

45 San Cirilo aparece unas cinco veces. Mayoritariamente en el comentario de Rom 8. Destacamos su referencia «*a todos los cristianos*» en la comprensión de «*teniendo las primicias del espíritu*» (cf. *ComRomVIII, 139*).

46 San Juan Crisóstomo aparece unas treinta veces. Su referencia es prioritaria en todos los comentarios. Algo curioso es que Cornelio no cita sus obras, por lo que entendemos que se refiere al mismo comentario del texto bíblico. Por poner un ejemplo significativo sobre el tema del testimonio del Espíritu Santo en el clamor filial del cristiano: «*Abba, Padre*» (cf. *ComRomVIII, 135*).

47 Teodoreto aparece citado unas doce veces. En Rom 8, 20 aparece junto a S. J. Crisóstomo, Teofilacto y Ecumenio (cf. *ComRomVIII, 139*).

48 S. Basilio aparece en nuestros comentarios unas cinco veces. Resaltamos su mención en Oseas 1, 10 y 2 Pe 1, 4, con la *homilía De Spiritu Sancto*, de la presencia acerca de la inhabitación del Espíritu Santo siendo Dios en los Santos (cf. *ComOsI, 298*).

49 Tanto S. Gregorio Nazianceno como Gregorio Niseno aparecen dos veces cada uno.

50 Tertuliano aparece unas seis veces. Sobre todo en Rom 6, 5 con el tema de la resurrección de la carne (cf. *ComRomVI*, 108-109).

primer comentador de la Biblia en occidente, con clara preferencia por el método exegético alegórico.

La exégesis alegórica-alejandrina está representada por San Hilario de Potiers[51] (+367), San Gregorio de Elvira[52] (+ después del 392), San Ambrosio de Milán[53] (+397).

Los más importantes exegetas del S. IV y V son el Ambrosiaster (se designa a partir del S. XVI al autor desconocido del comentario a las 13 cartas de San Pablo, escrito sobre el año 380 y por mucho tiempo atribuido a San Ambrosio, de ahí el nombre de "Ambrosiaster"); San Jerónimo[54] (+419) elaboró una exégesis altamente filológica, se mueve hacia el método exegético basado en el sentido literal. Entre sus obras más importantes la versión latina de la Biblia, llamada *Vulgata*. Y el gran San Agustín[55] (+430) que se atiene a una interpretación principalmente dogmática y doctrinal. Se declina por el método exegético literal. Las reglas hermenéuticas son expuestas en su obra *De doctrina christiana*[56].

De entre todos los Padres de la Iglesia en Cornelio a Lapide encontramos una preferencia en su obra por San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y S. Agustín. También tenemos que incluir dentro de los Padres citados por Cornelio a Lapide a San León I (+461), San Anselmo (+1150) y San Bernardo (+ 1153), llamado a veces el último Padre de la Iglesia[57].

En realidad, este gran tesoro, que se encuentra en sus comentarios nos aportan y acercan a opiniones tan diversas y explicaciones tan proliferas, como las que cuidadosamente ha elegido para que el comentario del texto bíblico exprese con la mayor claridad y brevedad –según su juicio– lo que es error o dogma de fe, doctrina cierta y probable o improbable. Lo que para nuestro autor ha significado un trabajo previo para descubrir el sentido literal, cual el más auténtico, cual el alegórico, el tropológico o el analógico. Veamos a continuación un ejemplo:

---

51 San Hilario aparece unas cinco veces. La referencia para Cornelio va a ser su libro *De Trinitat.* (cf. *ComRomVIII, 138*).

52 San Gregorio aparece en varios comentarios sobre todo con su obra de *Moral*, en concreto en Rom 8, 16.

53 San Ambrosio, de los Padres occidentales más citados por Cornelio a Lapide, junto a S. Juan Crisóstomo y San Agustín en cualquier de los comentarios de Cornelio podemos encontrarlo.

54 San Jerónimo aparece sobre unas veinte veces. Y en especial en el comentario a la carta a los Efesios 1, 1-14. Por poner un ejemplo, para S. Jerónimo el Espíritu Santo es arra para nuestra salvación, diferenciándola del signo (cf. *ComEphI, 594*).

55 San Agustín, el más citado por Cornelio a Lapide en todos sus comentarios.

56 Cf. Tábet, M., *Le trattazioni theologiche sulla Bibbia. Un approccio alla storia dell'esegesi*. San Paolo, Milano 2003, 21-25. Además la obra de Simonetti, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. S. E. A. 23 (1985).

57 Hay cierta elasticidad a la hora de identificar a los Padres. En la nota nº 17, hablamos en el sentido estricto de la palabra *Padre* (cf. O'donnell, C. – Pié-Ninot, S., *Diccionario de Eclesiología.* «*Padre de la Iglesia*». San Pablo, Madrid 2001, 813-814).

Instaurar todo en cristo.– En griego ἀνακεφαλαιώσασθαι, esto es *recapitular*, como lee S. Jerónimo, como si dijese: Dios propuso que todos los hombres y los ángeles, ya que eran totalmente distintos entre sí, aún más eran enemigos, propuso unir y volver a llamar y reunir en una sola cabeza, Cristo; en efecto pues dio a Cristo como cabeza de la Iglesia, como dice el v. 22.Y a partir del cap. 2, v. 19, expone: «Por consiguiente en este momento no sois huéspedes y extranjeros, sino que sois ciudadanos de los santos y familia de Dios», como si dijese: Cristo nos volvió a llamar para la sociedad de los ángeles, para que con ellos seamos hermanos, y ciudadanos celestes en la misma casa de Dios, es decir la Iglesia, bajo la misma guía y cabeza, que es el mismo Cristo. Este es el **sentido genuino**. Así Crisóstomo, Teofilacto, Anselmo, aún más también S. Agustín. [...].

En segundo lugar, dice Jerónimo ἀνακεφαλαίωσιν, que los oradores llaman la *recapitulación* cuando en el epílogo, aquello que ha sido dicho durante todo el discurso, de una forma dispersa es repetido de una forma resumida, e igualmente se llama a la memoria del juez. [...] ello con más excelente razón y abreviado tenemos el compendio en Cristo. Así Jerónimo, Crisóstomo y Teofilacto, esta palabra consumada y abreviada en la justicia. Aquí el **sentido es sublime** y responde bien tanto al griego ἀνακεφαλαιώσασθαι**,** como al espíritu, al sentido y al amor del divino Pablo a Cristo.

En tercer lugar, Ireneo, en el libr. III, cap. VIII, enseña que todo en Cristo debe ser recapitulado, porque en la naturaleza humana se contienen todas las cosas y las especies de todas las cosas y grados como en la totalidad. De donde se dice que el hombre es un microcosmos, y consecuentemente como la Palabra divina asumió la naturaleza humana, entonces como todas las cosas en totalidad unió convertidas para sí; y para sí como autor y origen primero, del Verbo es decir, en el cual son creadas, volvió a llamar, y de este modo por su encarnación Cristo llevó a la gran dignidad a todas las cosas, y a todos casi las deificó. Aquí el sentido es **simbólico**. El primero es principalmente **literal**; en efecto Pablo trata de la restauración de los hombres caídos y de la Iglesia[58].

Y todo este examen tan minucioso es para desmembrar las ideas y luego expresarlas de la forma más breve posible, es decir, en tres palabras que sean lo más literal posible a los Padres. Sin embargo, muchas veces su intención de ser breve y concisa a la hora de exponer las líneas interpretativas de los Padres en un sentido literal no ha sido de este modo ni breve ni uniforme en el método. Como podemos comprobar el objetivo se cumple en algunas cartas (o partes de ellas) de San Pablo en las que es suficientemente clara su exposición; sin embargo en otras donde el mismo Pablo es más elevado y confuso no se cumple dicho objetivo, como hemos podido evidenciar en la carta a los Efesios 1, 1-14[59]con el tema de la «*predestinación*» y en Rom 8, 16[60] cuando Cornelio a Lapide comenta

58 Cf. *ComEphI*, 591-592.

59 Podemos comprobarlo en el ejemplo anterior, como en todo el comentario a Ef 1, 1-14. Cf. *ComEphI*, 586-589.

60 Cf. *ComRomVIII*, 134-136.

«*Este espíritu da testimonio*» para dejar bien claro que este testimonio de que somos hijos de Dios no es cierto con certeza de fe. Su exposición no es breve sino al contrario densa, siendo el versículo de los comentarios de Rom 8, 13-23 de más densidad.

Podríamos comprender que esto pueda suceder porque Cornelio a Lapide está desarrollando unos temas importantes como «*la certeza de la fe*»[61] (la fe fiducial, la certeza de la que hablan los protestantes) que ha sido condenado por el Concilio de Trento frente a la doctrina de los protestantes (DH 1564). Y en efecto, es un tema justificado por el Concilio y no por la exégesis, por lo que necesita su espacio para aclararlo, recurriendo a los Padres (ya que es un tema que aparece en sus reflexiones). Hoy es un tema que pertenece a la Dogmática y, ya entonces, Cornelio lo introduce en sus comentarios[62].

A Lapide asume la exégesis de los Padres de la Iglesia tanto de los Santos Padres como la exégesis medieval (los cuatro sentidos de la Escritura). Asume la antigua exégesis pero con matices de cambio, de esta forma la nueva exégesis que realiza tiene toda la herencia anterior pero se le ve novedosa, porque la enriquece con la aportación del humanismo crítico, en orden a lograr una exégesis literal de carácter científico. Por ejemplo el fundamento de su exégesis es el texto griego, cosa que no ocurre en Santo Tomás (porque desconocía el griego). Además somete esta interpretación literal a la autoridad de la Iglesia, con lo cual pone freno a las desviaciones doctrinales. Y desde este marco general del sentido literal ortodoxo introduce el comentario el sentido alegórico, tropológico o anagógico[63].

Cornelio desde la afirmación de que el Espíritu Santo es el autor de las Escrituras reconoce sólo dos sentidos (en los cuales se encuentran los demás sentidos por motivo de contenido y materia) en las Escrituras: el literal y el espiritual. Este último sentido es rechazado primero por Lutero, posteriormente por otros protestantes y por último, los racionalistas. Para nuestro autor el sentido espiritual o místico no puede deducirse sino a partir de las palabras del sentido literal cuando ofrece una figura o algún tipo. Y viceversa, todas aquellas palabras que son tomadas en sentido literal que ofrecen alguna figura o tipo puede tener debajo de ellas también un sentido espiritual[64]. El ejemplo lo tenemos en el comentario de Cornelio a los Gálatas 4, 24[65]. Si comparamos estos dos sentidos

---

61 Analizaremos estos temas dogmáticos en el siguiente apartado.

62 Cf. *ComRomVIII*, 134.

63 Cf. Andrés martínez, M., *Historia de la Teología Española*, 119-121.

64 Cf. Lubac H, de., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. Aubier 1959. En esta obra De Lubac menciona a nuestro autor, en su apartado sobre los sentidos donados por el Espíritu Santo, haciendo referencia a la disertación *De sensu spiritali*, dans Corn. a Lapide, *Opera*, 21 (1875), I et XIII.

65 Cf. *ComGálIV*, 555: «quae sunt per allegoriam dicta.– Allegoria Rhetoribus est continua metaphora, estque in verbis et vocibus: hic vero, et passim apud Ecclesiasticos scriptores, significant typum et figuram, quam non voces, sed res et gesta in veteri Testamento significabant res et sacramenta novi Testamenti. Unde subdit:

entre sí tenemos que afirmar que ambos son inspirados; el literal es universal y el típico o espiritual es restringido a casos concretos. El literal es el fundamento del espiritual o típico. Así también lo manifiesta el exegeta del S. XIX Cornely al alabar los comentarios de Cornelio a Lapide a toda la Sagradas Escrituras dice que no siempre transmite suficientemente con solicitud el sentido literal, pero expone doctamente el sentido espiritual y algunos de sus comentarios son óptimos sin ninguna duda para exponerlos[66].

Otro dato digno de subrayar es que Cornelio asume de los Padres el consenso de la tradición católica sobre los textos bíblicos. Nuestro autor, por una parte, quiere exponer y presentar la interpretación tradicional de la Iglesia en todas sus variantes como un gran tesoro y riqueza para el lector; y por otra parte, desarmar a los protestantes ante la crítica que dirigían a la exégesis católica de forzar las Escrituras. Fijémonos en la siguiente exposición:

> 23. Pero también nosotros mismos que tenemos las primicias del espíritu, gemimos dentro de nosotros, esperando la adopción de los hijos de Dios.
>
> fíjate en aquello *(tò): teniendo las primicias del espíritu.*
>
> *En primer lugar*, San Agustín (en *Quaestiones* 83 y 67) explica así, como si dijera: Nosotros, los cristianos, que nos ofrecemos a Dios como primicias.
>
> *En segundo lugar*, mejor lo explican San Ambrosio y Anselmo, como si dijera: Nosotros, los Apóstoles, que recibimos los primeros y mejores frutos del Espíritu y os parecemos admirables, gemimos, sin embargo, bajo este peso del cuerpo.
>
> *En tercer lugar*, de forma optima San Juan Crisóstomo, Teodoreto y Cirilo (*Thesaur. Lib. 14, c. 1*), dicen: Todos los cristianos (principalmente los de aquella Iglesia primitiva) con justicia reciben las primicias del Espíritu, a saber, el verdadero conocimiento de Dios, el amor y esperanza de la verdadera felicidad, y esto, a menudo, con la abundancia de la divina consolación; pues esta gracia y la vida piadosa y cristiana son primicias de la redención y de la liberación del pecado, a la cual se sobreañade la gracia consumada, es decir la gracia de la felicidad y de la gloria y la perfecta redención y liberación de todo mal, que será realizada en la resurrección. Ésta, en efecto, será la redención de nuestro cuerpo de toda muerte y miseria, la cual anhelamos y por la cual gemimos. Ya que Pablo no habla aquí sólo de los Apóstoles, como es evidente por los vv. 15 y 24, sino de todos los cristianos[67].

Haec enim (graece αὗται, ipsae, Sara videlicet et Agar) sunt (id est per allegoriam, significant) duo testamenta,– novum scilicet et vetus. Ita Hieronymus, Chrysostomus, Theodoretus, Anselmus. Vide *Can.* 6, ubi dixi hoc loco quatuor esse Scripturae sensus. *Primus*, litteralis, est planus litterae sensus, scilicet Abraham ex Agar genuisse Ismaelem nauraliter, Isaacum ex Sara supernaturaliter. *Secundus*, allegoricus, cum ait: «Quae sunt per allegoriam dicta; haec enim sunt duo testamenta». *Tertius*, tropologicus, cum ait, vers. 29: «Sed quodmodo tunc is qui secundum carnem natus fuerat, persequebatur eum qui secundum spiritum: ita et nunc». *Quartus*, anagogicus, cum ait, vers. 26: «Illa autem quae sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater nostra».

66 Cf. Cornely, R., *Introct. In S. Script. Libros Compendium.* Editio Nova. Auctore A. Merk. Sumptibus P. Lethieleux, Editoris. Parisiis (VI e) 1927, 284.

67 Cf. *ComRomVIII*, 139.

Vemos como en este comentario Rom 8, 23, Cornelio a Lapide hace uso de los Padres para iluminar su comentario y nos hace descubrir ante nuestros ojos la complementariedad que existe entre ellos; aunque no se contradicen entre ellos, unos Padres son más explícitos que otros. Aún existiendo un cierto consenso entre ellos, a la hora de interpretar el texto bíblico, Cornelio a Lapide acepta este «*consensum Patrum*» pero él lo que realiza es más bien una clasificación y distinción entre los mismos Padres.

Cornelio a Lapide nos ofrece implícitamente con su método exegético –con la tradición, expresada en el consentimiento de los Santos Padres y teólogos– una especial eficacia para determinar el sentido auténtico de las Sagradas Escrituras, como pide el Concilio de Trento. Como es obvio, que a partir de estos presupuestos, Cornelio a Lapide en sus comentarios recurre a otros comentarios tanto patrístico como a autores escolásticos, lo que supone un apoyo y autoridad para exponer una posición teológica (sirven para fundamentar una idea bíblica, justificar interpretaciones de Concilio, demostrar el acuerdo entre la propia posición con aquella de la Iglesia antigua y universal, etc). Por ello, muchas veces pueden parecernos que en los comentarios de nuestro autor aparezcan verdaderas *catenae* de opiniones o *glosas*[68]. La Glosa ordinaria fue un recurso muy utilizado por los grandes de la teología como Pedro Lombardo y Santo Tomás. Nuestro autor citará en sus comentarios a la Glosa ordinaria[69] y a un gran glosador griego como es *Photius*[70], patriarca cismático de Constantinopla en el S. IX, como aparece en el comentario a la carta a los Efesios:

> Fíjate en tercer lugar: Por *acquisitionis* en griego es περιποιήσεως, porque algunos traducen acción de defender, de reivindicación del hombre libre; mejor nuestro autor, Teofilacto, Pothius, que no Vatablus, Budeus, Erasmo, *acquisitionis*; περιποιεῖσθαι en efecto no sólo reivindicar, sino también significa preparar, enriquecerse, así todos del griego entienden. Luego *acquisitio* se dice adquirir en propiedad, la sustancia, los bienes; es decir, el pueblo cristiano, al cual Cristo adquirió para sí y para Dios con tantos trabajos, dolores, lágrimas, aún más con la sangre y la muerte[71].

---

68 Voz «Cadenas exegéticas» (Cf. *Enciclopedia de la biblia*. T. II. Ed. Garriga, S. A. Barcelona 1963, 16-20): «Colección de extractos o escolios de autores, presentados como exégesis del texto bíblico. El comentario a la Biblia se hizo con mucha frecuencia a base de citas de los antiguos Padres. El nombre *cadena*, de origen relativamente moderno, expresa la concatenación de textos. Entre los latinos se ha indicado con este nombre de *Catena Aurea* de Santo Tomás a los evangelios, pero su realidad es más antigua».

Voz «Glosa» (Cf. *Enciclopedia de la Biblia*, 910-912): «Las colecciones exégeticas con trozos de comentarios patrísticos abocaron entre los latinos al género de obras llamadas "glosas", verdaderos centones del quehacer interpretativo de la antigüedad eclesiástica. En la alta Edad Media empezaron los glosadores, cuyo trabajo parcial quedó después recogido en la obra de Anselmo de Laón (+1117) y de su escuela llamada *Glossa interlinearis* –breves anotaciones aclaratorias colocadas entre las líneas del texto bíblico– y la "glosa ordinaria" –comentario seguido al texto sagrado– que gozaron de una gran estima entre teólogos y comentaristas medievales».

69 Cf. *ComGálIV*, 556.

70 Voz «Glose» (Cf. *Dictionnaire de la Bible*. Tomo III. Letouzey et Ané, Editeurs. Paris 1903, 255).

71 Cf. *ComEphI*, 594.

El resultado de lo visto hasta ahora es que nuestro autor acoge la Patrología[72] como un elemento integrante más de su exégesis. Además nuestro autor asume de forma firme –siendo fiel al Concilio de Trento en su sesión IV– de no ir en contra de la interpretación unánime del consenso de los Padres, a la hora de hacer la interpretación del texto sagrado (DH 1507).

Un dato nuevo a resaltar en la exégesis de Cornelio a Lapide es la referencia a los Concilios ecuménicos: en concreto al Concilio de Trento. Y decimos que es una novedad al formar parte de la exégesis de Cornelio porque hace una lectura desde él, con el sentir de la Iglesia, en cierto modo se hace referencia a la doctrina eclesial, al Magisterio de la Iglesia[73]. El Concilio de Trento presta un servicio importante al método teológico cuando subrayó que la primera fuente de cualquier verdad de la salvación es el Evangelio o la Buena Nueva anunciada primero por Cristo, de viva voz, y luego transmitida por los apóstoles. Este mensaje de Cristo existe ahora para la posterioridad en una doble comunicación en los libros escritos y en las tradiciones no escritas (DH 1501). En cierto modo la ciencia de la fe, al menos en su función positiva, tiene que remontarse a esta última fuente: la Escritura y la tradición.

3.3. A la luz de los Doctores (los teólogos y exegetas modernos)

Una nueva luz entra a formar parte de la exégesis de Cornelio a Lapide: los teólogos y exegetas modernos. Novedad porque también es nuevo el tiempo que le toca vivir a nuestro autor (S. XVI-XVII), unos siglos de una extraordinaria importancia para la Iglesia general y para la teología en particular. Para la Iglesia porque con la Reforma protestante se rompe la unidad de la cristiandad occidental; para la teología, porque esta época de controversia es para ella un periodo de renacimiento, en el que se abandona las sutilezas abstractas –en las que estaba

---

72 Cf. Hamman, A., *Patrología-Patristica*, DPAC II (1988) 1711-1715. «Patrología»: Este término tiende a expresar sobre todo el estudio histórico y literario (vida y obras) de los escritores antiguos. Los antiguos no trazaron una frontera rígida entre la antigüedad cristiana y la Edad Media; dieron fácilmente el nombre de "Padres" a los escritores posteriores, como en el caso de las antiguas *Bibliothecae Patrum*, que van hasta el S. XV-XVI. «Patrología»: En su origen era un adjetivo, sobrentendiendo a la teología. Aparece el término en el S. XVII entre los teólogos luteranos y católicos, que distinguían la teología en *bíblica, patrística, escolástica, simbólica, especulativa*».

73 Cf. Wicks, j., *Introducción al método teológico*. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, 104: «Un segundo paso de importancia a largo plazo fue la declaración de Trento relativa a la interpretación eclesial normativa de la Biblia. En este punto, Trento expresa la conciencia que tiene la Iglesia de poseer el significado del mensaje bíblico y de ser poseída por él. Especifica que esta comprensión es una parte continua y constante del ser mismo de la Iglesia. El texto menciona a los Padres de la Iglesia y con ello recuerda los argumentos de Juan Fisher a favor de una "tradición herméutica" patrística y conciliar. El decreto especifica que "toca a la Iglesia juzgar el verdadero significado e interpretación de la Sagrada Escritura". En la época de Trento, el término "Magisterio" no estaba en uso, pero la realidad está presente allí donde Trento se apropia de lo que los controversistas católicos habían propuesto acerca de la existencia de un "juez de controversias" en la Iglesia».

anclada desde el S. XV– y se vuelve más positiva, más humanista y más abierta a los nuevos problemas de la Edad Moderna. No es que los teólogos renuncien a la especulación y a la sistematización teológica, sino que se fundamentan en el estudio crítico de las fuentes y la orientan a iluminar las circunstancias vitales de su época. Una de las cuestiones de actualidad, en aquel momento, es el tema de *la justificación* a raíz de la nueva doctrina de Lutero y de aquellos que le siguen. Este va ser un punto esencial de la controversia entre católicos y protestantes[74].

Pues bien, en contra de la justicia forense o imputada que proponían los protestantes el Concilio de Trento enseñó el carácter interior de la justificación (cf. la sesión VI) como un hecho que modifica realmente al hombre justificado. De esta forma el Concilio tridentino se vincula a la teología medieval que presenta varias tesis sobre la gracia, describiéndola como un *habitus*, una real modificación accidental de la estructura natural del hombre (la gracia como justificación). Por otra parte, los protestantes agitan un problema que el Concilio de Trento redujo a los términos correctos de la revelación, pero sin llegar a resolverlos. Por lo que nos encontramos con el problema de la consistencia del hombre en el plan de Dios, el problema de la autonomía y del significado de la libertad frente a la primacía absoluta de la iniciativa salvífica de Dios. Toda esta problemática dieron origen a las controversias postridentinas (controversias *de auxiliis*, bayana y jansenistas). Y todas estas controversias se relacionan con otro momento de la tradición, es decir, con el momento patrístico-agustiniano, en el que se veía a la gracia sobre todo como *auditórium* gratuito, concedido por Dios a la libertad pecaminosa, impotente e incapaz de merecer el hombre. Estas controversias impulsan un análisis más completo de la tradición patrística, tanto latina como griega[75].

Este es el contexto teológico donde nuestro autor se va a mover, apareciendo en sus comentarios diversas discusiones teológicas (dogmáticas) con otros teólogos: el problema de la gracia creada, la gratuidad de lo sobrenatural y la colaboración de la libertad con la gracia.

Una pregunta importante teológica que surge en el tema de la filiación adoptiva en Cornelio a Lapide ¿qué es el *espíritu de adopción*, los dones del Espíritu Santo o es el mismo Espíritu Santo? Aunque parece claro en Cornelio, por muchas partes de sus comentarios, que es el mismo Espíritu Santo; en otras puede parecer que es la gracia de la filiación fruto del Espíritu Santo. Nuestro autor nos presenta un tema teológico clave de su época, la gracia creada y la gracia increada:

> Espíritu de promisión.– como si dijese, estáis sellados no con un signo corporal, es decir, la circuncisión, como el ganado, dice S. Crisóstomo, así como son sellados los judíos; sino como los cristianos, e hijos racionales, estáis sellados «con

74 Cf. Andrés, M., *La teología española en el S. XVI*, T. 2, BAC Madrid 1977, 335-343.

75 Cf. Parera, B., «La escuela tomista española en el S. XVII», en *Historia de la teología española.* Tomo II, Madrid 1987, 9-20.

> el espíritu de la promesa», esto es «con la promesa» la cual, o sea Dios prometió por medio de los profetas, como Ezequiel 36, 26: «Os daré un corazón nuevo y un espíritu nuevo», para Joel 2, 28 y otros. **Este espíritu prometido por Dios es la caridad, la justicia, la paz y el gozo de conciencia, que es recibida en el bautismo**, después de haber creído; luego cada uno estáis puestos a prueba y manifestáis que en la conversión de costumbres, y en la santidad e inocencia de la vida cristiana. Algunos así lo entendieron, «estáis sellados por este espíritu», esto es lo dones del Espíritu Santo[76].

Nos adentramos en el desarrollo de este apartado, en palabras de Cornelio a Lapide, con una lectura de la *justificación* desde la filiación adoptiva (como noción que puede ser aglutinante de toda su teología sobre la gracia), en uno de los textos bíblicos que hemos trabajado:

> Además el Espíritu Santo nos adopta como hijos para sí de dos formas: primero, por medio de la gracia, en cierto modo accidentalmente; segundo, por medio de la naturaleza, en cierto modo substancialmente. Pues en la justificación se comunica al hombre la misma substancia y naturaleza de Dios y, de modo admirable, se une a él mismo. Así lo enseña Francisco Suárez en el libr. XII del *De Deo trino et uno*, cap. V. Acerca de esto ya dije mucho en Oseas 1, 10 y diré más adelante en 2 Pe 1, 4, según aquello: «*Para que seamos hechos partícipes de la naturaleza divina*»[77].

Es evidente que los temas teológicos de su época van a influir en nuestro autor propiciando que se reflejen en el fondo de su exégesis –su conocimiento amplio y sólido de los tratados de Teología y las cuestiones controvertidas de su tiempo– y, no solamente los usa sino que juega (por decirlo de alguna forma) con ellos constantemente en los lugares paralelos, entra en la discusión científica con otros teólogos. Así con la doctrina escolástica sobre la gracia creada por la cual se da la transformación interna del hombre justificado a través de una cualidad interna e inherente a él. Por lo tanto, la gracia creada aparece como el fundamento exclusivo de la inhabitación y unión del hombre con Dios[78]. Cornelio a Lapide en la definición anterior del ejemplo expuesto expresa la gracia increada (el Espíritu Santo) como momento previo a la gracia creada y nos habla de nuestra adopción mediante una causalidad formal. E introduce, junto al tema de la justificación unido a la adopción filial, el tema teológico de la inhabitación trinitaria (la unión de Dios en y con el hombre justificado, desde dos perspectivas: la apropiación de las tres personas divinas y presencia personal del Espíritu Santo), y el tema de la gracia (la gracia santificante y la causa formal de la justificación).

---

76 Cf. *ComEphI*, 594.

77 Cf. *ComRomVIII*, 134.

78 Cf. Ladaria, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*. Antropología teológica especial. BAC Madrid 1997², 166-170.

Un primer lugar paralelo, de Rom 8, 15 donde expone su reflexión es en Oseas 1, 10, como podemos ver:

> Que la justicia inherente o la gracia justificante, por la que somos santificados y adoptamos como hijos de Dios, no sea una simple cualidad, como propiamente se imaginan, sino que comprende muchas cosas, es decir, la remisión de los pecados, la fe, la esperanza, la caridad, y otros dones, y el mismo Espíritu Santo como artífice de todo don (y por consiguiente toda la Santísima Trinidad). En efecto, todo esto es recibido por el hombre en la justificación[79].

En un segundo momento, dentro del comentario a Oseas, dirige toda esta voluminosa reflexión contra aquellos que piensan que en la justificación y en la adopción filial el Espíritu Santo se da en sus dones y no en misma substancia y persona. Sin embargo no aparecen los nombres de aquellos teólogos, quienes son atacados por Cornelio. Pero sí aquellos que comparten su propia opinión: de esta tradición, menciona primero a San Buenaventura, después a Pedro Lombardo (Maestro de la Sentencias), a Duns Scoto, a Santo Tomás de Aquino, además se menciona de la escuela de Santo Tomás a Vázquez y Gregorio de Valencia. Para terminar destacando a Francisco de Suárez y su obra *De Deo trino et uno, libro 12, cap. V, núm. 8, 11, 12.* Con Suárez escribe él: El Espíritu Santo llega de un nuevo modo según su substancia comenzando a estar presente en el alma del justo. La pregunta que nos surge es la siguiente: ¿Quiere Cornelio a Lapide seguir la reflexión teológica en la misma línea argumentativa que estos teólogos para su reflexión sobre la filiación adoptiva del cristiano? ¿Sobre qué puntos se apoya nuestro autor?

Desde San Buenaventura a Santo Tomás de Aquino resalta que ellos consideran la gracia creada está relacionada con la gracia increada y que está ultima es fundamental en la justificación; dirá Santo Tomás que *gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam* (Cf. I. q. 43 a. 3 ad 2). Y de Francisco Suárez sobre el razonamiento de la presencia de Dios en el hombre dirá que la *amistad* entre Dios y los hombres por la gracia supone y hace necesario la presencia del amigo, del Espíritu Santo en el alma. El problema que se nos ofrece es si la gracia creada es previa o posterior a la gracia increada. Sería interesante ver esta discusión entre Francisco Suárez y Cornelio a Lapide, cada uno desde unas categorías diferentes e inseparables entre *amistad* y *filiación adoptiva*. Y en qué sentido la inhabitación del Espíritu Santo es causa formal precisamente de la filiación divina del justificado.

Un segundo lugar paralelo, de Rom 8, 15, es 2 Pedro 1, 4, donde Cornelio a Lapide vuelve a repetir lo dicho en Oseas 1, 10. Aquí de nuevo, en dos notas, se acentúan de forma reiterada la real, personal y substancial presencia de Dios[80].

---

79 Cf. *ComOsI*, 298.

80 Cf. *ComEphI*, 411-412.

Lo que sí aparece en el comentario a 2 Pe 1, 4: «*Que por estas cosas os hagáis partícipes de la naturaleza divina*», que no aparecía en Oseas 1, 10 son algunos que llegaron a errar sobre este versículo, en referencia a los protestantes y los iluminados:

> En primer lugar, Osiander pensó que nos unimos a la divinidad, de tal modo que somos justificados realmente por la mismísima justicia y santidad de Dios, porque otros herejes viendo que es imposible, dijeron que hemos sido justificados por el mérito y la justicia de Cristo que se nos imputa a nosotros. Ved Belarmino lib II *De Justif*. Cap. V.
>
> En segundo lugar, Miguel Servet, al que Calvino procuró condenar a muerte y al fuego como hereje en Ginebra, pensó las mismas cosas de la divinidad trasladadas a los justos; así como el alma trasladada al cuerpo mientras que la anima y vivifica, de lo cual Beza dijo esto: son ridículos los que imaginan aquí una transfusión de la esencia divina a nosotros, que el impío Servet obstinadamente defendió interrumpidamente hasta la muerte; y sin embargo son muchos los que piensan que una gran injuria, la gran injusticia hecha a un hombre bueno.
>
> En tercer lugar, en exceso algunos contemplativos en el tiempo de Gerson, y aún más en el nuestro, han imaginado que por medio de la contemplación ellos se unen a Dios, de tal forma que la misma naturaleza de estos se sumerge en el deísmo profundo de la divinidad, aniquilando a la humana, y toda se transforme en divinidad; lo cual fue un error de Almaricus, del cual fua acusado falsamente Ruisbrochius por Gerson, que expone desde la epístola de aquel a Batolomé Carthusie, la cual escribe contra la defensa hecha de Ruisbrochius por Juan de Schonhovia. Así algunos partidarios de Eútiques (monofisismo del S.IV) decían que la humanidad de Cristo había sido consumida por la divinidad, así como se consume el mercurio cuando se mezcla con el oro; así que en Cristo hubiese una sola naturaleza, es decir, divina, no dos. Por eso Apolinar pensó que Cristo no hubo mente humana sino tan sólo divina. Y los monoteístas pensaron que Cristo sólo tenía una voluntad, a saber la divina. Omitiendo estos delirios y sueños de estos fanáticos, S. Ambrosio en *Epist*. 38 y Ecumenio, piensan que aquí nosotros somos hechos partícipes de la naturaleza divina por medio de Cristo; pues en Cristo nuestra naturaleza humana es hecha consorte de la divina porque está unida a ésta de forma más estrecha en la misma hipóstasis del Verbo[81].

De este texto debemos resaltar dos elementos, que consideramos interesantes. *Primero*, que Cornelio está haciendo todo un alegato de Apología contra los protestantes. *Segundo*, la discusión teológica de Cornelio a Lapide con los protestantes o reformadores, tanto en esta exposición como en otras muchas veces en sus comentarios. Creemos que nuestro autor pone de manifiesto su conocimiento personal sobre el pensamiento de los teólogos protestantes y los utiliza en sus propios comentarios para refutarlos desde dentro de su propio pensamiento, dejando en evidencia su falta de fundamentos (como diría un dicho español: si no puedes con tu enemigo únete a él).

---

81 Cf. *ComEphI*, 410.

Además en el comentario a Rom 8, 16 Cornelio cuando habla sobre *la certeza de fe* –ahora lo vemos desde el punto de vista de los teólogos y exegetas modernos (ya antes lo hemos visto desde los Padres)– menciona junto al Concilio de Trento a Catarino, Cayetano, Andrés Vega, Ruardo y Pereira, como sigue a continuación:

> Advierte que este testimonio del Espíritu Santo, por el cual se nos da testimonio de que somos hijos de Dios, no es cierto con certeza de fe, como pretenden los herejes. Esto lo condena el Concilio de Trento, así como el Apóstol en 1 Cor 4, 3 y en otros lugares; ni siquiera es cierto con certeza infalible, como sostienen Catarino y Cayetano; sino que es cierto con una certeza meramente conjetural; certeza que aumenta con la santidad. Hasta el punto que Andrés Vega, Ruardo, y siguiendo a éstos, también Pereira[82].
>
> Constatamos que A Lapide une la certeza del testimonio de ser hijos de Dios con la certeza de fe de los reformadores.

¿Pero cómo hemos de entender la certeza de la gracia de ser hijos de Dios?

El Concilio de Trento responde a la cuestión de la certeza de la gracia en relación con la doctrina de los reformadores acerca de la fe fiducial. Para los reformadores significa el abandono total del hombre, que se reconocer pecador, en manos de Dios, que promete ser misericordioso con él, por los méritos de Cristo. La fe por lo tanto no es una disposición sino una condición necesaria para que se realice la mutación por la que Cristo asume nuestros pecados y nos imputa su justicia. Sin embargo el Concilio de Trento (DH 1533-1534) en el cap. 9 excluye la necesidad e incluso la posibilidad de la certeza absoluta acerca de la propia justificación, defendida por los protestantes. Las controversias sobre el grado de certeza que se puede tener respecto al propio estado de gracia entre los teólogos nacen de las divergencias en la concepción de la naturaleza de la «certeza» auténtica y del modo como la conclusión teológica participa de la certeza de la fe[83].

Por lo tanto no debemos confundir entre la certeza de fe con la cual el hombre acoge y cree lo revelado por Dios como cierto y la certeza de ser hijos de Dios (nuestra experiencia personal), de ello solo tenemos una certeza conjetural.

Otro elemento de consideración es que nuestro autor no sólo recoge en su obra a los grandes teólogos de la época, sino también a los grandes exegetas que le precedieron y que tanta repercusión tuvieron antes y después del Concilio de Trento. Cornelio a Lapide retoma el esfuerzo del movimiento exegético de los jesuitas españoles de algunos libros de la Biblia del S. XVI, de la envergadura de Juan Maldonado (1534-1583), Alfonso Salmerón (1515-1585), Francisco Toledo (1532-1596), Francisco Rivera (1514-1591), Benito Pereira (1535-1610), todos ellos hacen un gran esfuerzo teológico en el alba del Concilio de Trento y dará su fruto en el S. XVII, dentro de una óptica de controversia confesional, se podría decir que antes la Escritura

---

82 Cf. *ComRomVIII*, 134.

83 Cf. Flick, M. – Alszeghy, Z., *El evangelio de la gracia*. Ed. Sígueme, Salamanca 1965, 706-715.

servía para alimentar los debates, ahora los comentarios se han convertido en un instrumento de combate. La unidad del saber teológico es manifiesta y la interpretación de la Escritura es objeto de debate en los grandes controversias sobre la gracia[84]. Nuestro autor al realizar su comentario a toda la Biblia va a significar un referente para todos nosotros de cómo es leída la Biblia después de la Reforma Católica.

Para finalizar, lo que si hemos constatado por parte de Cornelio es su silencio en sus comentarios (en concreto, en 2 Pe 1, 4) de una referencia a Leonardo Lessio (+1623) y a Dionisio Petavio (+1632) teólogos contemporáneos de nuestro autor, que de una forma parecida plantean semejantes respuestas al tema de cómo el hombre puede ser divinizado por medio sólo de la gracia creada. Para ellos, el hombre es justificado en cuanto que recibe el don de la gracia creada e increada; y en virtud de estos dones, se perdonan los pecados al hombre, se hace amigo de Dios, templo de la Santísima Trinidad, hijo adoptivo de Dios y partícipe de la naturaleza divina. Ambos teólogos distinguen los efectos de la gracia creada y la gracia increada[85]. Aunque Cornelio a Lapide comprende la gracia santificante como la gracia creada y la gracia increada[86].

4. CORNELIO A LAPIDE Y EL MÉTODO TEOLÓGICO

Finalmente, según lo que hemos podido constatar anteriormente en el desarrollo del método exegético de Cornelio a Lapide podríamos hacer una segunda lectura, con otras palabras, como un subtítulo: el método positivo. Después de que nuestro autor ha fijado en primer término el sentido literal (asumiendo la exégesis de los Padres), usando la filología y la critica textual; y posteriormente, ha enriquecido su exégesis con la riqueza teológica de los Padres y Doctores de la Iglesia y el Concilio de Trento, podremos decir que nuestro Cornelio a Lapide también ha realizado y nos revela una gran labor teológica en su exégesis. Él mismo se reconocía, en la carta dedicatoria de su obra *Comentario a las cartas apostólicas*, como teólogo:

> Por esto yo no busco los adornos vacíos, ni cortejo la elegancia. En efecto, hago de Teólogo, no orador; busco la verdad, busco la utilidad, no la sombra y la pompa; insisto en las cosas, no en las palabras; principalmente ya que el mismo Apóstol, al cual interpreto, se declara a sí mismo ignorante con el estilo, no así con la ciencia[87].
>
> Y añade:
>
> ¿En efecto, qué cosa buscamos? La gloria de Cristo, no la nuestra, para que el nombre de Cristo se propague por todas partes del orbe por nosotros y por todos, según la medida de la gracia dada a cada uno por Dios[88].

---

84 Cf. Bedovelle, G., - Roussel, B., *Le temps des Reformes et le Biblie*. Ed. Beauchesne, Paris 1989, 361-368.

85 Cf. Flick, M. – Alszeghy, Z., *El evangelio de la gracia*, 598-600.

86 Cf. *Com2PetriI*, 412-413.

87 Cf. A lapide, C., *Carta dedicatoria*, 11.

88 Cf. A lapide, C., *Carta dedicatoria*, 12.

Por lo tanto, podemos decir que nuestro autor a la vez que ha desarrollado el método escolástico, desde el espíritu humanista y con el espíritu del Concilio de Trento, ha realizado un equilibrio entre exégesis bíblica, la patrología y la dogmática. Ofreciéndonos un estudio realmente positivo, directo e inmediato de los manantiales del saber bíblico y una obra teológica rigurosamente científica.

En Romanos 8, 15 –punto central de nuestra tesis– Cornelio a Lapide definía el *espíritu de adopción* como la caridad y la gracia del Espíritu Santo, o mejor aún, el mismo Espíritu Santo, por el cual fuimos adoptados como hijos de Dios.

En definitiva nuestro autor pone la causa de nuestra adopción en la esencia de la inhabitación del Espíritu Santo (y de toda la Santísima Trinidad), o sea en el Don increado.

La pregunta siguiente es qué relación existe entre el Don increado y los demás dones creados, infusos en la justificación, principalmente con la gracia santificante en la que todos radican. Esta pregunta nos lleva a tres problemas que podríamos plantearnos: ¿Puede darse estado de gracia sin inhabitación divina? ¿Puede darse, por el contrario, inhabitación divina sin los dones creados? ¿Qué elemento es primero en la justificación, la inhabitación o los dones creados?

Veremos ahora como nuestro autor realiza su propia investigación científica para verificar si es la gracia la causa de que Dios venga a nosotros o es más bien, la comunicación de Dios para habitar en nosotros, y en cuanto tal la causa de la gracia, para la filiación adoptiva del cristiano. Donde mejor lo podemos comprobar es en los textos de Oseas 1, 10 y 2 Pe 1, 4, donde el autor nos remite para comprobar las razones de su tesis. Nosotros nos vamos a dedicar a Oseas 1, 10 porque en 2 Pe 1, 4 se repite casi en su totalidad lo dicho en Oseas. Centremos nuestra atención en las fuentes teológicas que el propio Cornelio a Lapide ha utilizado:

4.1. La base bíblica, tesis probada desde la Escritura

En Oseas 1, 10 nos describe Cornelio su tesis:

> Dios da al alma no sólo la gracia, la caridad y los otros dones del Espíritu Santo, sino también el mismo Espíritu Santo, que es el primer don, que Dios regala al hombre. Dios en la justificación nos hubiera podido hacer justos y santos solo por la gracia y la caridad [...]. Pero la inmensa bondad de Dios no contento con este beneficio, quería darse a sí mismo a nosotros y así mismo santificarnos y adoptarnos. Por esto se ha unido el Espíritu Santo desde su propia iniciativa con sus dones de la gracia y la caridad, ya que él mismo personal y substancialmente se vierte a las almas, al mismo tiempo, que ellos[89].

[89] Cf. *ComOsI*, 297.

Y cita las palabras del Apóstol en Rom 5, 5: «*el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado*», además, el Espíritu Santo que personalmente desciende sobre las almas, trae con él las otras personas divinas, el Padre y el Hijo, de las cuales él no se puede separar. Así viene toda la Trinidad, personal y substancialmente al alma justificada y adoptada, y permanece en ella como en un templo, según las palabras de 1 Jn 4, 16: «*Y nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene. Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios, y Dios en él*», y según 1 Cor 6, 17: «*En cambio, él que se une al Señor se hace un solo espíritu con él*». Por eso ha dicho Cristo antes de su muerte en su divina oración al Padre, en Jn 17, 21: «*Te pido que todos sean uno. Padre, lo mismo que tú estás en mí y yo en ti, que también ellos estén unidos a nosotros; de este modo, el mundo podrá creer que tú me has enviado*». Porque el Espíritu Santo en el que todos participan y que en todos está, uno y el mismo es. Todos somos en un mismo Espíritu Santo uno, como las tres personas divinas son una en la naturaleza divina.

Cornelio a Lapide, desde la exégesis de este texto, nos ofrece una síntesis de los datos de la Escritura sobre la comunicación de Dios al hombre. También él mismo ha realizado la exégesis a dos textos que pueden corroborar lo dicho o ponerlo en duda:

a) *Una afirmación*

Ef 1, 13: «*Y vosotros también, los que acogisteis la palabra de la verdad, que es la buena noticia que os salva, al creer en Cristo, habéis sido sellados por él con el Espíritu Santo prometido*».

Cornelio a Lapide en su comentario a Efesios 1, 13 prueba que El Espíritu Santo es bueno y santo, no por participación de otro, sino por ser fiel a su propia naturaleza, y que en consecuencia es Dios; Él es el arquetipo de la bondad y la santidad, para que él que es marcado por el Espíritu Santo, asuma la forma e imagen de su santidad.

De donde se puede deducir que la justificación es una sigilación divina que Dios hace imprimiendo en nosotros el sello, el Espíritu Santo, que nos es dado y que nos infunde las virtudes y la gracia. Es lo que posiblemente los destinatarios de la carta habían experimentado de Cristo, es designado aquí como una sigilación del Espíritu Santo. Cornelio reúne en el mismo comentario la idea de sello y la idea de arras, y asegura que el Espíritu Santo en cuanto unido a nosotros es la causa del valor sobrenatural de nuestras personas y prenda para obtener la gloria, que es el complemento del estado de gracia[90].

[90] Cf. *ComEphI*, 594.

b) *Un problema*

San Pablo en Gál 4, 5-6 parece favorecer la concepción posteriorista de la inhabitación: la supremacía de la Gracia sobre la Ley mosaica, dice que si bien todos los santificados en ambas economías eran hijos de Dios; pero los del Antiguo Testamento eran como herederos párvulos, todavía sujetos al tutor, por lo cual no se diferenciaban de los esclavos, a pesar de ser verdaderos herederos de Dios; más los de la Nueva Ley son hijos mayores independizados del tutor y herederos en acción. Y añade el Apóstol: «*Y puesto que sois hijos, Dios os ha enviado el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, que clama "Abba, Padre"*». Según la apariencia de la letra, la razón de la misión del Espíritu Santo a nuestros corazones es que somos hijos de Dios, y que ya estamos en gracia.

La solución de Cornelio a Lapide es que el Apóstol no habla simplemente de la misión, sino de la misión del Espíritu Santo que nos hace llamar a Dios, Padre[91].

4.2. Los Padres, tesis probada desde la Tradición

Cornelio también se basa en los Padres como S. Cirilo y S. Atanasio, y en conexión con ellos el exegeta Cardenal Toledo, nos dice nuestro autor: En efecto, en la justificación y en la adopción como filiación adoptiva es introducido en el alma la gracia y la caridad, y con ellas el mismo Espíritu Santo, la gran divinidad y santidad de la Santísima Trinidad, para que podamos participar de su misma naturaleza y de sus dones según nuestra condición, unidos a su santidad[92].

Por lo tanto, los Padres al hablar de la santificación del hombre con el Espíritu Santo para ser justificados, para la filiación adoptiva, con toda claridad manifiestan que la gracia y los dones creados son el efecto resultante de la comunicación sobre nosotros, en virtud del cual quedamos divinizados y semejantes a Dios. Cornelio a Lapide se basa en una homilía de San Basilio (Padre capadocio) *De Spiritu Sancto*, en la que éste denomina a aquellos en los que vive el Espíritu Santo, Santos. Y argumenta la divinización de los hijos de Dios por el efecto del Espíritu Santo. Y une a estas palabras el tema de la causa formal de la adopción. La adopción es una, pero virtualmente es doble: la causa formal de la primera aceptación como hijos de Dios por la gracia, es la gracia misma y la causa formal de la segunda adopción, que acontece por la participación del Espíritu Santo, es el mismo Espíritu Santo. Añade Cornelio que el medio es la gracia, para que el Espíritu Santo viva en el alma del justificado[93].

Con ello Cornelio se ajusta a la filosofía de Aristóteles, ya que la forma no se introduce en el sujeto antes de que éste tenga la disposición conveniente. Por

---

91 Cf. *ComGalIV*, 551.
92 Cf. *ComOsI*, 297.
93 Cf. *ComOsI*, 598.

tanto, el Espíritu Santo inhabitante (con inhabitación propia) no existe, hasta que exista la gracia dispositiva en el hombre[94].

En los documentos doctrinales de la Iglesia, el Concilio de Trento, sólo se limita en la recensión de las causas de la justificación a repetir el conocido texto de San Pablo a los Efesios 1, 13: «*la causa eficiente, Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica, sellando y ungiendo "con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia"*». Además, en referencia al Concilio, Cornelio dice que la justicia inherente o la gracia santificante, por la cual somos santificados y adoptados como hijos de Dios, no es una simple cualidad, como algunos se imaginan, sino que comprende muchas cosas, es decir, la remisión de los pecados, la fe, la esperanza, la caridad, y los otros dones, y el mismo Espíritu Santo, autor de los dones (y consecuentemente toda la Santísima Trinidad). Todo esto es infundido en los hombres en la justificación, como enseña el Concilio de Trento en la sesión sexta, capítulo 7[95]. De donde podríamos deducir que la justificación es una sigilación divina que Dios hace imprimiendo en nosotros el sello, el Espíritu Santo, que nos es dado y que nos infunde las virtudes y la gracia (DH 1529-1530).

4.3. Los teólogos, tesis probada desde los Doctores de la Iglesia

La primitiva escolástica heredó también la Tradición de los Padres, así aparecen citadas por Cornelio las dos grandes escuelas, Santo Tomás y San Buenaventura, que defienden que la fe nos enseña que el don Increado, Dios inhabitante, está en los justos como principio efectivo de la regeneración y vivificación. El Espíritu Santo es el nombre propio del don, porque él mismo se dona a todos los justos.

La referencia más cercana y que Cornelio a Lapide señala con más insistencia es Francisco Suárez y su obra *De Deo trino et uno, lib. XII, cap. V, num. 8, 11, 12*; unida a la declaración de que el Espíritu Santo nos adopta para sí de dos formas: primero, por medio de la gracia y segundo, por medio de su naturaleza. Y explicita más, diciendo que en la justificación se comunica al hombre la misma substancia y naturaleza de Dios y, de modo admirable, se une a él mismo (Cf. *ComRomVIII, 134*). De Suárez toma que el Espíritu Santo llega a estar presente en el alma de los justos de un modo nuevo según su substancia, que antes no tenía. Cita a favor de esta sentencia a San Agustín, San Ambrosio y San León. La razón de ello lo toma las palabras de Suárez sobre su razonamiento sobre la presencia personal y real de Dios en el hombre: la amistad entre Dios y los hombres por la gracia supone la presencia del amigo, del Espíritu Santo en el alma[96].

---

94 Cf. ARISTÓTELES, *Física*, Libro II. 3. Las causas. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1995, 140-146.

95 Cf. *ComOsI*, 298.

96 Cf. *ComOsI*, 298.

Nos aparece un problema: si la conclusión de Cornelio a Lapide es que la amistad exige moralmente la inhabitación. Si nuestro autor apuesta por la prioridad de la inhabitación del Espíritu antes que la gracia, y antes que la amistad, quedaría anulada su propia propuesta.

La cuestión tiene en sí poca importancia para la práctica de la vida cristiana, pero en el orden especulativo tiene el valor de complementar un sistema; pues la solución de ella depende si ha de renunciar o no al argumento deducido de la amistad para probar la presencia sustancial del Espíritu Santo inhabitante. Nos queda ésta pregunta en el aire.

Para concluir este punto del trabajo debemos decir que Cornelio a Lapide nos ha mostrado su propio método exegético-teológico, que bien podría verse reflejado dentro de las claves que Melchor Cano (+1560) recoge en su obra *De locis theologicis*, todo un tratado metodológico de la teología moderna. Este tratado ofrece al teólogo un instrumento criteriológico y metódico no sólo para sistematizar las verdades teológicas, sino más bien para poderlas fundamentar. Melchor Cano con su obra no pretende definir los *loci* según la materia teológica, sino al contrario obtener la verdades teológicas desde *loci*. Estos lugares teológicos donde el teólogo podrá encontrar los argumentos teológicos y sus pruebas sean de índole negativa o positiva, son los siguientes: La Sagrada Escritura, la tradición oral, la Iglesia católica, los concilios, la Iglesia romana, los Padres, los teólogos escolásticos, la razón natural, la autoridad de los filósofos, la historia. De entre todos ellos la Sagrada Escritura y la tradición oral son exclusivamente los constitutivos de la fe, los siguientes a excepción de la razón natural, los filósofos y la historia, son los lugares teológicos en particular, siempre en vistas al método probatorio que hay que seguir en ellos. Y añade Melchor Cano que el buen teólogo no sólo debe fijar los principios teológicos sino también valorar su grado de certeza, para que en la colección del material el juicio teológico forme la conclusión[97].

De esta forma Cornelio a Lapide basa su tesis, deducida de la doctrina bíblico-patrística, confirmada con los testimonios de los Padres y resuelta por los Teólogos que han afrontado esta cuestión.

5. VALORACIÓN

Ahora es el momento de valorar no sólo los criterios, sino también la ejecución de estos criterios. Porque una cosa es el método reflejo que el propio autor ha indicado: interpretar el sentido literal, en base a las tres lenguas clásicas (hebreo, griego y siríaco) y según la luz de los Padres y Doctores, y otra cosa es el método practicado.

---

[97] Cf. Beumer, J., *El método teológico*. En Historia de los Dogmas. Tomo I, cuaderno 6. BAC, Madrid 1977, 99-102. también Cf. Wicks, J., *Introducción al método teológico*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, 18-24.

Por tanto, tendremos que observar en qué medida nuestro Cornelio a Lapide se atiene a su propio método de trabajo o si realmente su exégesis toma otro rumbo distinto. Tendremos que fijarnos entre los diferentes criterios, que peso tiene cada uno de ellos dentro del método: ¿Son los Padres más importantes que la filología, o menos? ¿Hace una diferenciación entre la opinión de un Padre, de muchos Padres o existe un verdadero «*consensus Patrum*»? ¿Tienen los Doctores más peso, mayor importancia, que los Padres? ¿Qué influjo tiene el espíritu humanista en el autor? ¿Hay otros elementos que no se encuentran reflejados en su método?, etc.

Para Cornelio lo más importante era la solidez, brevedad, el método y la claridad máxima del sentido literal de las cartas. Hagamos una valoración y demos respuesta a estos interrogantes planteados:

1. Podríamos decir que los criterios que nuestro autor se marca le sirven como un marco de referencia. Cornelio no transmite claramente del todo el sentido literal del texto sagrado, donde además expone doctamente el sentido espiritual. Y en consecuencia con su idea directriz de ser metódico al seguir el sentido literal de toda su obra exegética, vemos que se esfuerza en dar unidad a su método personal.

2. Sin embargo, en cuanto a la brevedad, no siempre ha sido así, por lo que hemos de decir que Cornelio a Lapide añade grandes explicaciones a su sentido literal. Quedando un poco oscurecido este objetivo que Cornelio se marcó. Así también lo recoge el P. Romualdo Galdos, sobre este mismo tema en su comentario a la obra de Cornelio a Lapide, en el Tercer Centenario de su muerte y dice:

> Si verdaderamente la explicación del sentido literal se extrae en las ediciones de Cornelio siempre de las letras mayores, y por el contrario, si todos los demás sentidos se expresan en los caracteres menores, entonces aparece claramente por todas partes la brevedad prometida por el autor; así a cada sentido, incluso en la forma externa y en la misma que se llama presentación tipográfica, se le da un momento propio: pues al sentido literal se le da primero, máxima y principal, a los restantes sin embargo el más secundario.[98]

3. Con respecto a los criterios de realizar sus comentarios a la luz de los Padres, los textos originales de la Biblia y los Doctores modernos hemos de decir que estas tres fuentes del conocimiento o instrumentos del método de la teología positiva tiene una unidad en sí misma.

+ En referencia a los Padres, que son tantos los que él mismo cita, es difícil coordinar tantas opiniones (a veces cercanas, complementarias o diversas), nos parece que le plantearían un gran problema a nuestro autor. Así también lo expresa Romualdo Galdos:

---

98 Cf. Galdos, R., *De scripturisticis meritis P. Cornelii a Lapide,* VD 17 (1937) 93.

> Pero más que el computo material, hay que resaltar el increíble trabajo intelectual, que cada página de la obra supone: el estudio del sagrado texto original y sus principales versiones; lectura y examen, asimilación de lo que hasta su tiempo se escribió alrededor del libro que comentar; formulación del propio juicio sobre cada texto y cada versículo bíblico; explicación de este mismo juicio con amplia y variada erudición sagrada o profana. Es fácil argumentar cuál cúmulo de trabajo importará tal método de composición, sobre todo si se considera que esta fatiga, comprendido el trabajo mismo del material a escribir, pesaba sobre un sólo hombre...[99].

Sin embargo, Cornelio no se limita a elegir aquel Padre más cercano que pueda compartir su interpretación, con lo cual justificaría su intención. Sino, por el contrario, expone los diversos Padres (de forma literal y concisa), mostrándonos la complementariedad que entre ellos existe, y como uno mejor que otros son más explícitos y más óptimos a la hora de expresar el sentido del texto. Ante tal método de composición (lectura, examen, asimilación, juicio y explicación de la obra de tantos autores) de su obra se podría pensar que debajo su obra se encuentra oculta la glosa ordinaria (comentario seguido al texto sagrado) que gozaron de gran estima entre los teólogos y comentaristas medievales, pero que nosotros no podemos afirmar con rotundidad.

Lo que si podemos decir es que muestra de alguna forma un cierto «*consenso de los Padres*» delante de los ojos del lector, como doctrina común de la Iglesia y un rico tesoro de la patrística y de la exégesis escolástica. Decimos un «cierto consenso» porque a nuestro parecer Cornelio a Lapide hace más una clasificación entre las distintas interpretaciones de los Padres para terminar remarcando el sentido más pleno, que la unanimidad de interpretación. No podemos dudar que nuestro autor asume el consenso de los Padres, otra cosa es que entre los Padres exista un consenso tan explícito.

+ El Renacimiento y el humanismo traen consigo una revaloración de la antigüedad clásica y cristiana, en el plano de los textos y de la historia, y se afirma un verdadero retorno a las fuentes. En este mismo espíritu humanista, Cornelio a Lapide, introduce la Patrología en la exégesis invocando a los Padres en las controversias que oponen a la Reforma y a la Iglesia católica. Y de este modo nos ofrece también un rico material patrístico. Cornelio a Lapide asume la herencia de la vieja exégesis tanto patrística como medieval (los cuatro sentidos de la Escritura) pero le da un aire nuevo desde la filología. Pensamos que no queda muy claro en el método de Cornelio a Lapide la conexión existente entre filología y los Padres, es decir entre la filología y la teología tradicional de los Padres: ¿Qué fuente de las dos tiene mayor autoridad en el comentario, en el caso que ambas se contradigan?

En la búsqueda de Cornelio del sentido literal de su obra, él va usar la filología de su época. Él no se conforma sólo con el texto griego y latino, sino que

---

[99] Cf. Galdos, R., *Nel terzo centenario della morte di Cornelio a Lapide,* CivCatt 88 (1937) 211.

va más allá consultando para sus comentarios otras versiones: hebraico, siríaco y del arameo. El retornar a las fuentes y el conocimiento de las lenguas antiguas, le lleva al estudio, la penetración y sutileza de juicio necesario para confrontar entre ellos los textos griegos, hebreo, latino, siríaco, arameo. Para él no existe problema a la hora de utilizar tanto los textos sagrados inspirados con los no inspirados. Creemos que con la firme intención de probar la autenticidad de la versión oficial –la Vulgata– frente a los protestantes y de dar luz desde las versiones no inspiradas a los textos inspirados, en aquellos lugares que es oscuro. Sin embargo, nuestro autor, no abusa de la filología sino que solo la utiliza cuando el versículo puede parecer oscuro, buscando encontrar claridad en el término. Lo que si queda puesto de manifiesto es que el texto griego es el fundamento de su exégesis y no tanto el latín de la Vulgata. Pero queda sin expresar en su método tanto la relación del uso de la Vulgata y las demás versiones como la relevancia del texto griego en su exégesis.

+ Otro elemento esencial y de importancia son los teólogos modernos y los exegetas del S. XVI y XVII, que son citados en sus comentarios. Cornelio a Lapide no sólo vuelve a las fuentes, sino que también confronta su pensamiento y lo pone en discusión con otros teólogos. Intenta iluminar los problemas de su momento, desde la Escritura, desde los Padres, desde la doctrina de la Iglesia y desde las reflexiones de la teología de su época para dar una respuesta a ellos. Así aparecen temas dogmáticos vistos desde la exégesis bíblica, iluminados desde diversas perspectivas como hemos visto a lo largo de nuestro trabajo, la filiación adoptiva, la justificación, la gracia, la certeza de fe, o la inhabitación del Espíritu Santo, etc.

Hemos de destacar de su discusión teológica –por lo que concierne a nuestro trabajo– a S. Buenaventura, a Santo Tomás de Aquino y a Francisco de Suárez. Este último va a ser el punto de referencia de dialogo para su reflexión teológica sobre la inhabitación del Espíritu Santo para la filiación adoptiva del cristiano. Desde estas reflexiones con dichos teólogos entra en contacto con el método medieval; sin embargo en la exposición de su nuevo método no la encontramos. Su método teológico, en nuestra opinión, es más teología positiva que teología especulativa. Y lo creemos por el hecho de que como dijimos al principio del disertación puede explicarse por la suma de circunstancias como son la situación histórica, que venía dada por la oposición a la degenerada escolástica, a esto le sumamos el humanismo y la Reforma, que reclaman un recurso a la autoridad y, por consiguiente, una preferencia por la teología positiva.

Cornelio a Lapide confronta su obra tanto con los exegetas católicos como los heterodoxos (sin omitir su discusión con ellos). Con los católicos va a compartir las mismas preocupaciones por el esfuerzo de dar el lugar que se merece la ciencia exegética, el estudio y meditación de la Sagrada Escritura con el sentir de la Iglesia frente a los reformadores del S. XVI que intentan apartar el valor normativo de la tradición de la Iglesia, para quedarse con la «*Sola Escritura*».

Podemos concluir valorando positivamente la capacidad y la talla intelectual de nuestro autor en los comentarios a las cartas, porque lo realiza desde el estudio escolástico (propio de su formación intelectual), desde el espíritu humanista (hombre de la cultura de su tiempo) y desde el espíritu del Concilio de Trento (hombre de fe y de gran amor a la Iglesia). Cornelio hace un verdadero equilibrio entre la exégesis bíblica, la Patrología y la dogmática. Nos encontramos ante un trabajo serio y bien hecho, un estudio positivo, directo e inmediato a las fuentes del saber bíblico; y ante todo una obra rigurosamente científica[100].

Para terminar hay que decir, que Cornelio a Lapide se adelanta a lo que será la exégesis del S. XX, siempre guardando las distancias, al exponer auténticamente las íntimas y esenciales relaciones entre la Biblia, la Tradición y el Magisterio eclesiástico (Concilio Vaticano II, DV 8, 9, 10). Cornelio a Lapide nos abre el camino para considerar que la Sagrada Escritura es el alma de la Teología, como lo ha querido enseñar el Vaticano II, y como lo fue antes entre los Padres, entre los grandes teólogos, como San Agustín y Santo Tomas. Y que ella puede ofrecer un gran servicio a la Teología.

[100] Cf. Becker, K. J., *El método Teológico*, Revista Española de Teología 61 (2001) 173-184.

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 109-136

La perspectiva cristológica en la renovación de la Teología Moral

José Manuel Martínez Guisasola
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Resumen: Desentrañar el misterio del Verbo Encarnado tiene que ser el estímulo de todo teólogo en su quehacer académico independientemente de cuál sea la rama de la teología en la que se circunscriba. La moral durante un larguísimo período de tiempo ha mantenido en el ostracismo el evento Cristo desencarnándose de una sana antropología que permitiera la confección de un marco teórico que sirviera como sostén de los postulados éticos que deben regir el perfeccionamiento en la vida del creyente. Lo que se pretende en este estudio es explicar los motivos por los cuales la teología moral ha adolecido de esto así como el proceso de renovación a través del cual la cristología se ha ido incluyendo en la reflexión de la ética cristiana.

Abstract: To disentangle the mystery of Incarnated Verbum should be the intrinsic driver of any Theology Academic in his daily activity, independently of his area of expertise within Theology. Moral has hidden the event of Christ during a very long time frame, forgetting am appropriate anthropology enabling the development of a theoretical framework giving support to the ethics of the daily activity for a believer. We pretend in this paper to explain the reasons why moral theology has lacked of such approach, as also to see the renewal being made, through which Christology has been introduced within the reflection about Christian Ethic.

1. FACTORES QUE HAN PROVOCADO LA CRISIS EN LA TEOLOGÍA MORAL

En el siglo XX, los moralistas han hecho un esfuerzo importante por renovar su disciplina, esfuerzo no siempre reconocido pues la actualización de la misma ha quedado un poco eclipsada en comparación con la renovación de los estudios bíblicos, patrísticos, litúrgicos, eclesiológicos, etc. De hecho el acontecimiento eclesial más importante del pasado siglo, como fue la celebración del concilio Vaticano II, no dedica ni un solo documento a la teología moral de modo

exclusivo como sí hizo con las disciplinas anteriormente citadas.[1] No obstante pensamos que a pesar de la falta de un documento magisterial el concilio recoge de modo transversal los esfuerzos que desde el siglo XVIII en adelante se ha hecho por darle a la moral un enfoque más cristológico intentando con ello rescatarla del positivismo jurídico en la que había sido encerrada.

A este respecto vamos a presentar aquellos factores que históricamente han ido originando una cierta crisis en la teología moral para poder comprender mejor las líneas trazadas para su renovación.

1.1. El nominalismo

El principal adalid de esta corriente filosófica fue Roscelino de Compiègne (1050-1120). Sus escritos no se conservan a excepción de una carta sobre la Trinidad. Todo lo que se conoce de su pensamiento es a partir de lo que sus adversarios, Abelardo y Anselmo de Canterbury, nos han transmitido. Según ellos, la postura filosófica de Roscelino consistía en una defensa a ultranza de la existencia de las cosas individuales cayendo de este modo en un particularismo en oposición a la existencia de los universales.[2]

Unos dos siglos después esta postura filosófica fue asumida, radicalizada y sobre todo propagada por Guillermo de Ockham. Para el monje franciscano inglés el universal simplemente no existe, es decir, no tiene correlato óntico. En este sentido, el auténtico conocimiento es sólo el de la cosa particular. A través de la experiencia de las cosas particulares extraemos nuestros conceptos universales. Los conceptos y las palabras, es decir, los nombres (de ahí nominalismo) representan las cosas particulares.[3] Para Ockham, la verdadera realidad es la particular, la individual.

Pues bien, esta corriente de pensamiento difundida en los círculos intelectuales y académicos de la Europa del siglo XIV penetró sibilinamente en el desarrollo de la teología moral. Según el esquema nominalista lo importante en la vida moral son los actos individuales considerados aisladamente unos de otros y no el conjunto de los mismos que es lo que se proponía desde la corriente tomista, considerar las acciones humanas dentro de la noción de virtudes. Para el nominalismo, las virtudes serían algo ficticio al equipararlas a los universales, en cambio el acto concreto equivaldría a la cosa particular. De este modo el moralista ya no tendría la misión de estudiar la asunción y la vivencia de las virtudes

---

1 Si acudimos a los documentos del concilio podemos apreciar cómo no existe ninguno que de un modo único y singular esté destinado a la teología moral. En cambio existe una constitución dogmática orientada a subrayar la importancia de la Sagrada Escritura (Dei Verbum), otra sobre la renovación de la liturgia (Sacrosanctum Concilium), una tercera sobre la renovación eclesiológica (Lumen Gentium) fortalecida con una cuarta constitución dogmática (Gaudium et Spes) que versa sobre la relación de la Iglesia con el mundo actual.

2 Cf. J. FISCHL, *Manual de Historia de la Filosofía*, Herder, Barcelona 1994[7], 154-155.

3 Ibidem, 206-207.

por parte del sujeto agente sino que tendría que diseccionar el comportamiento humano para llegar a las acciones individuales en el contexto específico en el que éstas han sido realizadas con la finalidad de estudiarlas caso por caso.[4] En nuestra opinión, creemos que le debemos a la influencia del nominalismo la aparición del método casuístico que durante tanto tiempo ha marcado el discurrir teológico en el ámbito moral.[5]

Pero la impronta nominalista en nuestra disciplina no se circunscribe sólo y exclusivamente a lo que ya hemos expuesto sino que se deja apreciar también en la misma noción de bien y de mal. Para Ockham y, sobre todo, para los seguidores de Duns Scoto el bien y el mal no dependen de la naturaleza de las cosas sino de la voluntad divina. Es decir, una cosa es buena porque Dios ha decidido que sea buena y es mala porque Dios así lo ha querido. Pero pudo haber establecido lo contrario. Para un nominalista la mentira sería un pecado porque Dios así lo ha establecido pero no porque mentir esté mal en sí mismo. Desde este planteamiento se diluye la concepción de lo "intrínsecamente malo", postura defendida en la escolástica por Santo Tomás de Aquino.

Con esto se va perfilando la aparición de lo que se dio a conocer como *positivismo jurídico divino*, expresión con la que se quiere dar a entender que lo que es malo, lo es porque está prohibido y que no está prohibido porque sea malo, ya que Dios pudo haber decidido lo contrario. En este contexto ideológico se encasilló a la teología moral por eso no debe extrañarnos que bajo el prisma de esta premisa los moralistas volvieran su mirada no hacia la naturaleza misma de los actos humanos sino hacia los preceptos que expresan y manifiestan la voluntad de Dios. En este sentido, la teología moral se empezó a convertir en más legalista preocupada por el correcto cumplimiento de los mandamientos que encierran el querer divino. Es aquí donde la moral y el derecho positivo dan comienzo a su maridaje.[6]

---

4 Cf. M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000, 16.

5 Cf. M. VIDAL, *Moral Fundamental. (Moral de actitudes-I)*, PS Editorial, Madrid, 1990[8], 122-124.

6 Contra esta unión indebida entre la moral y el derecho positivo se han pronunciado muchos teólogos argumentando la inconsistencia filosófica del positivismo divino propuesto por el nominalismo. Entre ellos destacamos a Royo Marín que contra el voluntarismo divino propio de los nominalistas escribe lo siguiente: "Ni siquiera la voluntad de Dios podría alterar el orden esencial de la moralidad que se funda y apoya en la naturaleza misma de las cosas. Y ello porque, como explica santo Tomás, la *existencia* de las cosas se debe a la *voluntad* divina, que quiso libremente crearlas; pero la naturaleza o *esencia* de las cosas no depende de la voluntad divina, sino *remotamente* de la esencia misma de Dios y *próximamente* del entendimiento divino. El arquetipo de todas las cosas está en el *entendimiento* divino, no en la divina voluntad; y por eso a cada una de las cosas le da Dios el ser que le conviene según su propia e intrínseca naturaleza, tal como la concibe el entendimiento divino, o sea tal como *debe ser*. Y así, v.gr., Dios no podría legislar que dos y dos sean cinco, o que la blasfemia sea lícita, etc., porque no lo sufre la naturaleza misma de las cosas tal como las ve el entendimiento divino": A. ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares I. Moral fundamental y especial*, BAC, Madrid, 2007, 84.

1.2. El reduccionismo sacramental

La teología del siglo XVI estuvo marcada por algunos factores de considerable influencia. El primero de ellos fue la corriente humanista que invitaba a volver la vista a las fuentes en una triple consideración: la antigüedad grecolatina, la Sagrada Escritura y el estudio de los Padres de la Iglesia.

No vamos a negar que el humanismo influyera en la moral en este período histórico pero los otros dos factores que vertebraron los estudios teológicos de este siglo, como son el nacimiento del protestantismo y la contrarreforma de la Iglesia Católica, lo eclipsaron.

La nueva corriente protestante, entre sus muchos errores teológicos, postulaba la no necesidad de la confesión sacramental para la obtención del perdón de los pecados ya que éstos quedaban sin ser imputados por la fe en Jesucristo como único salvador del género humano. La Iglesia Católica, a través del concilio de Trento, trató de contrarrestar la recua de herejías surgidas de las plumas de los reformadores y ya de paso darle una solución a uno de los problemas pastorales más acuciantes del momento que era la escasa formación de los sacerdotes con cura de almas.

Hasta este período la formación sistemática en teología estaba centralizada en las universidades, pero no todos los candidatos al sacerdocio se formaban en ellas. Hacía falta, pues, ofrecerle, no sólo a los aspirantes a las órdenes sagradas sino también a los que ya la habían recibido, una instrucción doctrinal férrea que les permitiera proteger al pueblo de Dios de los influjos de la corrientes heréticas y que al mismo tiempo los capacitaran pastoralmente para el ejercicio de su ministerio. En concreto, el canon XVIII de los *Decreta super reformatione* pedía que los estudiantes al sacerdocio aprendieran todo lo necesario para administrar los sacramentos en general y para escuchar las confesiones en particular. Es decir, se hacía necesario proveer a los agentes pastorales con cura de almas el aprendizaje necesario para que los sacramentos por ellos administrados fueran lícitos y válidos.

En este sentido, el concilio tridentino revalorizó la importancia de la teología moral ya que se le solicitaba a esta ciencia los fundamentos para hacer una buena confesión. De este modo se le exigía a la moral una proyección pastoral que permitiera a los confesores el saber precisar los pecados, su número, su especie y las circunstancias específicas en las que éstos se producían.[7]

---

[7] Cf. M. DOLDI, *Fondamenti cristologici …o.c.,* 17. En relación a esto último que hemos comentado tenemos que de los cánones que el concilio de Trento le dedica al sacramento de la penitencia el número 7 dice lo siguiente:"Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la penitencia no es necesario de derecho divino confesar todos y cada uno de los pecados mortales de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aun los ocultos y los que son contra los dos últimos mandamientos del decálogo, y las circunstancias que cambian la especie del pecado; sino que esa confesión sólo es útil para instruir y consolar al penitente y antiguamente sólo se observó para imponer la satisfacción canónica; o dijere que aquellos que

Una vez establecidos los requerimientos teológicos a la ciencia moral era necesario ahora dotar a los aspirantes al sacerdocio de un espacio académico en el que poder instruirse de un modo adecuado a las exigencias de la época. Es por ello por lo que en el año 1563 el concilio de Trento decretó la creación de los seminarios destinados a la instrucción del clero. El estudio de la teología moral por parte de los nuevos seminaristas estaba estructurado en dos etapas. Una primera que versaba sobre cuestiones prácticas que ayudaran a poder oír las confesiones y una segunda focalizada sobre todo a examinar los casos de conciencia.[8]

Pero una vez estructurados los planes de estudio la siguiente preocupación giró en torno a los manuales de moral que se debían usar. Los manuales clásicos no se ajustaban a las nuevas exigencias de la ética teológica por lo que se vio la necesidad de confeccionar nuevos materiales pedagógicos que se circunscribieran a los objetivos demandados. La compañía de Jesús, que había surgido precisamente en este siglo, se esforzó en buscar una solución didáctica. De hecho, durante toda la segunda mitad del siglo XVI fueron teólogos jesuitas de la talla de Martín Azpilicueta, Juan Polanco, Francisco Toledo o Enrique Enríquez entre otros, los que se dedicaron a escribir diversas obras para adecuar el estudio de la moral a la praxis pastoral. Sin embargo, ninguna de ellas superaba la publicada en el año 1600 por el también jesuita Juan de Azor con el título de *Institutionum moralium (Liber) in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tranctantur*.

Este nuevo manual parte del esquema tomista pero lo depura de los tratados especulativos que no son válidos para la vida práctica y lo adecua a los nuevos planes de estudio introduciendo el tratado sobre la conciencia, fundamental para poder abordar los casos en la confesión. Asimismo el contenido lo hace pivotear sobre el decálogo, dándole con ello a la ética teológica un carácter más jurídico.[9]

1.3. El encasillamiento jurídico

Como se puede apreciar, la teología moral desde el siglo XVI en adelante quedó clausurada en el ámbito meramente sacramental. Lo importante era garantizar la licitud y la validez de los sacramentos. Por eso no debe extrañarnos que fuera precisamente a partir de este momento donde se empezara a entrelazar la

---

se esfuerzan en confesar todos sus pecados, nada quieren dejar a la divina misericordia para ser perdonado; o, en fin, que no es lícito confesar los pecados veniales, sea anatema": DZ 917 (cf. CONCILIO DE TRENTO; Sesión XIV c.7 en H. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum re rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1963, 262).

8 Cf. L. VEREECKE, "Historia de la Teología Moral" en F. COMPAGNONI; G. PIANA; S. PRIVITERA (dirs), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, San Pablo, Madrid, 1992², 832.

9 Ibidem, 833.

moral con el derecho canónico. De hecho, éste poseía una variedad de leyes canónicas que obligaban en conciencia por lo que era necesario seguirlas a la hora de hacer la confesión. Además, a esto hay que sumarle el hecho de que en la enseñanza que se impartía en muchos centros académicos –fueran regentados por los jesuitas o no– no estaba presente el derecho canónico como materia curricular por lo que la teología moral tenía como función paliar esta carencia. De este modo el moralista se convertía también en jurista.

A ello contribuyó de un modo conspicuo la presentación del propio contenido de la ética teológica siguiendo el esquema del decálogo presentando cada uno de los temas de la moral en función de cada uno de los mandamientos. Este esquema tiene una ventaja clara que es la facilidad con la que se puede presentar todos los temas de la moral pero tiene dos dificultades que merecen ser tenidas en cuenta.

La primera de ellas es que posee un alto riesgo de estancarse en los postulados éticos del Antiguo Testamento sin tener presente todo el mensaje moral predicado y enseñado por Jesús de Nazaret. Lamentablemente fue a partir de este período donde nuestra disciplina se separa de la dogmática e inicia su vaciamiento, casi por completo, de la cristología.

Y la segunda dificultad es que este método de la presentación del contenido puede enfatizar la dimensión normativa y legal que conlleva el vocablo "mandamiento", originándose con ello el nacimiento de una moral marcadamente legalista y normativa.[10] La preocupación básica no era el crecimiento espiritual sino en saber qué era lo que se podía o no se podía hacer. Precisamente por esto el ideal de la perfección cristiana ya no formaba parte de la moral en general sino de la ascética en particular quedando reducida a la vida religiosa. En cambio, la inmensa mayoría de los fieles, que son los laicos, debían sólo preocuparse por el mínimo exigido para poder estar en regla con la norma cayendo así en un minimalismo ético.

Efectivamente, el interés estaba puesto en no cometer una infracción a la norma. Pero a veces existían dudas acerca de la inobservancia de la ley, es decir, no quedaba claro si una determinada acción o bien su omisión constituían un pecado. Fue por esto por lo que los moralistas, a partir de este momento histórico[11] fueron elaborando lo que se denominó *sistemas de moral o sistemas de*

---

10 Si bien es cierto que el esquema del decálogo ha sido, y en parte sigo siendo, un método de presentación del contenido de la moral no menos cierto es que dicho método siguió conviviendo con el empleado por santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologica* que consistía en presentar ese mismo contenido según el esquema de las virtudes teologales y las cardinales. No obstante, el que se impuso en las Instituciones Morales fue el primero de ellos. Cf. A. FERNÁNDEZ, *Moral especial*, RIALP, Madrid, 2005^3, 14-17.

11 El siglo XVI estuvo también marcado por los nuevos descubrimientos geográficos y todo lo que ello implicó. Las relaciones comerciales que Europa mantuvo con América hicieron que los moralistas introdujeran otros temas de interés como la ética de las relaciones internacionales, la ética del comercio, de la usura, del préstamo, del precio justo de los productos comercializados, etc.

moralidad[12] cuya finalidad era ayudar a los creyentes, pero en particular a los confesores, a convertir una duda, ya sea especulativa o ya sea práctica, en una certeza moral que dé garantías de la moralidad de la acción sobre la que recae la hesitación.[13]

Con esto se acentúa aún más si cabe, el encasillamiento jurídico de la moral, que se convierte en eminentemente pragmática dirigiendo su mirada al suelo de la praxis del acto humano, separándose, como ya lo hemos apuntado, de la dogmática y de la ascética. Ya no se trata de una ciencia que ayude al hombre en el crecimiento de la virtud sino que se trata de una disciplina que enseña que es lo mínimo que hay que hacer para no pecar.

2. INICIO DEL CAMINO HACIA LA RENOVACIÓN CRISTOLÓGICA DE LA MORAL

Como ya hemos indicado al inicio de nuestro trabajo, el siglo XX ha sido un período importante en cuanto a la renovación cristológica de la moral. Pero dicha renovación no surgió de la noche a la mañana sino que ha tenido un largo proceso de preparación en el ámbito de nuestra disciplina. Un recorrido que arranca en el siglo XVIII de manos de san Alfonso María de Ligorio y que continuó en el siglo XIX en el ámbito de la teología alemana e italiana. A ello dedicaremos los siguientes apartados.

---

12 "La expresión 'sistema de moral' fue acuñada por Alfonso de Ligorio y de él pasó al uso común de la moral católica. Sistema de moral no significa método moral, concepción de la moral o fundamentación/justificación de la Teología Moral. Indica la forma de realizar un juicio vinculante de la conciencia moral ante leyes inciertas objetivamente. El sistema consiste en la propuesta de determinados principios reflejos para hacer ese juicio de conciencia y salir así de la duda": M. VIDAL, *Historia de la Teología Moral. De Trento al Vaticano II. I Crisis de la razón y rigorismo moral en el Barroco (s. XVII)*, PS, Madrid 2014, 710.

13 A continuación vamos a presentar los distintos sistemas morales que se fueron gestando en este período y que ayudaron a los moralistas a elegir cuando se daba una duda. Los iremos presentando de un modo decreciente, es decir, de mayor a menor rigorismo según la clasificación hecha por el teólogo español Royo Marín:
"1º TUCIORISMO ABSOLUTO: Es obligatorio seguir siempre la sentencia *más segura*, que es la que favorece a la ley, a no ser que la sentencia que favorece a la libertad sea completamente *cierta*.
2º TUCIORISMO MITIGADO: Hay que seguir siempre la sentencia favorable a la ley, a no ser que la que favorece a la libertad sea *probabilísima*.
3º PROBABILIORISMO: Hay que seguir siempre la sentencia favorable a la ley, a no ser que la que favorece a la libertad sea *más probable* que la otra.
4º EQUIPROBABILISMO: Para seguir la opinión favorable a la libertad es preciso, al menos, que sea *igualmente probable* que la que favorece a la ley.
5º COMPENSACIONISMO: Es lícito seguir la opinión *menos probable* (con tal que *sea verdaderamente probable*) si hay causa suficientemente proporcionada para exponerse al peligro de quebrantar la ley según las reglas del voluntario indirecto. De lo contrario, es obligatorio seguir la opinión *más probable*.
6º PROBABILISMO: Puede seguirse la *opinión menos probable*, con tal que sea verdaderamente probable.
7º LAXISMO: Puede seguirse cualquier opinión probable, aunque sea *tenuemente probable*": A. ROYO MARÍN, *Teología moral…o.c.*, 181-182.

2.1. La moral alfonsiana

San Alfonso María de Ligorio, para su formación religiosa y sacerdotal recibió la enseñanza de la moral tal y como la hemos descrito en los apartados anteriores. Su interés era examinar los casos de conciencia para poder administrar el sacramento de la penitencia según la doctrina rigorista y jurídica de la época. De hecho él basó su formación moral estudiando *Theologie Morale*, obra escrita por Francisco Genet quien destacó por ser un enemigo acérrimo de la moral laxa. En su libro, Genet aconsejaba a los que se preparaban para recibir el sacerdocio y a aquellos que ya lo habían recibido a que en el sacramento de la confesión ejercieran la severidad en el examen de conciencia y a que negaran la absolución sacramental si intuían que éste no se había hecho correctamente.[14]

Es sabido que en la primera etapa de su formación, San Alfonso María de Ligorio estuvo bajo la influencia de todos aquellos maestros que en el ámbito de la moral se adherían al sistema del probabiliorismo y es este sistema el que utilizó en gran medida nuestro autor, al menos en los primeros años de su ministerio ya que su preocupación era no fallar como confesor y poder llegar así a una sentencia rígida. De este modo hizo suyo el rigorismo[15] como el único modo de entender la moral.

Pero el contacto directo con la gente que le proporcionaba las misiones populares hizo que fuera tomando conciencia del tremendo daño que una mentalidad rigorista ejercía en las personas. Esta idea se vio acentuada a partir del año 1730 cuando por prescripción médica tuvo que retirarse a las montañas para poder recuperar su salud. En el tiempo que duró su recuperación tuvo la oportunidad de entrar en contacto con los campesinos y con los pastores de la zona. Se sorprendió al comprobar, por un lado, que carecían de una formación sólida en los principios de la fe y, por otro, que habían abandonado casi por completo las prácticas religiosas. Este hecho lo llevó a gestar en su mente la idea de crear una congregación de misioneros que tuviera como cometido atender espiritualmente a la gente del campo.[16]

Durante su estancia en las montañas se preocupó por buscar a los pecadores y pronto entendió que mantener una actitud rígida y dura con ellos, que en

---

14 Esta obra fue escrita originariamente en lengua francesa pero pronto fue traducida y publicada en 1702 al latín con el título de *Theologia moralis seu resolutio casuum conscientiae juxta Sacrae Scripturae, Canonum et Sanctorum Patrum mentem*, alcanzando una gran difusión tanto en Alemania como en Italia.

15 "El rigorismo es el fruto de la reacción contra el laxismo. Las condenas del magisterio, aunque no toman posición sobre el principio del probabilismo, contribuyen a la aparición del rigorismo. En 1665-1666, el papa Alejandro VI condenó 45 proposiciones laxistas (DS 2021-2065); en 1679 el papa Inocencia XI condenó otras 65 (DS 2101-2167); la Sorbona de París y la universidad de Lovaina censuraron numerosas proposiciones de casuistas. En 1657 la Orden de predicadores se separó del probabilismo para tomar como doctrina oficial el probabiliorismo: hay que seguir siempre la opinión más probable": L. VEREECKE, "Historia de la Teología Moral" en F. COMPAGNONI; G. PIANA; S. PRIVITERA (dirs), …o.c., 836.

16 Cf. L.C.L. MARQUES, "Alfonso María de Ligorio" en C. LEONARDI; A. RICCARDI; G. ZARRI (Dirs), *Diccionario de los santos I*, San Pablo, Madrid, 2000, 129-135.

su inmensa mayoría eran personas sencillas, humildes y de escasa o casi nula instrucción, lejos de ayudarlos a vivir la conversión los encerraba en la desesperación de no alcanzar nunca la vida eterna.

Por eso, a partir de su experiencia personal como confesor, predicador y misionero, San Alfonso María de Ligorio fue paulatinamente construyendo su propia *Theologia Moralis* que tendrían un método y un sistema propio. El método no es otro más que presentar la misericordia de Dios hacia los pecadores teniendo como centro la verdad salvífica. Algo que ya se dejaba apreciar en sus predicaciones, pues dejó de hablar de la condenación del fuego eterno como destino para los pecadores y comenzó a enseñar y explicar las parábolas que en los evangelios Cristo usa para hablar de la misericordia del Padre. Fue precisamente la asunción de este método lo que lo llevó a cambiar de sistema, abandonando el probabiliorismo por caer en el rigorismo y asumiendo el equiprobabilismo.

Con esto nuestro autor pretendía no centrar la atención sólo en los principios teóricos que regulan el comportamiento humano sino poder aterrizar también en la particularidad de las personas. Sería como equiparar la moral a la medicina. El médico, aunque diagnostica una enfermedad a partir de los principios genéricos no trabaja para curar "la enfermedad" sino para curar al "enfermo". Por lo tanto debe individualizar su acción para dirigirla hacia una persona concreta ya que una determinada enfermedad no se presenta ni actúa de igual modo en todos los pacientes. Pues bien, en esta misma línea de actuación debe incluirse el moralista, que partiendo de principios generales debe acudir al pecador en particular para ayudarlo de un modo personalizado. Es la persona en su vivir moral la que debe ser atendida pastoralmente para ayudarla a salir de su situación de pecado y encaminarla hacia su crecimiento espiritual.

Con ello lo que se pretende es salir del minimalismo ético en el que el positivismo jurídico había encerrado a la moral para poder llevar a la persona al camino de la perfección cristiana. Ya no se hablaría sólo del pecado sino sobre todo de la acción de la gracia.

Pero lo que más destaca en la enseñanza de la moral en el pensamiento de San Alfonso María de Ligorio fue el recurso al misterio de Cristo. En Cristo, Dios no sólo se manifiesta sino que les expresa a los hombres su amor. De este modo, el amor misericordioso que Cristo ofrecía a los pecadores con los que se encontraba en su vida pública pasa a ser el motor de su acción pastoral. Todavía más, introduce ese amor misericordioso en el propio sacramento de la penitencia ya que como confesor quería juzgar y orientar las conciencias del mismo modo que Nuestro Señor Jesucristo lo hacía en su encuentro con los pecadores de los que se nos habla en los evangelios.[17]

---

[17] Cf. M. DOLDI, *Fondamenti cristologici*…o.c., 20-24. Cf. J.L. LLANES; J-I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid, 1996², 231-233.

2.2. El ámbito alemán

La renovación de la teología moral en el ámbito alemán se encuentra circunscrita a la acción académica de la Escuela de Tubinga. A este nuevo impulso teológico influyó de un modo notorio las ciencias humanas en general y la filosofía en particular, sobre todo el pensamiento kantiano que estuvo muy presente en el contexto universitario. No menos importante fue el recurso a la Sagrada Escritura que tantos beneficios aportó a los estudios de nuestra disciplina.

Tres autores merecen ser destacados: J.M. Sailer (1751-1832); J.B. Hirscher (1788-1865) y F.X. Linsemann (1835-1898).

El primero de ellos se puede considerar el más importante de los tres. Su obra más representativa en el campo de la teología moral es *Handbuch der christlichen Moral*. En ella presenta una visión orgánica y sistemática de la ética cristiana dirigida tanto a los sacerdotes como a los laicos. Para él, la moral no debe reducirse a la observancia estática de los mandamientos sino que debe poner en el centro la caridad y la vida de la gracia. En este sentido, la libertad del hombre juega un papel importante como respuesta a la iniciativa de Dios.

Se aprecia, por tanto, en él un intento de volver a ligar la moral a la dogmática y a la ascética. Sin embargo, su pensamiento sigue de alguna manera aferrado a la casuística.

El segundo de los autores destacables de la Escuela de Tubinga es, como hemos indicado, J.B. Hirscher. Se preocupó por dotar a la Teología Moral de un fundamento bíblico que era algo de lo que carecía esta disciplina desde hacía siglos. Su obra más significativa en el ámbito que nos ocupa fue *Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*. No se trata de un manual al estilo clásico ya que no era partidario del método escolástico. Lo que hace es colocar la noción de *Reino de Dios* como eje vertebrador de su pensamiento.[18]

Para nuestro autor, el hombre ha sido creado por Dios como ciudadano de ese Reino, pero como consecuencia del pecado ha sido expulsado de él. Sin embargo, a pesar de su situación de naturaleza caída sigue poseyendo la *inteligencia*, la *voluntad* y la *conciencia*, tres elementos fundamentales que le permiten vivir según los principios éticos. Junto a la vivencia de estos principios, Hirscher expone la idea de que el hombre puede volver a recuperar el Reino perdido por una disposición de la gracia manifestada históricamente en la persona de

[18] "Con el tema del reino de Dios, Hirscher entroncaba la moral no sólo con la Escritura, sino con el centro de la predicación de Cristo. No cabe duda de que con ello recurre a un principio fundamental. Se le acusó en su tiempo de algunas inexactitudes dogmáticas que luego corrigió y de su falta de conocimiento de los grandes autores de la escolástica, ya que su método, a juicio de Häring, fue demasiado crítico con la neoescolástica": J.A.SAYÉS, *Teología Moral Fundamental*, EDICEP, Valencia, 2003, 78.

Jesús de Nazaret. Es Cristo el que inspira la inteligencia del hombre para que se percate de su error, mueve a la voluntad en la búsqueda del bien y despierta a la conciencia adormecida por el pecado. En definitiva, para Hirscher la moral católica no debe seguir siendo enseñada basada en la ley sino a partir de la experiencia del Reino de Dios que ha sido revelado y manifestado en la persona histórica de Jesús de Nazaret.

El tercer autor de la Escuela de Tubinga que merece ser resaltado fue F.X. Linsemann. Se inserta en la línea de los otros dos. Su obra más característica es su *Lehrbuch der Moraltheologie*, una auténtico manual en el que centra su preocupación en insertar a la moral dentro del estatuto epistemológico de la Teología. Para nuestro autor la moral no sería una ciencia en sí misma sino que lo es en tanto en cuanto se encuentre ligada a la dogmática. Del mismo modo que la ética filosófica debe presuponer la metafísica, la moral debe presuponer la dogmática. Si ésta debe encargarse de estudiar a Dios en sí mismo como suma verdad, aquélla debe ocuparse de cómo cumplir su voluntad. Pero deben permanecer unidas.

Por otro lado, Linsemann enfoca también su atención en el positivismo jurídico en el que había caído la moral tridentina. Él no niega la importancia de la ley pero sostiene que sólo una pequeña porción de nuestros deberes y obligaciones morales se encuentran escritas en ella. El resto va a depender del ejercicio de nuestra libertad, una libertad que se materializa en decisiones concretas.

En definitiva, la Escuela de Tubinga desempeñó un papel importante en la renovación de la moral católica. Propició el uso de la Sagrada Escritura para fundamentarla, la vinculó a la dogmática para darle carácter teológico y la dotó de un contenido cristológico.[19]

2.3. Ámbito italiano

En Italia la Teología Moral experimentó un menor desarrollo en comparación con Alemania. Pero creemos que el esfuerzo que llevó a cabo Antonio Rosmini (1797-1855) por restaurar nuestra disciplina no debe ser obviado. Su obra *Trattato della coscienza morale* publicada en 1840 fue un vivo intento de reformar la moral introduciendo en ella tanto la reflexión teológica como la filosófica. Consideraba que la ética natural no era suficiente para afrontar los retos de la vida moral sino que se hacía también necesario acudir a la revelación para entender las exigencias que Dios le pide al creyente.

Pero la unión de filosofía y teología no fue la única innovación de Rosmini. A nuestro modo de ver su impronta cristológica fue lo más novedoso por cuanto que proponía la imitación de Cristo como medio de perfeccionamiento moral.

---

[19] Cf. J.R. FLECHA ANDRÉS, *Teología moral fundamental*, BAC, Madrid, 1994, 57-58.

Sin duda esto fue una enorme novedad en la época ya que la ética y la ascética estaban totalmente separadas.

3. LA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL EN EL SIGLO XX

Como ya hemos indicado, los intentos de una renovación en la teología moral arrancaron en el siglo XVIII gracias a los denodados esfuerzos llevados a cabo por el fundador de los Redentoristas y continuados en el siguiente siglo por la Escuela de Tubinga con alguna que otra participación aislada en Italia.

Todo esto sirvió para prepararles el camino a los moralistas del siglo XX que llevaron de una manera más sistematizada la reforma de nuestra disciplina. La restauración de la misma en esa centuria ha atravesado cuatro etapas en las que se han realizado trabajos y propuestas significativas orientadas a ese fin: una primera que va desde 1900 a 1930 donde se inicia una renovación tomista de la moral; una segunda de 1930 a 1960, en la que se destaca la impronta bíblica y litúrgica de esa reforma; una tercera de apenas una década, de 1960 a 1970, etapa que coincide con la celebración del Concilio Vaticano II y una cuarta y última etapa que sería el período postconciliar.

3.1. El período de 1900-1930

Entre los moralistas existía la convicción de que el minimalismo ético surgido del positivismo jurídico no garantizaba el crecimiento espiritual del creyente. La connivencia entre moral y derecho había provocado que se pusiera más atención en la norma que en la virtud. Esto había hecho que se hablara más de pecado que de la gracia. Precisamente esto fue lo que se intentó corregir en esta etapa. Para ello se empezó a presentar la moral no siguiendo el esquema del decálogo sino el de las virtudes que fue el utilizado por Santo Tomás de Aquino. Con ello se pretendía una presentación más personal de los principios éticos algo que se vio favorecido por el desarrollo de la Teología Espiritual como disciplina.

No obstante, este intento no llegó a alcanzar la fuerza suficiente como para que se produjera el abandono de la casuística. Ésta estaba y está fuertemente vinculada a la normatividad imperante en nuestra ciencia desde hace centurias y que emana de una concepción marcadamente jurídica de la ética. El factor que condicionó este hecho fue la publicación, en 1917, del Código de Derecho Canónico, algo que retrasó la liberación de la moral de su encuadre legal. De hecho el manual más importante de este período fue *Die Katholische Moral und ihre Gegner* escrito por Joseph Mausbach, que si bien incorpora la perspectiva antropológica de la perfección del ser y, por tanto, del crecimiento espiritual en la gracia, no deja de ser significativo el hecho de que siga presentando el contenido de la moral siguiendo el esquema del decálogo.

3.2. El período 1930-1960

Esta etapa va a estar caracterizada por la relación de otras disciplinas teológicas con la moral. Al menos tres influencias son dignas de mención: la litúrgica, la bíblica y la pastoral. En cuanto a la primera tenemos que todo el movimiento litúrgico pretendía que la liturgia no estuviera desencarnada de la vida real del creyente sino que tuviera su incidencia en el actuar cristiano. Con respecto a la segunda, el movimiento bíblico no quería presentar los estudios de la Sagrada Escritura como un fin en sí mismo sino que éstos tuvieran como finalidad iluminar la vida moral del cristiano para que éste pudiera llegar a tener una existencia más plena a la luz de la Revelación. Y en relación a la tercera influencia anteriormente reseñada tenemos que la pastoral, unida al movimiento ecuménico propio de la época, tenía entre sus propósitos apostar por recuperar el anuncio kerigmático con lo que las cuestiones abstractas propias de la dogmática debían ceder el paso a las cuestiones más prácticas propias de la vida moral de los fieles.

A tenor de todo esto no nos debe extrañar que surgiera la necesidad de publicar otros manuales de moral que recogieran estas consideraciones. Manuales que superaran la moral del confesionario en beneficio de otra que estuviera más focalizada en el obrar del creyente. Teniendo en cuenta la importancia de la Escuela de Tubinga en el desarrollo de la teología en el siglo XIX, no debe resultar inesperado que fuera en Alemania donde comenzara a publicarse estas obras. Una de las más importantes fue la escrita por Fritz Tillmann en colaboración con T. Steinbuchel y T. Muncker publicada con el título *Handbuch der Katholischen Sittenlehre*. Tillmann se encargaría de exponer la nueva moral desde una perspectiva bíblica y cristológica utilizando para ello dos de los cuatro tomos de los que consta la obra. En concreto el tercero y el cuarto titulados *Die idee der Nachfolge Christi* y *Die Verwicklichung der Nachfolge Christi* respectivamente. Por su parte, Muncker se encargaría de dotar a la obra de los fundamentos psicológicos escribiendo el tomo primero mientras que de los fundamentos filosóficos se ocuparía Steinbuchel en el segundo tomo.[20]

Lo interesante en la obra de Tillmann es que propone la imitación de Cristo como el núcleo del obrar cristiano. Y para hacer esta propuesta se ayuda de dos elementos fundamentales. El primero es de la Sagrada Escritura. Tillmann era exégeta por lo que tenía un gran conocimiento de los estudios bíblicos. La Biblia debía constituir el alma de toda buena teología y la ciencia moral no debía prescindir de ella. El segundo elemento fue el personalismo de Max Scheler para quien la personalidad moral llega a la perfección dirigiéndose más por un modelo que por una norma.[21] En este sentido, la permeabilidad que la corriente

---

20 Cf. A.M. JERUMANIS, *In Cristo, con Cristo, per Cristo. Manuale di teología morale fondamentale. Approccio storio-sistematico*, Edizioni Camilliane, Torino, 2013, 354.

21 Para un mayor conocimiento del pensamiento de Max Scheler y de la influencia del personalismo en las actos humanos cf. M. MORENO VILLA," Personalismo alemán" en M. MORENO VILLA (Dir), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997, 932-934.

personalista tuvo en la teología moral hizo que ésta fuera dándole menos entidad al precepto que hay que seguir para dársela a la persona que hay que imitar. De este modo Jesucristo aparece como el modelo por antonomasia de cuyo seguimiento e imitación dependerá ahora todo el orden moral.

Esta idea central y neurálgica en el pensamiento de Tillmann, fue sintetizada por nuestro autor en otra obra titulada *Der Meister ruft*. Él entendió que la nueva moral no podía estar dirigida sólo a los especialistas sino a los creyentes en general, de ahí que decidiera presentarle al gran público una síntesis de lo que se afirmaba en su monumental obra en cuatro tomos. En dicha síntesis, que alcanzó gran difusión no sólo dentro sino también fuera de Alemania[22], trató de explicar en qué consistía la imitación de Cristo. Ésta debe ser entendida en clave de *sequela* ya que a fin de cuentas el evangelio constituye una llamada de Dios a seguirlo. Una invitación que tiene alcances universales ya que todos los hombres de todos los tiempos pueden participar de ella. Para nuestro autor la finalidad de este seguimiento es poder llegar a ser hijos adoptivos de Dios, para que siendo hijos en el Hijo podamos asemejarnos al Padre.[23] En este proceso, el creyente va paulatinamente experimentando su deseo de buscar con sinceridad la voluntad de Dios a la par que comienza a sentir una aversión al pecado que lo aleja de su modelo.

Asimismo insiste en el hecho de que no es el hombre el que por sus solas fuerzas naturales el que inicia la *sequela*, sino que es el mismo Dios el que incoa el proceso. Se trata de una iniciativa gratuita y libre de Dios que por medio de la gracia lanza la invitación a todos los hombres. De este modo, se pierde esa noción de moral que lo hace depender todo del mérito o demérito del individuo para pasar a otra en la que criatura y creador se unen para recorrer juntos el camino de las exigencias éticas.

En conclusión, la moral de Tillmann es una moral dinámica, cristocéntrica y abierta a la gracia que pone delante de cada hombre un modelo a imitar y las ayudas divinas necesarias para realizarlo. Siendo esto así, se aprecia en su pensamiento una visión positiva de la moral basada en la persona de Jesucristo y no tanto en el pecado.

Pero si importantes fueron las aportaciones de Tillmann en este período no menos notables fueron las realizadas por Bernard Häring, considerado por muchos como el más egregio de los moralistas católicos de todo el siglo XX. Su renovación de la ética cristiana está basada en la fundamentación en la Sagrada Escritura y en su prisma cristológico. Muchas y variadas son sus publicaciones pero su obra más característica fue su tratado de Teología Moral publicado en el

---

22 Esta obra pronto fue traducida al italiano con el título *Il Maestro chiama* alcanzando una gran difusión en el país transalpino marcando las líneas fundamentales en el estudio de la moral previa al concilio. En cuanto al esquema prácticamente sigue el mismo que marcó en el siglo XIX la Escuela de Tubinga: la relación del hombre consigo mismo; la relación del hombre con su prójimo y con la sociedad civil de la que forma parte.

23 "Quale è lo scopo della séquela di Cristo? Non altro che quello di diventare figli adottivi di Dio, di salire verso la perfezione rendendosi grado grado sempre più simili al Padre che è nei cieli": F. TILLMANN, *Il maestro chiama*, Brescia, 1945, 13.

año 1954 con el título de *Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien*. Se trata de una obra que experimentó una enorme difusión llegándose a imprimir en sus primeros años más de 200.000 copias traducidas a 14 lenguas. Pronto se empezó a utilizar en los seminarios y se convirtió en el manual preferido de los docentes para la formación de sus pupilos en esta materia.

Häring se alinea con Tillmann al presentar la moral desde la perspectiva cristocéntrica. Hace suya la idea de la *sequela* y la de la imitación de Cristo como basamento de toda reflexión teológico moral. Él mismo lo dice en la introducción de su obra. Escuchémoslo:

> El centro, norma y finalidad de la Teología moral cristiana es Cristo. Cristo en persona es la verdadera y auténtica ley del cristiano, puesto que es Cristo su único Señor y salvador. Por Él y en Él tenemos la vida: por Él y en Él tenemos la ley de esta vida. Para comprender todas las exigencias de la vida cristiana, no basta considerar los términos del decálogo; ni siquiera es suficiente mirar sólo lo que la voluntad de Dios impone y exige; lo primero que se ha de pesar es el amor que Dios nos profesa, lo que nos exigen sus amorosos dones. Ahora bien, Dios nos lo dio todo en Cristo; en Él nos reveló las últimas profundidades de su amor. En ese amor de Cristo y por ese amor nos pide un amor recíproco, esto es, nos pide una vida "cristiana" de veras, cristiforme. La vida cristiana se nos presenta así como una imitación, como un "seguimiento" de Cristo; mas no una imitación o seguimiento puramente exterior, ni una copia externa, aunque fuera por amor y obediencia; no, la vida cristiana es, ante todo, una vida en Cristo Jesús.[24]

Como se puede apreciar, Häring presenta el evento Cristo como punto de partida y punto de llegada de toda la moral. Es Dios el que llama al hombre en la persona de Jesucristo para que seamos iguales a Él, es decir, para que imitándole podamos cristificarnos. En este sentido, la antropología se entiende a la luz de la cristología. La norma moral ya no es un precepto sino una persona y la valoración moral de nuestras acciones estarán en función del tipo de respuesta que demos al seguimiento de esa persona. De este modo el pecado viene comprendido como una respuesta negativa a la llamada de Dios. Sería la negación voluntaria a la realización del proyecto personal al que hemos sido llamados y por el que hemos sido creados.

Todas estas ideas pudieron ser expuestas por nuestro autor no sólo a través de sus publicaciones en libros y artículos sino que también desde su cátedra de profesor en la Academia Alfonsiana creada en 1949 en Roma con el objetivo de instruir en materia de moral a los sacerdotes venidos de muchos países del mundo. Este centro académico, especializado en la enseñanza de la ética teológica, ofrecía a sus alumnos una formación de la moral católica con una fuerte fundamentación bíblica y patrística con un marcado carácter cristocéntrico.

---

[24] B. HÄRING, *La Ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*, Herder, Barcelona, 1964[4], 29.

3.3. Período de 1960 a 1970

En este tercer período de estudio de la teología moral en el siglo XX, lo más significativo fue la celebración del Concilio Vaticano II inaugurado por el Papa Juan XXIII en 1962 y clausurado por Pablo VI en 1965. Tratándose, por tanto, del evento más notorio, no sólo de este período sino de todo el pasado siglo, vamos a centrar nuestra atención en las líneas de renovación que se trazaron en él con respecto a nuestra disciplina.

Ya ha sido dicho que entre los textos conciliares no hay ninguno cuya temática sea en exclusividad la moral. Ésta aparece diseminada de un modo transversal entre los distintos documentos conciliares. Sin embrago, la idea primigenia fue la de incluir un escrito que versara exclusivamente sobre la ética cristiana.

Y así fue como en el año 1961, una comisión preparatoria recibió el encargo de confeccionar un esquema que recogiera los puntos fundamentales de la moral católica para que fuesen estudiados y trabajados durante las sesiones del concilio.

Los responsables de la elaboración de dicho esquema fueron Huerth S.J., Guillon O.P., y Lio O.F.M, tres profesores de Teología de la línea de Pío XII y consultores del Santo Oficio. Ellos prepararon un borrador cuyo título fue *De Ordine Morali* que recogía de un modo sintético y sistemático todos los contenidos de la moral católica. No está de más decir que la formación de estos tres teólogos era de corte tradicionalista, centrada en la casuística y teniendo el derecho canónico como basamento de sus postulados.

El texto en cuestión estaba estructurado en seis capítulos cada uno de los cuales constaba de dos partes, una expositiva, cuya finalidad era afianzar la enseñanza de la moral tradicional, y otra que se dedicaba a condenar los distintos errores teológicos sobre cuestiones de ética cristiana.[25] Los seis capítulos iniciales de este esquema fueron los siguientes:

1.- DE FUNDAMENTO ORDINIS MORALIS: 1.1.- De indole objectiva ordinis moralis; 1.2.- Ordo moralis absolutus; 1.3.- Deus custos, iudex, vindex ordinis moralis; 1.4.- Ordinis moralis duplex manifestatio; 1.5.- Contentum ordinis moralis; 1.6.- Damnantur errores.
2.- DE CONSCIENTIA CHRISTIANA: 2.1.- Quid conscientia; 2.2.- Conscientia recte efformanda; 2.3.- De conscientia erronea; 2.4.- Pseudoconscientia autonoma; 2.5.- Conscientia segnata Christi veritate ac caritate.
3.- DE SUBIECTIVISMO ET RELATIVISMO ETHICO: 3.1.- Lex evangelica et conditiones individuales; 3.2.- Necessaria cognitio individualium; 3.3.- Adagia falsa; 3.4.- Falsum adagium de amore criterio moralitatis.

---

[25] El carácter condenatorio de este documento ha llevado a algunos autores a catalogarlo como una especie de *Syllabus* moral, recordando aquel documento publicado por la Santa Sede en 1864 en la que se condenaban las ideas modernistas. Cf. PH. DELHAYE, "L'apporto del Vaticano II alla teologia morale" en *Concilium* 8 (1972), 909.

4.- DE NATURALI ET SUPERNATURALI DIGNITATE PERSONAE HUMANAE: 4.1.- Homo factus ad immaginem Dei; 4.2.- Arbitrii libertas vindicatur; 4.3.- Defensio dignitatis humanae contra artificia falsa; 4.4.- Scientia, artes liberales, technica; 4.5.- Progressus technicus et Regnum Dei; 4.6.- Progressus technicus et progressus religioso-moralis.
5.- DE PECCATO: 5.1.- Quo sensu regno peccati sit destructum; 5.2.- Peccatum mortale cum et ex contemptu; 5.3.- Peccata ex debilitate; 5.4.- Falsae theoriae psycologicae; 5.5.- De profectu christifidelis in via iustitiae; 5.6.- Magnum poenitentiae officium; 5.6.- Errores damnantur.
6.- DE CASTITATE ET DE PUDICITIA CHRISTIANA: 6-1.- Origo et natura sexus; 6.2.- Homo non dominus absolutus corporis; 6.3.- De castitate in solutis; 6.4.- Defensio et cura castitatis; 6.5.- Quidam errores censurantur.[26]

Este esquema inicial compuesto por seis capítulos le fue entregado al cardenal Alfredo Ottaviani que a su vez lo presentó a la comisión preparatoria del concilio el 15 de enero de 1962. Dicha comisión después de simplificar un poco el esquema lo incluyó en el material que debía ser discutido en el concilio.

Unos meses después, concretamente en julio de ese mismo año, el papa Juan XXIII concedió su autorización para que los documentos examinados por la comisión preparatoria fueran enviados a los padres conciliares para su ulterior análisis y estudio. Dentro de esa pila de documentos se encontraba el *De Ordine Morali*.

Antes de que concluyese la primera sesión del concilio los participantes en el mismo recibieron, a parte del material inicial entregado por la comisión preparatoria, otra nueva recua de documentos por lo que los textos a estudiar sufrieron un aumento considerable. Toda aquella balumba documentaria con que se empapeló a los padres conciliares debía, por necesidad metodológica, que ser reducida y simplificada. Para este fin se decidió que en el intervalo que va desde la conclusión de la primera sesión hasta la apertura de la segunda, varias comisiones se encargarían de depurar el material para simplificarlo.

La comisión que se ocupó de examinar el *De Ordine Morali*, entre otros más documentos, estaba encabezada por el cardenal Suenens. Éste tras el análisis del mismo pidió su reelaboración ya que para él la noción de *dignidad de la persona* debía ser la idea sobre la que pivotase toda la moral católica y esto no se percibía del todo bien en el esquema primigenio. De ahí que él propusiera la fusión con otro esquema presentado en la comisión el *De Ecclesia relate ad personam humanam*.

El cardenal Suenens no fue el único en discrepar del primer esquema. Ya Ottaviani en una primera inspección había hecho notar algunas consideraciones importantes con respecto al documento. Lo primero que le llamó la atención fue el carácter apologético y polémico del texto pues no solamente presentaba el contenido de la ética cristiana sino que hacía hincapié en los

[26] Cf. C. ZUCCARO, *Cristologia e morale. Storia, interpretazione, prospettive*, EDB, Bologna, 2003, 52.

errores que en materia moral se predicaban en una cultura plural como lo era ya el contexto geográfico occidental.[27]

Asimismo, llamaba la atención la presencia del capítulo sexto del esquema dedicado a la sexualidad. Esto fue altamente criticado por varios miembros que componían la comisión preparatoria ya que daba a entender que el único pecado al que la Iglesia le dedicaba más importancia era al sexual.

La comisión que presidía Ottaviani estaba compuesta por 35 cardenales, 2 patriarcas, 14 arzobispos, 2 obispos y 4 superiores generales sumando un total de 57 miembros. Aunque todos trabajaron con denuedo en las mejoras del documento quienes más polemizaron con él fueron los cardenales Liénart, Alfrink y Döpfner.

El primero de ellos muestra su descontento ante el tono altamente negativo con que el documento trata la moral, algo que considera totalmente inadecuado para el hombre contemporáneo a quien el concilio se quería dirigir.

También cuestiona el carácter marcadamente individualista de la acción moral de la persona. El documento, en opinión de Liénart, se centra en la valoración moral del acto concreto que el creyente realiza sin tener en cuenta la dimensión social del hombre. Esto se veía como un empobrecimiento sobre todo si se tiene presente los pasos agigantados que se estaban dando en la segunda mitad del siglo XX hacia la construcción de un mundo más globalizado.

Finalmente, el prelado francés elevó su queja ante la clamorosa ausencia de la *caridad* como contenido propio de la ética cristiana. La inclusión de la caridad en los planteamientos de la teología moral había sido, junto con la incorporación de la cristología, la gran aportación tanto de San Alfonso María de Ligorio como de la Escuela de Tubinga. Sin embargo, el *De Ordine Morali* había vuelto a un planteamiento neoescolástico donde se le daba más cobertura al derecho que a esta virtud teologal vital para entender las exigencias éticas de la fe cristiana.

La crítica de Alfrink se sitúa también en la misma línea de la de Liénart. Destaca la índole negativa del texto subrayando lo inapropiado que resulta mantener en el documento el tono condenatorio ante los errores en moral. Sostiene, que más que condenar los fallos morales, lo que conviene hacer es preguntarse el por qué éstos se producen en personas que en principio son honestas. Lo que Alfrink pretende con estas correcciones es defender una ética teológica en la que no se separe el acto moral del sujeto que actúa. Efectivamente, el texto se focalizaba sólo en la acción del sujeto para emitir la valoración moral obviando las circunstancias en las que el sujeto agente la ha llevado a cabo.

---

27 "…non quidem tractatum de re morali, non tractatum de re disciplinari, non scholasticum tractatum, qui omnes quaestiones debere tangere, sed tantummodo actum fuisse de his quae presertim, attentis erroribus qui vastant hodie ordinem moralem…, sunt aggredienda ut per sanam doctrinam expugnantur errores grassantes": "Relatio Em.mi P.D. Alfredi Card. OTAVIANI Praesidis Commissionis Theologiae" en *Acta et documenta Conclio Oecumenico Vaticano II Apparando,* Series II, Volumen II, pars II, Roma, 1968, 57.

Por último, Döpfner coincide con Liénart y Alfrink en el tono negativo y polémico del documento, inadecuado, por tanto, para el hombre actual. Pero aparte de esto hay dos observaciones más que hace acerca del documento que creemos que son necesarias traer a colación. La primera es que destaca del texto su lenguaje netamente filosófico y abstracto que no facilita nada el diálogo con el hombre de hoy. Se basa sobre todo en la noción de ley natural[28] que sería el garante del comportamiento humano, ley que puede ser descubierta sólo por el uso de la razón.[29] La segunda es que destaca la ausencia de la Sagrada Escritura como fundamento de los principios éticos que deben regular la vida de todo creyente. Esto fue notado no sólo por él sino por casi todos los miembros de la comisión. De hecho uno de los cometidos del Concilio Vaticano II era darle a la Teología en general el marco bíblico del que había carecido desde hacía siglos. El recurso a la Sagrada Escritura por parte de los manuales de teología moral era secundario utilizándola como método de justificación de sus postulados, lo que se conoce como *dicta probanda.*

Esta falta del uso de la Escritura en el *De Ordine Morali* traía consigo el problema que nuestra disciplina llevaba arrastrando durante centurias que era el vacío cristológico provocado por la no presentación de Jesucristo como modelo de seguimiento en la vida moral. El documento se centraba, como ya hemos apuntado, en la norma y no en la persona de Jesús.[30]

Junto a todas estas objeciones presentadas de un modo más particular por Liénert, Alfrink y Döpfner la comisión preparatoria advertía de una cuestión no menos importante y que a la larga serviría para darle un golpe definitivo al documento. Dicha objeción tiene que ver con la especificidad de la moral cristiana. En los años previos al concilio existía una fuerte discusión entre los moralistas sobre esta cuestión dividiéndose en dos bandos opuestos. Un primer bando de teólogos sostenía que la especificidad de la moral hay que buscarla en la

---

28 La noción de *ley natural* hunde sus raíces en la Antigüedad Clásica y fue asumida posteriormente por el cristianismo. Quien más la integró en la reflexión teológico-moral fue Santo Tomás de Aquino quien la asumió de la filosofía griega. Cf. Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94. Para profundizar acerca de este concepcto cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: Nueva perspectia sobre la ley natural*, BAC, Madrid 2009; F. CARPINTERO, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008; A.M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, RIALP, Madrid, 2006; M.A. DURAZO, *En busca de una ética universal. Análisis del documento sobre la ley natural de la Comisión Teológica Internacional y comparación con las contribuciones de J. Finnis y M. Rhonheimer*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma, 2015; cf. F.J. CONTRERAS (Ed), *El sentido de la libertad. Historia y actualidad de la idea de ley natural*, Stella Maris, Barcelona 2014.

29 "Il *De Ordini Morali*, presenta la teologia morale secondo una visione essenzialmente filosofica e razionale. Il pensiero si snoda a partire da una visione di Dio Creatore di tutte le cose, infinitamente buono e santo e perciò *norma normans* di ogni scelta. L'ordine morale trova in Dio la sua consistenza ed anche la sua sicurezza; egli ne è il custode, il giudice, il garante. L'uomo, in tale visione, scopre una legge, sia essa naturale o evangelica, da rispettare e con la quale confrontarsi per decidere circa la moralità dei suoi singoli atti": M. DOLDI, *Fondamenti cristologici*…o.c., 46.

30 Cf. C. ZUCCARO, *Cristología e morale*…o.c., 53-54.

espiritualidad y más concretamente en la vivencia de los consejos evangélicos: la pobreza, la castidad y la obediencia. Siendo esto así, solamente los religiosos estaban llamados a una vida moral más perfecta.

El segundo bando estaba constituido por aquellos teólogos que se habían adherido al movimiento bíblico y litúrgico que caracterizó el preconcilio. Ellos, basándose en los textos de la Sagrada Escritura sostenían que todos los creyentes están llamados a la santidad y que el camino para alcanzarla es la imitación de Jesucristo.

Está de más decir que de estas dos concepciones de la santidad el documento *De Ordine Morali* optó por la primera considerando que la santidad es más propia de los que han iniciado la vida religiosa que de los laicos.

Ante todo este elenco de críticas que recibió el documento por parte de los padres conciliares en las comisiones preparatorias tanto del cardenal Ottaviani como del cardenal Suenens, se tomó la decisión de eliminar definitivamente el texto. Y decimos bien, eliminar, porque el *De Ordine Morali* nunca fue sustituido por otro. Dichas comisiones no fueron capaces de reelaborarlo básicamente por dos motivos. El primero porque el movimiento de renovación moral previo al concilio no era tan fuerte como lo fue el movimiento de renovación bíblico o litúrgico.[31] De hecho se contó con pocos moralistas como peritos y de entre esos pocos, muchos seguían teniendo una impronta tradicionalista. Y el segundo motivo fue la premura con la que hubo que actuar. Al ser rechazado el texto en su totalidad apenas se contaba con tiempo material para que se pudiera encargar a otro grupo de teólogos moralistas la confección de un documento alternativo que fuese previamente estudiado y analizado por una nueva comisión antes de ser llevado al aula conciliar.[32]

---

31 El movimiento bíblico había alcanzado una considerable fuerza durante toda la primera mitad del siglo XX. Ha ello contribuyó notablemente el arduo trabajo de muchos biblistas entre ellos, de M.J. Lagrange que fue el fundador de la *Ecole biblique et archéologique français de Jérusalem,* de la *Revue Biblique* y fundador también de la colección *Études bibliques*. En esta misma línea hay que destacar la creación de la Pontificia Comisión Bíblica en el año 1902 o del Pontificio Instituto Bíblico en 1909. Esto es una clara muestra de la importancia que iba ganando los estudios bíblicos dentro de la Iglesia. También es de destacar la aparición del método histórico-crítico aplicado a los textos bíblicos, método indispensable para el conocimiento de los textos de la antigüedad y que se valía de distintas etapas: crítica textual, crítica literaria, la crítica de los géneros, la crítica de la redacción y la crítica histórica. Asimismo la publicación en 1943 de la carta encíclica *Divino Afflante Spiritu* del papa Pío XII contribuyó a darle más impulso a los estudios bíblicos. El movimiento litúrgico también experimentó un gran auge en la primera mitad del siglo XX con autores como L. Beauduin, O. Casel o R. Guardini que heredaron de los autores del siglo XIX, Solesmes, Maredsous, Beuron y Maria Laach las líneas de trabajo para la renovación de la liturgia. Cf. A.M. JERUMANIS, *In Cristo…*o.c., 334-335.

32 "La mayoría conciliar, creada en noviembre de 1962, no acepta este texto y naufragará con el conjunto de los esquemas de las comisiones preparatorias. Pero, ¿por qué razones no es reemplazado por otro nuevo? Se pueden indicar varias. La historia del concilio demuestra que los grandes textos adoptados por el Vaticano II se deben a los esfuerzos teológicos que le habían precedido. Este es el caso de la liturgia, de la eclesiología, de la exégesis. Ahora bien, el movimiento en favor de la renovación de la moral ha sido relativamente eliminado (*sic*). Por otra parte, hay

La consecuencia de esto es el hecho de que no exista entre los documentos del Vaticano II ninguno dedicado a nuestra disciplina. La resolución que se tomó para paliar esta deficiencia fue la de diseminar el contenido moral entre los diversos textos que confeccionarían el resultado final.

Entre los documentos del concilio en los que se vertió el contenido moral de un modo más específico, una vez eliminado el *De Ordine Morali,* tenemos que destacar la constitución dogmática *Lumen Gentium*. Para algunos teóricos del concilio este texto puede ser considerado como el más solemne. No es nuestro cometido hacer un análisis de todos los capítulos del documento ya que eso excede la pretensión de este estudio pero sí es pertinente dirigir nuestra atención al capítulo quinto donde encontramos la llamada universal a la santidad. Justamente al inicio del texto se nos dice lo siguiente:

> "La Iglesia, cuyo misterio está exponiendo el sagrado Concilio, creemos que es indefectiblemente santa. Pues Cristo, el Hijo de Dios, quien con el Padre y el Espíritu Santo es proclamado "el único santo", amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a Sí mismo por ella para santificarla (cf. Eph 5,25-26), la unió a Sí como su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios. Por ello, en la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: *Porque esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación* (I Thess 4,3; cf. Eph 1,4). Esta santidad de la Iglesia se manifiesta y sin cesar debe manifestarse en los frutos de gracia que el Espíritu produce en los fieles. Se expresa multiformemente en cada uno de los que, con edificación de los demás, se acercan a la perfección de la caridad en su propio género de vida; de manera singular aparece en la práctica de los comúnmente llamados consejos evangélicos. Esta práctica de los consejos, que, por impulso del Espíritu Santo, muchos cristianos han alcanzado tanto en privado como en una condición o estado aceptado por la Iglesia, proporciona al mundo y debe proporcionarle un espléndido testimonio y ejemplo de esa santidad."[33]

Es interesante notar como este capítulo recoge el tema de la santidad. Ésta ya no es exclusiva de unos pocos sino de todos los fieles. En cualquier caso, no fue

---

pocos moralistas en el concilio. Los obispos especialistas en teología han enseñado exégesis y dogma. La elección de los peritos ha eliminado casi totalmente los escasos moralistas favorables a las nuevas tendencias que habían formado parte de las comisiones preparatorias. Será necesario que pase el tiempo para que nombren a algunos de éstos. Casi inmediatamente después, su tiempo se verá absorbido por la preparación de la constitución *Gaudium et Spes*. Las consecuencias que se derivan de estos hechos serán paradójicamente felices. La antigua moral casuística llega prácticamente a desaparecer. Se pretenderá conseguir una expresión nueva de los imperativos de la fe en consonancia con la estructura, el dogma, la vida de la Iglesia en una palabra, restableciendo las relaciones que los partidarios de la renovación moral casi no se habían atrevido a soñar": PH. DELHAYE, "La aportación del Vaticano II a la teología moral" en *Concilium* 75 (1972), 209.

[33] CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (21-noviembre-1964), nº39 en AAS 65. Para aquellos que estén interesados en la historia de este concilio cf. G.F. SVIDERCOSCHI, *Historia del Conclio Vaticano II*, Coculsa, Madrid, 1968; G. ALBERIGO, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Sígueme, Salamanca 2005.

fácil llegar a esta conclusión. De hecho el capítulo quinto de *Lumen Gentium* fue uno de los más discutidos y peleados dentro del aula. El motivo de esta polémica fue que no pocos padres conciliares preferían que el tema de la perfección cristiana fuese tratado junto al de la vida religiosa formando un solo capítulo. Esta era la visión tradicionalista como ya comentamos. Por el contrario, la nueva corriente que había nacido en los años previos al concilio y que se había gestado desde el siglo XIX a partir de las propuestas teológicas de la Escuela de Tubinga, proponía la separación entre"santidad"y"vida religiosa"constituyendo dos capítulos separados. Después de arduas negociaciones en la votación final se impuso la segunda propuesta de ahí que tengamos en el documento final de *Lumen Gentium* el capítulo quinto dedicado a la santidad universal y el sexto dedicado a la vida religiosa.

Además, en todo el texto se deja claro que el garante de toda santidad es Jesucristo ya que es a través de la gracia como el hombre puede llegar a la perfección cristiana. No son las propias fuerzas humanas las que hacen al hombre santo sino la participación en la vida de Cristo. El creyente, por su filiación recibida en el bautismo comienza a formar parte de la Iglesia, Cuerpo Místico de su Señor y en ella por medio de los sacramentos y de la acción del Espíritu que la anima consigue realizarse en el mandamiento de la caridad.[34]

A este respecto hay que reconocerle al concilio el que le haya afirmado al mundo entero que la santidad, que se manifiesta en la vivencia de los consejos evangélicos, no está reservada sólo y exclusivamente a unos pocos, es decir, a aquellos que se consagran a una vida religiosa, sino que es algo que está al alcance de todos los fieles con independencia de cuál sea su estado de vida.

Aquí vemos clarísimamente como el concilio adoptó una posición contraria a la propuesta en el *De Ordine Morali* que recordemos que mantenía la separación entre laicos y religiosos en relación a la santidad. Los primeros se deberían guiar por los preceptos de la ley natural concretados en los mandamientos por la Revelación (moral) y los segundos tendrían que orientarse según los consejos evangélicos (espiritualidad).

El Vaticano II supera esa polarización que durante siglos había marcado a la teología y al hacerlo da un paso más al cristificar la moral presentando a Jesucristo como modelo del comportamiento humano. Con esto los padres conciliares asumen nuevamente la línea de pensamiento que traía la Escuela de Tubinga. Ésta había incorporado en su reflexión teológica las aportaciones que desde la corriente personalista se venían presentando. Este movimiento filosó-

---

34 "In *Lumen Gentium* V, Cristo appare contemporáneamente come il maestro di ogni perfezione e soprattutto come l'autore e perfezionatore della santità nei credenti . Senza la sua grazia non è possibile per l'uomo riprodurre quanto egli ha compiuto. La realizzazione della santità, prima che una conquista umana, è una partecipazione alla vita divina comunicata dalla Chiesa. Gesù Salvatore arricchisce continuamente le membra del suo Corpo mistico mediante la sua divina Parola e i Sacramenti. Egli dona, poi, lo Spirito Santo affinchè muova interiormente l'uomo incitandolo a realizzare il comandamento della carità, compendio e vertice di tutta la Legge": M. DOLDI, *Fondamenti cristologici*…o.c., 48.

fico sostenía que la personalidad ética de un individuo no se forjaba a partir de la obediencia fría a una ley sino en el seguimiento e imitación de un modelo. La teología moral desde el siglo XIX había comenzado a tener muy en cuenta esta afirmación de ahí que se empeñara en presentar a Cristo como modelo a seguir en el perfeccionamiento moral.[35]

A parte de la *Lumen Gentium*, entre el resto de los documentos que formaron parte del Concilio Vaticano II existe concretamente uno que ha servido para un posterior desarrollo de la teología moral. Nos referimos al número 16 de la *Optatam Totius.* El texto en cuestión es un decreto que trata sobre la formación sacerdotal. En él se hace un recorrido por las distintas disciplinas filosóficas y teológicas que forman parte del currículum académico de los candidatos a las órdenes sagradas. Lo interesante es que se cita de un modo explícito a nuestra disciplina y lo hace en estos términos:"*Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo*".[36]

Se trata de un texto breve pero denso pues en apenas una frase recoge toda la labor de renovación que desde san Alfonso María de Ligorio se venía haciendo para liberar a la moral de la casuística.

En un primer momento no se tenía la intención de aludir a la teología moral en el documento y mucho menos en los términos en los que se hace. De hecho en los esquemas precedentes de este decreto no se aludía a nuestra disciplina. Pero durante el período de discusión de los mismos algunos padres conciliares elevaron sus críticas a cómo se venía enseñando la moral dentro del seno de la Iglesia. El cardenal P. É. Léger, durante su intervención en la tercera sesión del concilio, que coincidió temporalmente con el período de discusión del esquema de la *Optatam Totius*, denunciaba el carácter marcadamente casuístico que tenía

---

35 "El divino Maestro y Modelo de toda perfección, el Señor Jesús, predicó a todos y cada uno de sus discípulos, cualquiera que fuese su condición, la santidad de vida, de la que Él es iniciador y consumador: *Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48). (…) Los seguidores de Cristo, llamados por Dios no en razón de sus obras, sino en virtud del designio y gracia divinos y justificados en el Señor Jesús, han sido hechos por el bautismo, sacramento de la fe, verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y, por lo mismo, realmente santos. En consecuencia, es necesario que con la ayuda de Dios conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron. (…) Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena. En el logro de esa perfección empeñen los fieles las fuerzas recibidas según la medida de la donación de Cristo, a fin de que, siguiendo sus huellas y hechos conformes a su imagen, obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Así, la santidad del Pueblo de Dios producirá abundantes frutos, como brillantemente lo demuestra la historia de la Iglesia con la vida de tantos santos": CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* en loc. cit… nº 40.

36 CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam Totius* (28-octubre-1965), nº 16 en AAS 58 (1966).

la teología moral la cual se había enclaustrado en un estricto legalismo, con lo que la hacía poco atractiva al hombre contemporáneo. Para Léger el problema básicamente se focalizaba en la fundamentación de la moral ya que una moral apoyada en la ley forzosamente tendrá que derivar en legalismo. Por ello él pidió expresamente en su intervención que se introdujese un párrafo en la *Optatam Totius* que hablara de la teología moral teniendo en cuenta cuatro cuestiones.

a) Que estuviese vinculada a la dogmática.
b) Que estuviera fundamentada en la Sagrada Escritura.
c) Que esté integrada en el Misterio de Cristo, es decir, que sea cristocéntrica.
d) Que su centro de interés no sea la ley sino la caridad.

El cardenal Léger no se encontraba solo en sus peticiones. Otros padres conciliares se unieron a sus reclamaciones como fue el caso de P.L. Seitz quien solicitaba en aula que la renovación de los estudios teológicos diera por terminado el largo período de separación entre la moral y la dogmática, algo que tanto daño había hecho tanto a una como a otra, aunque con más incidencia, si cabe, en la primera.

También fue importante la participación de otros obispos que en la línea de Léger y Seitz pedían con urgencia la renovación de nuestra disciplina. Este grupo de prelados solicitaba que se tuviese en cuenta en la renovación de la ética cristiana las aportaciones que otras ciencias como la psicología, la sociología, la antropología, la medicina, etc, pudiesen hacer no sólo para enriquecerla sino sobre todo para hacerla más cercana al hombre actual.[37]

En definitiva, la redacción final el número 16 de la *Optatam Totius* había, finalmente, satisfecho las pretensiones y deseos de la mayoría de los obispos ya que, en primer lugar, se dotaba a la moral de un andamiaje antropológico apoyado en el misterio de Cristo, antropología que permitía concebir al hombre como hijo de Dios por la gracia en camino hacia la salvación en un continuo caminar en la imitación de su modelo que es Jesús el Señor.[38] En segundo lugar, se conseguía introducir en la moral la Sagrada Escritura. Este fue el deseo del concilio no sólo para los estudios de moral sino para toda la teología en general, pues como bien establecía la constitución *Dei Verbum* aquélla debía constituir el alma de ésta.[39] Ahora bien, el empleo

---

37 Cf. M. DOLDI, *Fondamenti cristologici*…o.c., 58.

38 "L'espresione 'illustrare l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo' enuncia la priorità data alla fondazione ontologica cristologica della morale (principio ontologico). L'*in Cristo*, finalmente, viene pienamente integrato nella morale cattolica, riconoscendo l'importanza del dato scritturistico in favore di un'antropologia 'della nuova creatura', di un'antropologia filiale d'incorporazione a Cristo e alla Chiesa mediante il battesimo e la fede": A.M. JERUMAIS, *In Cristo*…o.c., 370.

39 "La teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo. La Sagrada Escritura contiene la palabra de Dios y en cuanto inspirada es realmente palabra de Dios; por eso la Escritura debe ser alma de la teología. El misterio de la palabra, que incluye la predicación pastoral, la catequesis, toda la instrucción cristiana y en

de la Escritura en la moral no sería ya más como se utilizó en los años anteriores que consistía en buscar en la Biblia algunas citas que confirmaran los postulados éticos ya previamente establecidos. Ni tampoco consistiría en extrapolar los códigos éticos presentes tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento para aplicárselos al hombre contemporáneo.[40] Lo que se pretende a partir de este momento de renovación es profundizar en la exégesis para averiguar la verdad moral contenida en la Biblia para depurarla de las adherencias culturales en las que están insertas. Lo que hay que presentarle al hombre de hoy es esa verdad inmutable, no la forma en la que ésta se expresa que pertenece a una cultura concreta. Además, con este basamento escriturístico la teología moral tiene ante sí el camino allanado para vincularse a la dogmática, deseo generalizado entre los padres conciliares.

En conclusión, el documento *De Ordine Morali* no respondía a las exigencias y pretensiones de un concilio que quería abrir las puertas de la Iglesia al mundo. Su lenguaje era abstracto, su contenido impersonal y su método estático y, aunque se intentó su reestructuración, ninguna mejora convenció a nadie. La opción por su eliminación pareció lo más conveniente dadas las circunstancias que rodearon a los padres conciliares. Pero el hecho de que no exista ningún documento en el Vaticano II dedicado a la moral no debe llevar a nadie a pensar que ésta se encuentre ausente pues, como ya hemos explicado, las líneas de renovación que experimentó nuestra disciplina desde hacía más de un siglo, fueron asumidas por los obispos y peritos participantes del evento eclesial más importante del pasado siglo.

3.4. El período postconciliar

Todo apuntaba a que después del concilio la teología moral lograría alcanzar una sistematización sólida y uniforme en su renovación ya que el concilio había establecido las líneas a seguir por los moralistas. Sin embargo, no fue eso lo que

---

puesto privilegiado la homilía, recibe de la palabra de la Escritura alimento saludable y por ella da frutos de santidad": CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum* (18-noviembre-1965), nº 24 en AAS 58 (1966).

40 La Pontificia Comisión Bíblica se inserta en esta misma línea y a este respecto se pronuncia en los siguientes términos: "Nella Bibbia si trovano molte norme, comandamenti, leggi, raccolte di codici, ecc. Una attenta lettura fa rilevare, però, che tali norme non sono mai isolate, a sé stanti, bensì appartengono sempre a un determinato contesto. Si può dire che nell'antropologia bíblica ciò che è primario e fondamentale è l'agire de Dio, che previene quello dell'uomo, i suoi doni di grazia, il suo invito alla comunione: il complesso normativo è una conseguenza per indicare all'uomo quale sia il modo adeguato di accogliere il dono di Dio e di viverlo. Alla base di questa concezione biblica c'è la visione della persona umana così como è stata creata da Dio: essa non è mai un essere isolato, autonomo, svincolato da tutto a da tutti, ma si trova in un rapporto radicale e essenziale con Dio e con la comunità dei fratelli. Dio ha creato l'uomo secondo la propia immagine: la stessa esistenza dell'uomo è il primo e fondamentale dono che egli ha ricevuto da Dio. Nella prospettiva biblica un discorso sulle norme morali non può essere ristretto ad ese, prese in maniera isolata, ma debe essere sempre inserito nel contesto della visione biblica dell'esistenza umana": PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2008, 7.

ocurrió. De hecho podríamos decir que la disciplina teológica más controvertida en la etapa postconciliar fue precisamente la moral hasta el punto de que se podría afirmar que fracasó por completo en su intento por incluir las directrices dadas para nuestra disciplina en las aulas sinodales.

Algunos estudiosos del tema como Aurelio Fernández han intentado explicar el porqué de esa situación:

> "Las razones de este fracaso fueron, entre otras, las tres siguientes: el afán excesivo de reforma en unos, el tradicionalismo exagerado en otros y –posiblemente en todos- la falta del rigor intelectual debido. Cuando se haga la historia de las ideas morales de esa época no dejará de sorprender la ligereza con que se rompe con el pensamiento anterior, de forma que la novedad parecía ser el único aval de veracidad. Esa misma actitud muestra que más que el rigor interesa lo original. Así lo 'nuevo' sustituye a lo 'verdadero'. Pero ese afán desmedido por el 'cambio' reafirmó en otros la repulsa a toda reforma, y en su 'conservadurismo', incluso rechazaban aquellos elementos que había destacado el Concilio. El hecho es que aquella gran esperanza se vio frustrada, pues la literatura teológico-moral inmediata posconciliar acusa muy pronto graves desviaciones. No es fácil entender cómo algunos autores de cierto fuste intelectual se venden a tendencias de tan poco rigor científico. También (…) da la impresión de que las enseñanzas del Concilio Vaticano II, en vez de madurez intelectual, en algunos sólo despertó el deseo innovador y en otros provocó una especie de convulsionada pubertad de espíritu."[41]

Efectivamente, el clima de renovación que se generó en los años inmediatamente después del concilio llevó a no pocos moralistas a confundir lo nuevo con lo verdadero. Se trataba de teólogos que se dejaron seducir por las voces de una sociedad que pedía a la Iglesia un cambio en sus directrices éticas, como si la verdad moral que ha sido revelada pudiese ser cambiada. Por eso no debe extrañarnos que la misma noción de ley natural fuese atacada, o cuanto menos ignorada, por aquellos que deberían haberla protegido en medio de una cultura cada vez más plural y heterogénea. Sin embargo, amparándose en el deseo del concilio de liberar a la moral del positivismo jurídico de los siglos anteriores optaron también por la negación de una ley que obligue siempre y en todo lugar bajo pena de pecado. Precisamente este fenómeno dio cabida en el seno de la teología moral a la aparición de las llamadas *éticas de situación* que dieron paso a la introducción del subjetivismo y del relativismo moral en la teología.

El panorama posconciliar de nuestra disciplina no fue muy halagüeño debido a las graves desviaciones que se produjeron al introducirse en el contexto de la moral de situación a la que hemos aludido las éticas *teleológicas* y *circunstancialistas.* Para entender esto tenemos que remitirnos a las fuentes de la moralidad. Para nuestra ciencia existen tres elementos indispensables para poder

---

41 A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la Teología Moral. Medio siglo de historia*, Ediciones Aldecoa, Burgos, 1997, 111-112.

emitir una valoración moral acerca de una acción. Estos tres elementos son el *objeto*, el *fin* y las *circunstancias*. Si en los años previos al concilio los moralistas ponían el acento en el primero de ellos, después del concilio se comenzó a sobrevalorar los otros dos en detrimento de aquél.

Aquellos autores que decidieron hacer hincapié en el fin dieron con ello a la aparición de las éticas finalistas, conocidas también como teleológicas. De entre ellas, las dos más conocidas son el *consecuencialismo* y el *proporcionalismo*. Si la primera hace derivar su juicio moral de las consecuencias que se extraigan de la acción del sujeto agente, la segunda lo hará de la relación de proporcionalidad entre los efectos buenos y los efectos malos que de dicha acción se deriven.

Por su parte, los autores que se centran en las circunstancias para la emisión de sus juicios dieron con ello inicio al denominado *circunstancialismo ético*, es decir, una acción será buena o mala dependiendo de las circunstancias que rodeen a la persona que actúa.

Ante este contexto teológico no debe extrañarnos que desde ciertos sectores se cuestionara muchos pronunciamientos oficiales del Magisterio. El caso paradigmático lo tenemos con la encíclica *Humanae Vitae* del papa Pablo VI que suscitó no pocas polémicas entre los moralistas.[42]

Estas desviaciones en el campo de la moral fueron corregidas de manera magistral por el papa Juan Pablo II con la encíclica *Veritatis Splendor* donde se condenan de modo expreso estas corrientes de la "nueva ética".[43]

En resumen, podemos decir que la etapa posconciliar no fue como se esperaba. El camino de renovación que abrió la Escuela de Tubinga mereció una conclusión más honrosa por parte de los moralistas posconciliares. Es cierto que lo conseguido hasta el Vaticano II, entiéndase una teología moral vinculada a la dogmática, que tenga la caridad por ley y centrada en el misterio de Cristo sigue estando presente en los planteamientos de los grandes moralistas católicos. Pero hay que seguir trabajando para integrar todo eso con una noción de ley natural que garantice la permanencia de normas morales objetivas que son válidas para todos los hombres y para todas las épocas. La lectura de las acciones llevada a cabo por la corriente historicista radical no siempre ha tenido esto en cuenta. No negamos el valor de los contextos históricos en los que actuamos, pero esto no debe implicar la negación de una verdad moral que no se deja modificar por el paso del tiempo. Mucho es lo que se ha conseguido en este último siglo y medio de estudio y mucho es también lo que le debemos a aquellos moralistas que desde san Alfonso María de Ligorio se han afanado por presentar una ciencia moral que tenga como finalidad llevar al hombre a Dios. Ojalá que

---

42 Ibid. 119-127.

43 Para un acercamiento al litigio de esta encíclica con las nuevas corrientes nacidas a la luz del posconcilio, cf. A. BONANDI, *Veritatis Splendor. Treinta años de Teología Moral*, Cristiandad, Madrid, 2003; J.A. SAYÉS, *Antropología y moral. De la "nueva moral" a la Veritatis Splendor*, Palabra, Madrid, 1997.

los moralistas del siglo XXI podamos seguir con la línea marcada de renovación sin salirnos del dato revelado custodiado por la Iglesia a través de su Magisterio.

4. CONCLUSIÓN

En este recorrido histórico que hemos presentado sobre la renovación de nuestra disciplina hemos podido ver cuáles han sido los errores fundamentales que se han llevado a cabo. Desencarnar la teología moral de la antropología lleva a la ética cristiana a una dimensión de abstracción que no llega a decir nada al hombre de cualquier cultura. Desencarnarla de la dogmática la lleva a perder de vista el horizonte soteriológico y por consiguiente, de su fin último que es Dios mismo. Hacer lo propio con respecto a la ascética conduce a reducirla a pura normatividad para llegar al mínimo ético exigido para no pecar. Y desvincularla de la Sagrada Escritura nos lleva a situarnos ante una disciplina vacía de contenido y sin alma.

Es mucho lo que se ha conseguido hasta el Vaticano II. No obstante, los años posteriores al concilio fueron tan convulsos que en ciertos sectores eclesiales la simple noción de renovación en el ámbito de la moral suena ya a desviación doctrinal. Quienes así piensan lo hacen motivado por las afirmaciones y planteamientos que desde el proporcionalismo, el consecuencialismo y el circunstancialismo se han propuesto. Ciertamente hay motivos para la preocupación puesto que con ello se ha sembrado la semilla del relativismo y del subjetivismo. Pero esto no debe llevarnos a inferir que todo intento de renovación teologal desemboque siempre en una concepción heterodoxa.

Los nuevos planteamientos y las nuevas propuestas de acción teológicas si se hacen con sentido común, con sentido de la responsabilidad pastoral y sobre todo con fidelidad a la Revelación (Sagrada Escritura y Sagrada Tradición) en comunión con el Magisterio de la Iglesia que es quien tiene la misión de salvaguardarla, pueden ser muy beneficiosas para seguir profundizando en el misterio del Verbo Encarnado. No creemos que la teología moral deba renunciar a seguir renovándose. Lo que tiene que hacer es renunciar a hacerlo fuera de los límites establecidos para ello. La prueba de que esto es posible lo tenemos en San Alfonso María de Ligorio, con quien se inicia de un modo más sistemático la renovación cristológica de la moral y que ha sido declarado santo y patrón de todos los moralistas por nuestra madre la Iglesia.

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 137-151

Una proyección política de la realidad moral

José Joaquín Castellón Martín
Centro Estudios Teológicos de Sevilla

Resumen: Este artículo intenta acercarse a la complejidad de la realidad moral de la persona desde el análisis de la libertad humana y ver su proyección en la dimensión política. Esta complejidad se concreta en cuatro momentos estructurales solidarios: la virtud, el otro, la razón y la trascendencia. Estos momentos han de plasmarse también en la acción política;también se señalan criterios generales de acción política, aunque siempre será el análisis de la realidad social la que defina su implementación histórica.

Abstract: This paper is an attempt to approach the complexity of the moral reality of human being from an analysis of human liberty and its projection into a political dimension. This complexity is specified through four structural and solidary moments: the virtue, the other, the reason and the transcendence. These moments should be translated into political actions too: by means of general criteria of political praxis, although its historic implementation will depend on the analysis being made about the social reality.

***

A Don Gonzalo Flor Serrano, que me enseñó a leer la Biblia sin fundamentalismos y sin miedos; que me señaló el camino para encontrarme con el Misterio de Dios en las palabras profundamente humanas de los textos bíblicos.

Vivir humanamente es vivir reflexionando sobre el propio actuar.

La aportación de Sócrates a la filosofía, por lo que ha pasado a la historia de la misma en un lugar tan preeminente, no es el contenido de sus reflexiones, sino su decisión de vivir reflexionando, meditando, preguntándose el porqué de las cosas, e invitando a sus discípulos a hacerlo también así. El "*sólo sé que no sé*

nada", es acicate continuo a poner en crisis lo dado por supuesto[1]. En el otro rincón del mundo, Confucio,que ocupa un lugar preeminente en la filosofía china, tiene una intuición parecida: *El Maestro dijo: "Aquellos que no se preguntan continuamente: "¿Qué he de hacer? ¿Qué he de hacer?", realmente yo no sé qué he de hacer con esa clase de individuos*[2]. El presupuesto fundamental para iniciar el camino de la sabiduría, de la filosofía y de la virtud es preguntarse continuamente: ¿qué son las cosas en verdad?; pero esta pregunta por la verdad de las cosas tienen a su base la pregunta originante de nuestra libertad, y desde la que comienza toda reflexión: ¿qué he de hacer? Nuestra libertad nos obliga a reflexionar, a indagar las consecuencias de nuestros actos, y la realidad de lo que nos rodea y somos. Las respuestas a la pregunta sobre cómo he de actuar no se alcanzande una vez por todas, esta preguntaes motor de todo el pensamiento verdaderamente humano. En un nivel profundo, la reflexión ética parte de una certidumbre: la necesidad imperiosa que tenemos de cultivar nuestra humanidad en las situaciones que vivimos.

Si toda realidad es un misterio profundo e insondable en su último fundamento, la realidad humana, la libertad y el amor que vive la persona, sus frustraciones y fracasos, sus expectativas y esperanzas, es la más compleja de todas; tanto que, como decía Ortega se escapa, como el agua en la cesta de mimbre, por entre los huecos de nuestros conceptos. Por eso, intentar comprender la realidad moral de la persona desde un solo principio se nos antoja profundamente ingenuo y peligrosamente reductivo, aunque así se ha hecho constantemente en la historia de la filosofía. Algunos han dicho que la cultura es el único fundamento de nuestra moral; otros que son los entresijos de nuestra psique o nuestros sentimientos psicológicos están a la base de toda manifestación moral; otros han defendido que la razón era la única instancia que puede proponer una moral a la altura del ser humano; los más tradicionales buscan en la revelación divina el verdadero fundamento de la moral. Todas estas posturas tienen parte de razón, todas se equivocan en su exclusivismo.

El pensamiento tiene vocación de encontrar la unidad y el principio de todo, y esa vocación no ha de abandonarse; pero esa unidad ha de ser alcanzada sin perder la multidimensionalidad del ser humano y de su libertad. Habrá que procurar alcanzar la unidad racional o metafísica de la realidad moral de la persona, pero el camino para esa unidad pasa por asumir la complejidad de nuestro comportamiento moral, de nuestra libertad. Sin atender a la complejidad estructural de nuestra realidad moral no podremos tener las luces, que a modo de faros, nos adviertan de los escollos de los diversos reduccionismos que terminan siempre por deshumanizarnos.

---

1 Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios,* Ed. Alianza, Madrid, 1994, p. 251.

2 Confucio, *Analectas de Confucio,* Casa Editorial de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, Beijin, 2009, p. 15.

1. VIVIMOS EN Y PARA LA LIBERTAD

Lo primero que hemos de analizar para afrontar con perspectiva "qué se ha de hacer" es la realidad de la libertad de la persona. Este es un tema radicalmente filosófico aunque no exclusivamente filosófico, ya que las ciencias humanas pueden darnos datos sobre los que pensar.

Francisco Ayala, un insigne biólogo español, hace un interesante estudio sobre las condiciones de posibilidad del comportamiento libre en las personas y el resto de los animales. Él parte de la convicción de que un comportamiento libre necesita tres condiciones:*Los humanos exhiben comportamiento ético por naturaleza, porque su constitución biológica determina la presencia en ellos de tres condiciones necesarias del comportamiento ético. Estas condiciones son (i) la capacidad de anticipar las consecuencias de los propios actos; (ii) la capacidad de emitir juicios de valor; y (iii) la capacidad para elegir entre acciones alternativas*[3].

Su conclusión es que, desde las categorías de la biología, el comportamiento humano es esencialmente distinto al de los animales. Los animales viven inmersos en sus tendencias que en ellos son instintos y formalizaciones conductuales muy rígidas, mientras que el hombre toma distancia respecto a esas tendencias y necesita considerar qué resultados tendrá su actuación. "*En los animales no se da ninguna de las tres condiciones necesarias del comportamiento ético*"[4].

Hay una diferencia esencial entre el ser humano y el resto de los seres vivos. En ellos nos encontramos que el desarrollo de su configuración no hace crecer su propia realidad. Su realidad se encuentra "enclasada", es decir, reducida a los límites conductuales de su propia especie. La realidad de cualquier especie biológica, también de la especie humana, no ha cambiado en los últimos 5000 años. Sin embargo la realidad de la humanidad, las posibilidades de la vida de las personas,ha cambiado sustantivamentetan sólo en los últimos 500 años.

Ningún hecho en el decurso de los seres vivos cambia su realidad, a no ser para cercenarla o eliminarla. Sin embargo los acontecimientos en la vida de la persona, y la forma de vivir esos acontecimientos,pueden hacer cambiar profundamente nuestra realidad.Todos podemos constatar cómo las diversas experiencias de nuestra vida hacen crecer nuestra realidad; incluso acontecimientos negativos pueden también hacernos crecer como personas. No sólo las experiencias "constructivas" nos construyen; accidentes, enfermedades, crisis, etc.,los podemos vivir de tal manera quepueden hacernos ser más humanos, más maduros, más personas. Por eso, podemos decir que las personas somos realidades abiertas en la estructura misma de nuestra realidad. Es verdad que debemos esa apertura a nuestraespecífica biología, pero es nuestra concreta actuación la que nos va realizando.

---

3 F. Ayala, *"Ensayo sobre las bases biológicas del comportamiento moral"* en *Estudios Filosóficos LVII (2008)*, 225-246, p. 225.

4 Ibid p. 232.

Nuestra biología nos fuerza a actuar haciéndonos cargo de la realidad. Ante un conjunto de estímulos tenemos tantas posibilidades de responder que necesitamos hacernos cargo de la realidad. Esta nota constitutiva abre un mundo absolutamente nuevo a la especie humana. Un mundo en el que está presente el recuerdo, el aprendizaje, la creatividad, la imaginación, el interrogarse por la realidad de todo, la constante insatisfacción con lo dado, la búsqueda de una plenitud intuida aunque nunca experimentada.

Después de una elección, de una decisión concreta, y de experimentar las consecuencias de ese acto, nuestra realidad cambia: sabemos más de nuestro mundo, comenzamos a habituarnos a una forma de actuar, lo hecho se incorpora, modula en cierto modo la naturaleza de la persona[5]. Todo lo que hace la persona es un momento de su realidad; así,la persona no sólo ejecuta actos, sino que se los apropia y va cambiando su forma de ser.De tal manera que al ir eligiendo vamos configurando la figura de nuestro propio yo. Por decirlo de forma precisa, la libertad de la persona no consiste en elegir entre diversas alternativas, sino en elegir su propia configuración personal.La libertad no consiste meramente en elegir, sino en elegirse; no consiste sólo en decidir, sino en decidirse; no consiste en hacer, sino en hacerse, en irse haciendo.Por eso, la libertad de elegir que tenemos las personas abre la dimensión más compleja y profunda de la libertad humana: la realización del propio proyecto de vida.Vivir en libertad es vivir desde la realización un proyecto que nos dignifica y da un sentido a nuestra vida. La libertad se define desde el bien que queremos acoger, desde los valores que descubrimos y deseamos asumir, desde la dignidad de la propia vida que queremos vivir. Las personas somos libres, esa libertad conlleva el reto de acoger en nuestra vida un sentido y un destino que trasciende lo que hasta ahora hemos llegado a ser; una trascendencia no es necesariamente religiosa que concierne a todos.

Todas las personas somos libres, y esa libertad es camino abierto a un horizonte siempre más allá; camino en el que desarrollamos nuestra dignidad de personas.Todas las personas somos libres, pero la vida de muchas se va desarrollando sin relieve y sin profundidad;podemos ir configurándonos en contradicción con lo que realmente somos, recayendo en las motivaciones que no responden a la llamada de nuestra dignidad. La libertad hace posible, incluso, que renunciemos a lo más genuino de nuestra realidad y que nos conduzcamos desde las inclinaciones primarias de poder, de placer o de seguridad, sin proponernos un camino de realización humana.Somos seres racionales, personales; pero esa realidad nuestra es una tarea, un reto a asumir; y para avanzar hacia el horizonte en el que nos coloca nuestra libertad hemos de vivir con la entereza que exige nuestra propia humanidad. Como dirían los clásicos griegos y romanos, sin las virtudes de la justicia, la fortaleza, la templanza y la prudencia, nuestra vida poco

[5] Xavier Zubiri, Sobre el Hombre, ed. Alianza, 1986, p. 149.

se separa de la animalidad irracional, abandonada a la inmediatez de sus inclinaciones. Ser libre es, por tanto, vivir conforme al bien.

Nuestra libertad no sólo consiste en caminar con cierto margen de indeterminación en nuestras actuaciones, sino que con nuestra libertad podemos encargarnos de la realidad en la que nos constituimos y, en cierta medida, transformarla hacia el bien. Nuestra libertad va modulando nuestra configuración personal, y también puede cambiar la cultura y la historia en la que nos constituimos. La libertad profunda es la de la persona que asume ese encargo de transformar la historia hacia lo mejor, hacia el bien y la justicia.El hombre que vive rectamente se va constituyendo realmente como justo; y va configurando toda la realidad social e histórica desde la justicia; la realidad social se nos muestra como un reto y nos reta a ir encargándonos de ella.Nuestra libertad nos reta a "encargarnos de la realidad" para conducirla en el bien. Así podríamos definir el concepto clásico de virtud situado en el horizonte del dinamismo histórico.

Llegados a este momento reflexivo hemos de cambiar el punto de vista para acceder a una nueva dimensión de nuestra libertad. No tener determinaciones biológicas absolutas e ir definiendo nuestra propia realidad es condición necesaria de la libertad, pero el dinamismo de nuestra libertad sólo se pone en marcha cuando nos llaman a la libertad. La libertad no se funda meramente en la configuración que la persona posee, sino en la interpelación que el otro nos hace y en la que nos regala nuestra propia libertad. Sin la interpelación de los otros en nuestro proceso de crecimiento no podría desarrollarse nuestra libertad, ni nuestra realidad personal. Por tanto, nuestra libertad tiene su principio fundante en el otro. Los otros nos cuidan cuando nacemos, nos llaman por nuestro nombre, nos enseñan el sentido humano de la vida. La primacía ontológica de la interpelación del otro en nuestra libertad no se reduce a al momento del desarrollo inicial de nuestra vida, continúa durante toda nuestra vida. Como apunta Levinás[6], sin la interpelación del otro como el extraño, como el extranjero, como el pobre que nos saca de nuestros parámetros culturales, asimilados y asumidos casi inconscientemente, no dejaríamos de ser un sistema previsible de comportamiento, encerrado en esquemas conductuales ya definidos. La apertura que abrió nuestra biología puede ser cerrada por lo "admisible" en nuestro modo de vida, en nuestro horizonte cultural. Sin la ruptura que el otro provoca en nuestra vida, volveríamos a ser un sistema cerrado de realidad. El otro, en la experiencia amorosa, es el amado o la amada; el otro puede ser el amigo o el desconocido que nos confronta con su palabra o simplemente con su vida; el otro puede ser el pobre, el inmigrante que cuestiona nuestra humanidad.

Ser libre es conceder al otro poder de interpelación, de cuestionamiento,sobre nuestra propia vida; poder para "sacarnos de nuestras casillas", "arrancarnos de nuestras rutinas", "forzarnos a recorrer caminos que no conocemos". Ser libres

---

[6] Cfr. E. Levinás, Infinito y totalidad, Ed. Sígueme, 2002.

es permitir que el otro tenga tal poder sobre nosotros que nos permita ir más allá de lo que hasta ahora somos. No se vive la verdadera libertad hasta que"Alguien" se apodera de nuestra realidad.La verdadera libertad del pintor, por ejemplo, no está, simplemente, en pintar lo que quiera; ni siquiera en ir perfeccionando su técnica pictórica. La verdadera libertad del pintor está en encontrarse poseído por una experiencia estética que lo desborda y que le reta a expresarse con formas y colores, con texturas y contrastes de una manera que hasta ese momento no sospechaba.El verdadero éxtasis amoroso no está en encontrar la persona que responda a todas nuestras expectativas y necesidades, sino en encontrar la persona que me saca de mis expectativas, que me hace olvidar mis necesidades y me hace caminar hacia ella. El amor verdaderamente humano es aquel en el que nos encontremos poseídos por la otra persona; aquel en el que se vive en mutua pertenencia; en el que estoy dispuesto a entregar mi vida, sabiendo que el otro me entrega la suya. Esta primacía del otro en nuestra vida, la dimensión dialógica de la libertad, esquizás, la más árquica y fontal,porque la verdadera libertad no se reduce a tener poder sobre lo real y encargarnos de transformarlo, sinoque sobre todo nos lleva a dejar que la intimidad del otro, que es lo real en la plenitud de su dinamismo, tenga poder para transformarnos.

Por ofrecer una síntesis: libertad es libertad-de determinaciones absolutas, es libertad-para realizar nuestra propia vida, es libertad-en el otro que nos fuerza a salir de nosotros mismos.

2. LAS COORDENADAS DE LA EXPERIENCIA MORAL

En el primer parágrafo nos hemos acercado a la realidad de la libertad que es el fundamento de su dimensión moral, una dimensión profunda y compleja en la que el hombre se expresa por entero como ser psico-biológico, dialogal, histórico y abierto a la trascendencia. La riqueza de realidad de lo humano encuentra su expresión más completa en la experiencia moral, que es experiencia de realización de lalibertad. Por eso todas las dimensiones de la realidad humana entran "en juego" en la experiencia moral. Pero la complejidad de ésta se va a ir asumiendo de diversa manera por los conceptos de la reflexión ética. La virtud, el deber racional, la obligación moral, la justicia y otros conceptos morales que se han arbitrado siempre intentan asumir esta complejidad priorizando, quizás, unos momentos sobre otros.

El primer intento sistemático de reflexión, el que elaboró la filosofía griega,centra la moral en la configuración de la propia realidad personal, es la reflexión clásica de moral como virtud. Virtud que no podemos confundir ni con virtuosismo; éste se centraen una habilidad extrínseca al núcleo vital que nos hace personas, mientras que la virtud moral incide en lo que perfecciona y plenifica al ser humano en tanto persona. Y que tampoco podemos interpretar como fidelidad a las normas dictadas por alguna divinidad. Para los más relevantes

filósofos griegos la plenitud de la persona estará en su capacidad de contemplación teórica de la realidad y en compartir amistosamente ese análisis de la realidad. Así lo tematizó Aristóteles, pero esboza el horizonte común de los grandes autores griegos.

Las tradiciones religiosas buscan, también, este desarrollo pleno de la persona, por eso la moral y la religión han estado históricamente muy en relación, y muchas tradiciones religiosas han definido su manera de entender la virtud moral. Esto no significa que para los que pertenecen a una tradición religiosa la moral no tenga un ámbito autónomo propio; al contrario, las diversas religiones han asumido la reflexión moral humana de su tiempo y, en cierta medida, la han transformado y han descubierto y señalado su apertura a lo trascendente.

La persona siempre necesita un horizonte de perfección, de realización, de plenitud al que tender. En todas las culturas se define ese horizonte de una manera concreta y particular; todas tienen una gran riqueza moral, aunque todas han de asumirse críticamente, porque no todos los contenidos culturales impulsan la verdadera humanidad de la persona.Por eso, ni hemos de asumir sin crítica el contenido moral de ninguna cultura, ni tampoco hemos de recalar en el rechazo hipercrítico a toda la moral tradicional. La historia muestra en no pocos ejemplos cómo el intento de sustituir un orden moral tradicional por una reflexión ideológica, supuestamente racional y científica, han desembocado en absolutismos deshumanizadores. La tradición siempre es cauce de riqueza humana y antropológica.Por eso, desde la propia tradición moral, cada uno ha de buscar, de manera inexcusablemente personal, su propio camino de realización.

En esta búsqueda pueden señalarse elementos comunes de la virtud humana en los que todos podemos converger, ya que nuestra realización personal y no meramente subjetiva. La reflexión tomista[7] sobre la moral ya señalaba que la ley natural es común para todos los hombres y mujeres del mundo, una ley que en sus principios más generales es común y compartida por todos los pueblos.

Un segundo momento intrínseco a la moral--quizás el más fundamental y originario, como se apuntó en el análisis de la libertad—es la interpelación del otro. La experiencia moral es siempre experiencia intersubjetiva, experiencia de "mirarse desde ojos ajenos". Es un ejercicio crítico en el que yo juzgo lo que yo hago, como si esos dos"yo"tuvieran una distancia ontológica real y sustantiva[8]. En un sentido positivo, no ya crítico,la moral da razón de nuestros actos, y dar razón siempre es un ejercicio de intersubjetividad.

Este momento interpersonal y social de la moral tiene dos aspectos: uno, el proceso de educación y de integración social que se efectúa para que todos los miembros de una sociedad concreta se comporten conforme a sus normas;

---

7 Santo Tomás, Suma Teológica, 2-2 q. 94 a. 1.

8 Muchas reflexiones metafísicas han profundizado, cada una desde su punto de vista, en esta escisión de la realidad y de la persona: la consistencia y la subsistencia del yo, en Zubiri, la totalidad y el infinito, en Levinás, el ser y el ente en Heidegger.

y otro, la interpelación que el otro nos hace cuando nos dicen "te necesito", o nos dicen "te quiero"; cuando nuestra conciencia nos pregunta "¿dónde está tu hermano?"; o simplemente nos llaman por nuestro nombre y nos tratan como seres dignos de interlocución, como seres dialogales y personales, como seres morales. Estas experiencias son las que nos constituyen como seres morales.

La filosofía dialógica y personalista del siglo XX ha sido la que con más profundidad ha analizado esta dimensión de la realidad personal. La persona no se define, en su verdadera profundidad, por lo que la constituye, por los rasgos y características que la definen, sino por ser oyente de una palabra que despierta su subjetividad, su capacidad de entrar en diálogo. Esta perspectiva consigue superar el egocentrismo de toda moral de la virtud y adentrarse con más verdad en el núcleo de lo que es la persona. Como diría E. Mounier: *La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El tú, y en él el nosotros, preceden al yo, o al menos lo acompañan*[9].La dignidad de ser persona se nos entrega y es un don al que tenemos que ser fieles. Desde este dinamismo dialógico, el pobre y el necesitado ponen en nuestra vida la interpelación a vivir con una humanidad más verdadera y auténtica, si no respondemos a esta interpelación iremos destruyendo nuestra propia realidad.

Un tercer momento de la experiencia moral es el racional. La meditación-sobre la propia vida es una reflexión definida en la intersubjetividad y que, de manera explícita o implícita, busca universalidad. Como vimos, no hay libertad sin racionalidad anticipativa, que nos permite ver las consecuencias de nuestros actos porque ha descubierto las "leyes" de la realidad. La racionalidad es un momento intrínseco de la experiencia moral. La racionalidad abre en nuestra realidad una exigitividad a la que tenemos que responder: somos seres racionales y hemos de conducirnos racionalmente, sin recaer en comportamientos irracionales que cercenen nuestra realidad. La racionalidad intelectiva, de aprehensión de la realidad, nos abre a la racionalidad como dignidad personal. También la interpelación del otro rompe esencialmente cualquier tentación de solipsismo subjetivista en nuestra reflexión moral. Esa interpelación que aunque por su propia esenciaes resonancia en nuestra intimidad, viene definida por la realidad objetiva que el otro nos presenta; es la realidad objetiva del otro en explotación en sufrimiento o, simplemente, en tanto otro, la que me interpela como ser consciente y responsable. La interpelación del otro es siempre para mí, y para cualquier "yo"; es, por tanto universal. Todas las grandes corrientes de filosofía moral han asumido la racionalidad como un momento intrínseco y sumamente importante de su reflexión. Pero fue Kant quien asumió con tanta radicalidad esta dimensión de universalidad de la experiencia moral que cifró en ella todo el horizonte de perfección de la persona y la interpelación del otro en forma de deber moral. Para él vivir moralmente es vivir desde el principio de universalidad: *"Obra solamente*

[9] E. Mounier,*El Personalismo,* en *Obras completas III,* Sígueme, Salamanca 1990, 475.

con arreglo aquella máxima que al mismo tiempo puedas querer ver convertida en ley universal"[10]. En actuar desde esta máxima está la virtud de la persona, en actuar desde esta máxima está el respeto más estricto a la dignidad del otro, que siempre será un fin en sí mismo.

Un cuarto momento de la dimensión moral de la persona es la dimensión de trascendencia, que de manera explícita ha estado desde el primer momento de la historia presente en la experiencia moral. La religión ha servido de justificación y fundamento de la normatividad moral; esto es un hecho tal y como se presenta en la historia concreta de las culturas y los pueblos. Esta trascendencia se ha manifestado, por una parte, como la exigencia de cumplir unos mandamientos para dar el culto debido la divinidad; ypor otra con la creencia en la supervivencia de cada persona en otra vida, vinculándose el destino de la persona a la manera determinada de vivir en ésta.

Los mandatos divinos han sido muy dispares, de tal manera que apoyándose en la experiencia religiosa se justifica tanto la guerra santa y los sacrificios humanos como el perdón al enemigo y la ayuda humanitaria al desvalido. Esta misma suerte corre la apelación a la razón, desde la cual se ha justificado la más terrible esclavitudy los derechos de los ciudadanos. Todo principio general y absoluto tiene ese peligro de tergiversación y manipulación. Pero la mayor parte de las religiones, en la mayor parte de su historia, han mantenido exigencias morales comunes, que podríamos ejemplificar con el decálogo de la revelación vetero-testamentaria. La moral ha asumido de las diversas religiones unos contenidos básicos y generales de comportamiento social y personal.

Aunque más importante que los contenidos materiales de la moral que propone, y de la mano con la creencia en la trascendencia de nuestra persona,la virtualidad ética más importante que tiene la religión es la defundar nuestra vida y nuestro comportamiento en una llamada incondicionada a la dignidad que por sí sola la naturaleza bio-psicológica del hombre no puede justificar. La experiencia religiosa carga de peso ontológico nuestra vida yla vida de las otras personas. La religión da peso de realidad a nuestras transgresiones y a nuestra fidelidad a la norma moral. La religión ofrece un horizonte trascendental a la persona quehace que nuestra vida no se reduzca a lo fáctico de nuestra existencia. La fe nos ofrece una valoración de la persona que sobrepasa los resultados intramundanos que nuestro comportamiento puedan tener. La fe,por estas razones, convierte en eternos nuestros gestos concretos de justicia y de bondad, convierte en eterna la persona que vamos llegando a ser a través de toda nuestra vida.

Estos cuatro momentos estructurales de la experiencia moral: la virtud, el otro, la razón y la trascendencia, hemos de comprenderlos, desde la dimensión histórica, en un proceso de descubrimiento y maduración constante. Qué sea la autenticidad humana, quién sea mi prójimo, cómo vivir la justicia, cómo

[10] E. Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Ed. Tecnos, 1994, p. 41.

comprender la universalidad ética o cómo asumir la voluntad de Dios no se nos ha dadocomprenderlo de una vez por todas, sino que lo vamos descubriendo en procesos históricos complejos. La historia nos ha ido haciendo capaces a los hombres y a los pueblos de descubrir aspectos de nuestra humanidad que previamente estaban veladas. Este proceso de desvelamiento de nuestra propia realidad y de las exigencias a las que hemos de responder no ha acabado. El propio Santo Tomás, en la Suma Teológica, apuntaba que la ley natural puede ir cambiando por adición, por la comprensión de nuevos aspectos de nuestra realidad que permanecían desconocidos con anterioridad[11].

3. DE LA FILOSOFÍA MORAL A LA POLÍTICA

La distancia que va de la moral a la política se recorre por el camino del análisis de la realidad social, por el camino de descubrir la situación concreta de una sociedad, sus problemas y sus virtualidades, las consecuencias de esa situación y los medios para impulsar su desarrollo. La moral desde sus primeros pasos conlleva el hacernos cargo de la realidad (conocerla, analizarla, valorarla, etc.) para poder actuar de manera libre y consciente. Este "hacernos cargo de la realidad", por la complejidad de la dimensión social, se ha de convertir en"análisis de la realidad" al hablar de política; en la dimensión de lo social-nuestros análisis se hacen más complejos y, también, más conscientes de sus limitaciones.

Pero este camino ha de recorrerse. Los valores y las actitudes morales han de tomar cuerpo en nuestra vida no sólo en la dimensión de lo personal y lo interpersonal, sino también en la dimensión de lo público,como ciudadanos de un país con unas circunstancias históricas determinadas. Las virtudes personales tienen que plasmarse y configurarse en la situación social. Decía Aristóteles la ética es un saber práctico que no sólo puede contemplar los principios generales, sino ha de analizar cómo vivirlos en lo más concreto de la realidad.

En el último apartado de esta reflexión intentaré ver qué luz proyecta sobre la dimensión política el análisis de la complejidad de la moral que he esbozado. Voy a repensar qué repercusiones tienen los momentos fundamentales de la experiencia moral en el ámbito de lo político.Creo que los momentos fundamentales de la experiencia moral personal deben dar algunas orientaciones básicas en la reflexión sobre el ámbito de lo político, ya que éste también se configura desde la libertad de las personas.

Serán criterios generales, abiertos, incompletos, y que, en todos los casos permiten múltiples concreciones sociales, ya que no sólo del análisis de la libertad o de los momentos estructurales de la experiencia moral se define una configuración más humana de la sociedad.

---

[11] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a.5.

1. Porque la libertad es libertad de ir configurando la propia persona, la estructura política de una sociedad moral ha de permitir el desarrollo en libertad de cada persona. Cada persona ha de tener la posibilidad de vivir la libertad de configurar su propia vida, de asumir sus decisiones y riesgos, de poder aspirar a un futuro distinto y mejor, del que los prejuicios sociales permiten entrever. Las configuraciones políticas que cercenan o recortan la libertad de los miembros que la componen no pueden llamarse auténticamente morales ya que impiden el desarrollo moral de la persona, cuya primera condición es la libertad.
2. La verdadera libertad conlleva siempre un camino de desarrollo de la persona; así pues, la configuración política de una sociedad moral ha de buscar el desarrollo pleno de las capacidades de sus miembros. El esfuerzo por mejorar personal y socialmente, el desarrollo de la creatividad y la propia iniciativa han de ser valores que inspiren las decisiones políticas. Por el contrario toda medida que haga conformista a las personas, o que cercene el desarrollo de un grupo de ciudadanos sin abrirles a un futuro de pleno desarrollo personal será profundamente injusta; injusta con la realidad de la libertad humana que nos constituye.Políticas asistencialistas o de subvención cercenan el desarrollo personal y social, aquietan movimientos sociales de transformación, sofocan iniciativas personales y ciudadanas de desarrollo, y todo esto no deja de ser una flagrante injusticia.
3. Este desarrollo pleno de las capacidades de las personas no puede reducirse a lo meramente técnico o cuantificable, ha de buscar también el desarrollo de la interioridad y de la escucha del fondo trascendental de la propia vida. Muchas veces el desarrollo social se ha cifrado en lo económicamente cuantitativo, y esa perspectiva es claramente insuficiente. Otras veces se ha puesto el acento a veces en lo culturalmente cuantitativo, o en la mera capacidad de crítica autónoma, pero las personas sólo vivimos plenamente, tal y como hemos señalado, cuando acogemos y respondemos a nuestra propia vocación, y ésta es acogida existencial de la profundidad de nuestra vida. Ni la yuxtaposición de conocimientos de la diversidad cultural humana, ni una hipercrítica con la propia tradición que desemboca en escepticismo son fuente de verdadera consistencia personal. Una sociedad que deje de lado el aliento de la dimensión espiritual de la vida nunca será una sociedad de persona en dinamismo de plenitud.
4. La interpelación del otro en su debilidad y su necesidad abre nuestra persona a una trascendencia que nos hace salir de nosotros mismos; de la misma manera,ha de abrir la política a una universalidad en la que la vida de cualquier otro sea reconocida como depositaria de dignidad personal; ha de abrir la política a una universalidad que no sea meramente formal, sino real. Para que los bienes de la sociedad sean participados

por todos hemos de pensar en la realidad de los más desfavorecidos y defender positivamente su derecho a los mismos. Esta universalidad inclusiva es justo lo contrario a la política del descarte, que tantas veces ha criticado el Papa Francisco[12]. Procesos de descarte y de marginación son una tentación constante contra nuestra propia humanidad, y se basan en la consideración reductiva de la universalidad sólo desde"los de nuestro grupo", desde "los de nuestra religión" o nuestra clase social, etc. Contra esa tentación que sostiene toda marginación, explotación y opresión hemos de estar siempre atentos. La reflexión de J. Ralw sobre la justicia arbitra, de una manera original, diversos conceptos para asegurar que los bienes de una sociedad sean participados por todos sus miembros[13].

5. Esta universalidad desde los últimos no puede excluir a personas que no tengan nuestra ciudadanía, no puede excluir a los migrantes. Lo esencial de una persona es ser persona; la nacionalidad que se nos adjudica y poseemos es accidental. Una sociedad justa vela expresamente por la vida de los refugiados y los inmigrantes. Los flujos masivos de migración desvelan una desigualdad económica y social radicalmente injusta, que fuerza una migración inhumana. El rechazo al migrante es una injusticia que se añade a la injusta situación que ha forzado su migración. Algunas reflexiones comunitaristas, en el ámbito de los Estados Unidos de América ceden a esta tentación, bien inconscientemente, bien bajo la excusa de preservar los valores identitarios de su sociedad[14].
6. Como hemos señalado, todas las culturas son portadoras de valores morales apreciables, aunque todas desarrollan también procesos que lejos de impulsar la humanidad de las personas, la cercena. Por ello hay que buscar un equilibrio entre la crítica que renueva y el aprecio a los valores de la propia tradición cultural. El comunitarismo, en sus diferentes concreciones[15], y otras corrientes de pensamiento latinoamericanas-[16]han resaltado la importancia de la sabiduría tradicional, que ha de ser complemento de otras reflexiones éticas que señalan y denuncian las importantes lagunas éticas de las distintas culturas tradicionales.
7. Siendo importante el respeto a los valores comunitarios, nunca se puede olvidar que es la libertad de cada persona el motor de todo dinamismo histórico. Todo cambio, todo crecimiento en humanidad de la sociedad tiene como punto de partida la libertad de las personas. Toda transformación social tiene como punto de partida el silencio meditativo de

---

12 Papa Francisco, Exhortación Apostólica "Evangeliumgaudium", nº 53.

13 J. Ralws, *La justicia como equidad: una reformulación*, Paidós Ibérica, 2001.

14 Cfr. M. Sandel, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, ed. Debolsillo, Barcelona, 2012, en donde de las decenas de cuestiones morales que plantea no hay ninguna que sobrepase las fronteras de los Estados Unidos, como si la reflexión moral sobre la justicia acabara en los límites de su país.

15 Cfr. El pensamiento de A. MacIntyre, Charles Taylor, o el pensador español José Pérez Adán.

16 Cfr. Juan Carlos Scannone y su propuesta de teología del pueblo.

una persona que acoge la llamada a cambiar una situación injusta, que cercena humanidad. El paradigma de esto que apuntamos en nuestra cultura es la vocación de Moisés en el libro del Éxodo, capítulo 3, donde escucha la voz de Dios que ante el clamor de sus propios hermanos, de su pueblo lo envía a liberarlo de la esclavitud. Acoger reflexivamente las denuncias a situaciones establecidas y pre-juzgadas como naturales siendo injustas es una necesidad para toda sociedad que busque el respeto a la humanidad de las personas.

8. Como señalamos, uno de los dinamismos que impulsa a la libertad es el encuentro con la alteridad, con quien vive su humanidad de una manera que no sospechábamos, y que incluso no entendemos. El respeto y la acogida del diverso, del distinto –del culturalmente distinto, del ideológicamente distinto, del que tiene una vivencia diversa de su sexualidad, del que tiene otra religión, etc.- es motor de una humanidad más justa, más humana. Una tentación constante de todos los grupos humanos es la de marginar y rechazar al distinto. Ceder a esta tentación empobrece nuestra experiencia de humanidad. La tolerancia, como mero permitir la diversidad del distinto, parece un concepto pobre para dar razón de la actitud de respeto, apertura y acogida que hemos de tener para quien vive desde otros parámetros valorativos que los nuestros.
9. Una de las experiencias de alteridad que más enriquece y humaniza nuestra sociedad es la relación heterosexual. La humanidad se vive desde dos biologías diversas y complementarias, que sustentan una diversidad psíquica y afectiva significativa. Varón y mujer no somos sólo biológicamente diversos, sino afectiva y psicológicamente diversos. Esa diversidad enriquece nuestra humanidad. En la relación de pareja tanto el hombre como la mujer están llamados a trascenderse a sí mismos para entender al que no es psicológica y afectivamente distinto, al que no siente ni piensa como yo, al que no puedo encerrar en mis parámetros existenciales. Esto naturalmente sucede en toda relación humana profunda, pero en la pareja heterosexual se vive con una profundidad mayor. Esta valiosa relación, tan importante para la sociedad, ha encontrado en todas las culturas cauces en los que vivirse y desde los que protegerla.
10. En todas las culturas no se ha valorado suficientemente la riqueza que supone que la humanidad pueda vivirse no sólo desde la forma de sentir y de actuar del varón, sino desde la forma de sentir y de actuar de la mujer. Quizás sólo la tradición judeo-cristiana lo ha señalado teóricamente así. El Génesis, al hablar de la creación del hombre y de la mujer, señala claramente que tanto varón como mujer están hechos a imagen y semejanza de Dios (Gn 1). Aunque esta verdad se ha visto

oscurecida constantemente en el desarrollo histórico de esta tradición religiosa. Hombre y mujer tienen maneras diversas de vivir la humanidad, pero esa diversidad no significa una diversidad de dignidad ni de derechos. Biológica y psíquicamente somos diversos, espiritualmente no. El hecho indiscutible de la marginación de la mujer en casi todas las culturas nos reta a buscar la manera de asumir su riqueza de humanidad. Esto significa que hay que rechazar toda marginación o minusvaloración social, política o eclesial de la mujer;pero también hemos de superar el intento de negar su diversidad equiparándola sin más a patrones masculinos. Esta es quizás una de las mayores amenazas culturales a la mujer, y por ello a su valoración afectiva propia y a la misma maternidad no se las consideran hoy con todo el valor que tienen y aportan a la humanidad.

11. Otra de las experiencias de alteridad más importantes es la familia. En la familia vivimos la donación y la entrega que hicieron posible nuestra propia humanidad. Ya antes de nacer necesitamos la entrega incondicional, gratuita y sacrificada de personas que nos cuidaran, nos alimentaran y nos protegieran; que entregaran su tiempo y su vida por nosotros. Nuestra humanidad no se verá cumplida hasta que también nosotros podamos vivir entregándonos incondicional, gratuita y sacrificadamente por los demás. Intentar vivir nuestra humanidad a espaldas del dinamismo que nos hizo personas conlleva una realización autocontradictoria y, por ello, imposible. Esta entrega se vive de forma cotidiana en la crianza y en la educación de los hijos. La familia es escuela de humanidad y ámbito donde desarrollar nuestra humanidad; y por tanto ámbito a proteger y potenciar desde la ley.
12. Ninguna reflexión ética prescinde de la afirmación del carácter de alguna manera absoluto de la vida humana. El mero hecho del "deber", el hecho de la obligación moral, señala que la realidad de los seres humanos traspasa nuestra mera facticidad y se abre a una trascendencia, que quizás nunca podremos comprender. Somos seres biológicos, intrínsecamente biológicos, pero nuestra concreta configuración psico-biológica permite que brote en nosotros una espiritualidad que trasciende esa dimensión de la realidad. Somos seres corporales y espirituales, somos seres con intimidad que se abren al valor del absoluto. Cuando una reflexión ética no reniega del hecho irrefragable de la obligación moral, la consecuencia lógica es la afirmación de lo absoluto de la realidad humana; este es, a la vez, el fundamento de toda exigencia moral de la persona. Esta apertura a lo absoluto puede tener un fundamento teologal o no, pero siempre planteará la pregunta por la trascendencia de la propia persona. Por ello atentar contra la trascendencia de la realidad de la persona es minar de raíz el fundamento de la humanidad y de la

exigitividad moralde la misma. Por ello las decisiones políticas deben tener en cuenta el valor de las diversas tradiciones religiosas en este sentido.

13. La tradición religiosa cristiana, que estructura moralmente nuestra cultura, da una dimensión trascendente a la ayuda y la misericordia con el pobre. El mensaje del Evangelio es contundente en este sentido. El Hijo de Dios vincula su suerte a los más pobres, y todo lo que se haga a los pobres se considera que a él en persona se le hace (Mt 25). De la misma manera, en los textos del decálogo en el libro del Éxodo, el mandamiento de atender y tener compasión con el pobre tiene una fundamentación teologal, la misma que la que sustenta los mandamientos relacionados con la fe y el respeto a Dios (cfr. Ex. 20 y 22). Por ello, en nuestra cultura hemos de tener una especial atención a quien necesite ayuda para poder desarrollar en condiciones dignas su propia humanidad.

Como advertía antes de hacer esta proyección de la compleja estructura moral humana en la dimensión política, estas propuestas son necesariamente generales y abiertas a una concreción que sólo el análisis pormenorizado de las diversas situaciones sociales lo hace posible. Pero creo que pueden iluminar algunos aspectos no suficientemente tenidos en cuenta en los lugares comunes de nuestra cultura política.

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 153-169

De la humillación a la gloria

El itinerario cristológico de Miguel Mañara en la iglesia de San Jorge de Sevilla

Eva María Ramírez Ordóñez
Bachiller en Ciencias Religiosas

Resumen: El Hospital de la Santa Caridad de Sevilla puede ser contemplado desde múltiples perspectivas: artística, religiosa, histórica, etc. El propósito de este trabajo es abordar el estudio de este emblemático lugar sevillano desde el enfoque teológico que D. Miguel Mañara, su artífice, dejó inscrito en cada uno de sus rincones. Él quiso utilizar la *via pulchritudinis* como medio de evangelización, mostrando su propia concepción cristológica en un itinerario que muestra al visitante atemporal cómo alcanzar la gloria desde la humildad más radical, a través de las obras de misericordia que nos llevarán al encuentro con Cristo encarnado en los más débiles y necesitados.

Abstract: Sevillian Hospital named "Santa Caridad" can be observed through multiple lenses: artistic, religious, historical… The purpose of this paper is to approach this historical Sevillian place following the theological focus given by D. Miguel Mañara, its founder. He wanted to use the so called *via puchritudinis* as a way of evangelization, showing his own Christological conception in a roadmap that helps any extemporal visitor how to reach the Glory by the most radical humility, applying charity works that lead us to a meeting with Christ who is incarnated into the weakest and neediest people.

1. INTRODUCCIÓN

No cabe duda de que Miguel Mañara y el Hospital e Iglesia de la Santa Caridad de Sevilla han sido protagonistas de múltiples estudios de investigación desde los más variados puntos de vista. El objetivo de este trabajo es, sin embargo, contemplar el mismo objeto desde otra mirada, desde la mirada teológica, adentrándonos en la dimensión espiritual de Mañara para definir su concepción cristológica, su modo de interiorizar el misterio de Cristo puesto que, al fin y al cabo, será su configuración con Él el objetivo prioritario de la

segunda parte de su vida en la cual va a llegar a convertirse en el *alma mater* de esta emblemática institución sevillana.

Se trata pues de contemplar la vida y obra de este sevillano desde una perspectiva diferente. En la primera parte de este trabajo estudiaremos la concepción cristológica de Miguel Mañara; en la segunda, comprobaremos cómo esa imagen interior que sobre Cristo poseía fue la que sustentó el diseño artístico de la Iglesia de San Jorge. Y lo haremos mediante el análisis de las obras de arte que aun hoy decoran los muros de este templo para confirmar o refutar nuestra hipótesis.

Un segundo objetivo de este estudio es contribuir modestamente a reivindicar la figura de Mañara en la sociedad y en la Iglesia sevillana de nuestros días, como hombre comprometido y entregado a la causa del Evangelio y de los pobres. Estimamos que la opción de vida de este cristiano ejemplar del siglo XVII debe erigirse como referencia para los laicos del siglo XXI, carentes en gran medida de prototipos que encarnen el ideal de vida cristiana en medio del mundo.

Por último, no debemos pasar por alto el hecho de que nos encontramos inmersos en el Año Jubilar de la Misericordia, convocado por el Papa Francisco. Entendemos por tanto que se presenta con ello una coyuntura propicia para reavivar el mensaje que Miguel Mañara inmortalizó principalmente a través de las obras de misericordia representadas magistralmente por Bartolomé Esteban Murillo. En este año jubilar, de un modo singular, resulta oportuno redescubrir estas extraordinarias obras de arte como vehículo transmisor del mensaje evangélico. Esa fue la intención de Mañara cuando las encargó al célebre pintor sevillano y, en este año, bien podría de nuevo convertirse en instrumento perfecto para la revitalización del mensaje original.

2. LA CONCEPCIÓN CRISTOLÓGICA DE MIGUEL MAÑARA

> "Escuchad, escuchad la Palabra del Señor: Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; peregriné y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; preso y vinisteis a verme".[1]

Traspasado el umbral de la puerta del Hospital de la Santa Caridad, una vez que hemos dejado atrás la lápida sepulcral de D. Miguel Mañara, esta inscripción constituye el primer elemento con el que se encuentra el visitante. Ningún detalle de la decoración de esta Iglesia ha sido elegido al azar, todo fue perfectamente diseñado por el Hermano Mayor de la Caridad cuya figura pretendemos analizar y, por ello, tampoco esta inscripción constituye tan solo un elemento ornamental.

---

[1] Esta inscripción, escrita en latín, aparece en el sotocoro de la Iglesia de San Jorge de la Hermandad de la Santa Caridad de Sevilla. Se trata del pasaje de Mt 25, 34-36 que también se incluye en el capítulo I de las Reglas de la Hermandad, redactadas en 1675 por D. Miguel Mañara.

El texto forma parte de la descripción del juicio universal que nos ofrece el evangelista Mateo y en el que Jesús aparece como Juez y Rey universal. Ulrich Luz presenta un interesante planteamiento cristológico de estos versículos en el que pretendemos fundamentar nuestra hipótesis acerca de la concepción cristológica de Miguel Mañara, desde la tesis de que el pasaje mateano que nos ocupa fue escogido por él de manera absolutamente intencionada.[2] Luz parte de la interpretación de Orígenes según la cual el texto nos presenta a un Cristo impasible como Dios, pero sufriente en su cuerpo, la Iglesia.[3] Es verdadero Dios y verdadero hombre; lo más sublime y lo más ínfimo; rico en lo que le es propio como Dios y pobre en lo que tiene de los humanos.[4] De este modo, al identificarse el Señor con los pobres, su pasión se prolonga hasta el final de los tiempos, en una *passio continua,* según las propias palabras de Juan Crisóstomo.[5] Y esta idea enlaza con la promesa del *Enmanuel,* el Dios que estará con nosotros hasta el fin del mundo (Cf. Mt 28, 20),[6] identificándose con los pobres y con los que sufren. El texto deja así traslucir algo de la identidad entre el Jesús terreno y el Cristo exaltado. Esos pobres, los "pequeños" a los que se aludirá en la sentencia definitiva de Mt 25, 40 que sigue al texto que nos ocupa, son lo opuesto al gran "rey" celestial y juez universal. Se está subrayando intencionadamente la enorme distancia entre los indigentes y el juez con objeto de realzar el prodigio que subyace a su identificación con ellos.

A partir de esta descripción del texto podríamos deducir que la concepción cristológica de Mañara se fundamenta en este paradójico paralelismo entre el Dios Juez, Rey omnipotente que, sin embargo, se identifica con el hombre en su debilidad: el pobre, el enfermo, el desvalido, en definitiva, el que sufre. Una paradoja que, a pesar de todo, se define en la percepción de Mañara como absolutamente indisoluble, tal y como emana de la cristología calcedoniana en la que, de manera definitiva, se afirmó que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, perfectamente Dios y perfectamente hombre, consustancial al Padre y consustancial a nosotros.[7] La propia Encarnación es paradoja que resulta incluso difícil de pensar, y ante la cual no cabe más respuesta que la acción de gracias y la correspondencia de vida en imitación existencial y en servicio al

---

2 U. Luz, *Evangelio según San Mateo (Vol. III),* Sígueme, Salamanca, 2004, pág. 675.

3 Cf. Orígenes, *Ser.* 73= GCS Orig XI, 172s. Traducción tomada de U. Luz, *Evangelio según San Mateo,* pág. 675.

4 Cf. León Magno, *Sermo*91, 3 = BKV I/55, 281. Traducción tomada de U. Luz,*Evangelio según San Mateo,* pág. 675.

5 Cf. Juan Crisóstomo, *Ad Rom. hom.* 15, 6 = PG 60, 547s. Traducción tomada de U. Luz, *Evangelio según San Mateo,* pág. 675.

6 La versión bíblica que se citará en este trabajo será la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009[4].

7 Cf. *DS* 148: E. Dezinger, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materias de fe y de costumbres,* versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno, Herder, Barcelona, 1954.

prójimo.[8] "La kénosis de Dios en Cristo […] ha revelado a la Majestad como Misericordia y al Absoluto trascendente como Prójimo absoluto".[9]

Pues bien, en esta concepción podríamos cimentar la cristología de Miguel Mañara que, tras la muerte de su esposa y su proceso de conversión, desarrolla una labor al frente de la Hermandad de la Caridad presidida por esta indisoluble identificación entre Cristo, que nos juzgará al final de los tiempos; y los pobres y sufrientes, en los que se prolonga su Encarnación. Al igual que Dios se hace presente en la humanidad de Jesús, se "oculta" en la *kénosis* de esa humanidad, también Cristo se abaja en esa identificación kenótica con sus "señores, los pobres".

> "Sólo ocultando su divinidad y llevándola al extremo de hacerse solidaria del prójimo en su pobreza y sustitutiva de su muerte, puede Dios ser reconocido como Dios en el mundo; la pobreza y la sustitución son la revelación de Dios".[10]

Por tanto, el cristiano que acoge a uno de estos desvalidos se encuentra personalmente con Cristo en una vivencia paralela a la que experimentaron sus seguidores prepascuales. Para Mañara no existen dos ámbitos o esferas de la realidad: una esfera de lo sagrado, donde tiene lugar el encuentro con Dios; y una esfera de lo profano, donde tiene lugar el encuentro con el mundo y con los hombres. No hay dos realidades sino una sola y ello responde a un esquema en auténtica sintonía con Calcedonia: la realidad de Dios en la realidad del mundo.[11]

El hecho de escoger este pasaje evangélico como antesala de su sermón iconográfico nos muestra cómo la concepción cristológica de Mañara apunta a una humanización de Dios que constituye un proceso de autoconcreción divina en la historia y que hace a Dios reconocible en los pobres. Ulrich Luz sostiene el carácter parenético del texto evangélico que hemos mencionado, a través del cual el autor trataba de motivar a la comunidad para las obras de misericordia,[12] objetivo éste que se ajusta perfectamente a la intención de Mañara cuando mandó plasmarlo en latín en la parte superior del sotocoro de la Iglesia. Es más, el pasaje aparece precedido por un doble imperativo: "*Audite, audite*", "escuchad, escuchad", mediante el cual se insta a quien entra en el recinto a tomar muy en consideración el mensaje que en él se plasmó puesto que de ello va a depender su destino para la eternidad. No en vano san Pablo advierte en sus cartas que la fe entra por el oído: *Fides ex auditu*(Cf. Rm 10, 17). Y, aunque muy posiblemente

---

8 Cf. O. González de cardedal, *Cristología,* BAC, Madrid, 2001, pág. 395.

9 Ibid., 396.

10 E. Levinas, *Un Dieu Homme?,* en *Entre nous. Essais sur le penser-á-l'autre*, Paris, 1991, pág. 64-71. Cita tomada de O. González de cardedal, *Cristología*, pág. 397.

11 Cf. J.I. González Faus, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología,* Sal Terrae, Santander, 1984[9], pág. 589.

12 Cf. U. Luz,*Evangelio según San Mateo,* pág. 674.

el propio Mañara no fuera consciente de su significado en hebreo, resulta difícil no establecer un paralelismo con el *Shemá, Israel* (Cf. Dt 6, 4)en el que no sólo se insta a escuchar sino, sobre todo, a obedecer.

Esta concepción cristológica que tratamos de argumentar ha de brotar lógicamente de una determinada espiritualidad, de un modo concreto de vivir la relación personal con Dios. Mañara es un hombre de su tiempo, enraizado en la espiritualidad que mayoritariamente se vivía en su época. El siglo XVII es heredero de lo que se ha dado en llamar la *devotio moderna,* es decir, esa corriente de espiritualidad que surge en el siglo XIV pero que se consolida especialmente en el siglo XVI gracias a una serie de escritos ascéticos-místicos entre los que destaca muy especialmente la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis.[13] Las líneas espirituales de la *devotio moderna* están marcadas en primer lugar por un cristocentrismo práctico donde la humanidad de Cristo es el eje central en torno al cual se mueve la vida espiritual que busca la imitación de sus ejemplos. Lo que más urge a los devotos es una vida virtuosa vivida en la trama de la existencia cotidiana. Reaccionan contra una teología demasiado especulativa:

> "¿De qué te sirve disputar a fondo sobre los misterios de la Trinidad, si no tienes humildad y desagradas entonces a la Trinidad? Verdaderamente, los discursos sublimes no santifican ni justifican al hombre; es la vida virtuosa la que lo hace agradable a Dios".[14]

Estas líneas de espiritualidad van a ir configurando esa concepción básica de Mañara a la que aludíamos al principio de Cristo Rey y Juez Omnipotente, identificado indisolublemente con el pobre y el sufriente. Y así lo plasma en su obra el *Discurso de la Verdad,*[15]uno de los pocos escritos que nos ha legado donde deja constancia de su transformación espiritual y su concepción del mundo. En ella plantea la doble vía de la existencia terrena del hombre, el doble camino: el de la vida y el de la muerte: "Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra: te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que vivas tú y tu descendencia" (Dt 30, 19). En su caso, nos muestra dos montes, uno representa el bien y la verdad; el otro, el mal y la abominación.

No tenemos constancia en sus biografías de que Mañara llegara a realizar los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola[16] pero, de lo que no cabe duda, es

---

13 Esta obra fue publicada entre 1418-1427. La edición que se usará en este trabajo es T. Kempis, *Imitación de Cristo,* Monte Carmelo, Burgos, 2007[7].

14 T. Kempis, *Imitación de Cristo,* pág. 20.

15 Esta obra la escribe Mañara en 1679. En este trabajo se citará una edición facsímil publicada por la Hermandad de la Santa Caridad e impresa en Sevilla en el año 2004. Al tratarse de una edición facsímil y para facilitar la lectura se citarán las siglas DV seguidas de capítulo y página.

16 Esta obra escrita por San Ignacio de Loyola en el siglo XVI, será citada en la siguiente edición: I. Loyola, *Ejercicios Espirituales,* Sal Terrae, Santander, 1985[4]. Para las citas se usarán las siglas EE, seguida del número en el que aparece.

de que, una lectura paralela de éstos y del *Discurso de la Verdad*, pone en evidencia una más que probable dependencia literaria en este pasaje alegórico: en el *Discurso de la Verdad* se alude a dos ejércitos en dos montes: uno capitaneado por Cristo y otro por la bestia de las siete cabezas del Apocalipsis (Cf. Ap 13, 1); en los *Ejercicios Espirituales* se habla de dos banderas: una dirigida por Cristo y otra por Lucifer;[17] en ambos casos se alude a Cristo como Capitán y Caudillo;[18] en ambas se identifica el monte dirigido por Lucifer como Babilonia;[19] en los *Ejercicios Espirituales* se alude a tres escalones**:** el de la pobreza frente a la riqueza; el de los oprobios frente al honor y el de la humildad frente a la soberbia;[20] en el *Discurso de la Verdad* se sube el monte de Cristo renunciando al lastre de la riqueza, la vanidad y la soberbia.[21]

Por todo lo dicho, resulta evidente que la elección del pasaje mateano del juicio final revela ciertamente la concepción cristológica de Mañara. En palabras de Benedicto XVI:

> "La identificación del Hijo del hombre, que juzga al mundo, con los que sufren de cualquier modo presupone la identidad del juez con el Jesús terrenal y muestra la unión interna de cruz y gloria, de existencia terrena en la humildad y de plena potestad futura para juzgar al mundo. El Hijo del hombre es uno solo: Jesús. Esta identidad nos indica el camino, nos manifiesta el criterio por el que se juzgará nuestra vida en su momento".[22]

En definitiva, a partir de la muerte de su mujer, Miguel Mañara se descubre espiritualmente abocado a una decisión crucial: elegir entre el monte del bien y del mal. Esta elección se tradujo en una nueva y radical forma de vida, en la experimentación de un proceso espiritual del que su protagonista es plenamente consciente: de la humildad y el más absoluto anonadamiento, a la gloria de la identificación con Cristo, pasando por la vivencia de la misericordia en los pobres y desheredados.

El siguiente paso en este estudio nos llevará a tratar de argumentar la tesis de que el itinerario iconográfico de la Iglesia de San Jorge es reflejo de ese proceso espiritual de Miguel Mañara. Y, para ello, analizaremos las obras de la Iglesia de la Santa Caridad a través de las cuales él pretendió mostrar a los miembros de su Hermandad un itinerario vital concreto que constituye la consecuencia lógica de su concepción cristológica.

---

17 Cf. EE 136.
18 Cf. DV XVII, 46; EE 136; EE 138.
19 Cf. DV XV, 40; DV XXII, 58; EE 138.
20 Cf. EE 136.
21 Cf. DV XXIV.
22 J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración,* La Esfera de los libros, Madrid, 2007, pág. 381.

3. LAS OBRAS DE LA IGLESIA DE SAN JORGE

No cabe duda de que, aun sin saberlo, Miguel Mañara escogió la denominada *via pulchritudinis* como método de evangelización. Y, por ello, nuestro siguiente objetivo consistirá en descubrir y visibilizar la concepción cristológica reseñada en el apartado anterior en las obras diseñadas con esta intención por nuestro protagonista.

A lo largo de la historia, el uso más frecuente de la imagen bíblica ha sido servir como instrumento pedagógico para la fijación y/o explicación de los contenidos religiosos y los valores morales. Se recurre así a un relato visual, de fácil acceso y rápida comprensión, superior al texto por su brevedad y, en el caso que nos ocupa de manera especial, por su capacidad de impactar**.** "Las imágenes enseñan al espíritu e interesan al corazón hablándole a los ojos".[23] Así lo corrobora el Magisterio de la Iglesia cuando afirma que en la Sagrada Escritura "no se revela al hombre en abstracto, sino asumiendo lenguajes, imágenes y expresiones vinculadas a las diferentes culturas".[24]

En la estructura de la Iglesia vamos a distinguir tres partes que se corresponden con las tres fases del proceso espiritual experimentado por Mañara: la entrada principal de la Iglesia y el sotocoro, que muestran la humillación y la renuncia a lo mundano, a través de las *Postrimerías de la Muerte,* de Valdés Leal; la nave y el antepresbiterio, donde se visibiliza la caridad que ha de centrar la conducta vital, gracias a los *Jeroglíficos de la Misericordia,* de Murillo; y, por último, el retablo mayor y el coro que volverá a enfrentarnos con la muerte cuando nos situemos ante el grupo escultórico del *Entierro de Cristo,* ejecutado magistralmente por Pedro Roldán; y la *Exaltación de la Santa Cruz,* de Valdés Leal. Aquí se nos revelará la identificación final con Cristo glorioso y la vuelta a la muerte desde una perspectiva absolutamente nueva, iluminada por la trayectoria descrita. Iniciamos nuestro itinerario con la muerte y lo concluimos en ella, en una "inclusión arquitectónica" que, sin embargo, nos muestra cuán diferente aparece ahora el final de la vida terrena cuando se ha vivido desde la dinámica de la misericordia y el amor.

3. 1. Entrada y sotocoro

Traspasado el umbral de la puerta se encuentra la lápida sepulcral de Mañara, alojada en el suelo. Ese fue el lugar escogido por él mismo para su sepultura, según consta en su testamento, "para que todos me pisen y huellen; y allí sea sepultado mi sucio cuerpo, indigno de estar dentro del Templo de Dios".[25]

---

23 C. Yebra Rovira, *Las biblias ilustradas en España en el siglo XIX. Desarrollo, relevancia cultural e interpretación teológica,* Verbo Divino, Navarra, 2015, pág. 86.

24 Benedicto XVI, *Verbum Domini. La Palabra del Señor,* San Pablo, Madrid, 2010, 109.

25 E. Valdivieso; M. Illán (eds.), *Miguel Mañara. Espiritualidad y arte en el barroco sevillano (1627-1679),* Hermandad de la Santa Caridad, Sevilla, 2010, pág. 98.

Esa lápida constituye en la mentalidad barroca, en general, y en la de Miguel Mañara, en particular, una muestra plausible de humildad, de abajamiento hasta el límite, de renuncia a todo lo mundano para iniciar el camino de identificación con Cristo. "Aquí yacen los huesos y cenizas del peor hombre que ha habido en el mundo. Rueguen a Dios por él".[26] Así reza la última frase labrada en la lápida por expreso mandato de Mañara en su testamento.

El siguiente paso nos situará en el sotocoro, donde el visitante experimenta el brusco enfrentamiento con la muerte a través de los *Jeroglíficos de las Postrimerías,* de Valdés Leal. El mensaje iniciado en la losa sepulcral continúa en estas obras, recordando a todos que "la primera verdad que ha de reinar en nuestros corazones (ha de ser): polvo y ceniza, corrupción y gusanos, sepulcro y olvido".[27] Alojada en el muro de la derecha, encontramos la obra titulada *Finis Gloriae Mundi,* pieza clave para interpretar la cristología de Mañara. Sobre los cuerpos descompuestos de una cripta, entre los cuales identificamos uno que posiblemente corresponda al propio Mañara, pende una balanza sujeta por una mano llagada. La balanza fue uno de los jeroglíficos más comunes del Barroco. Pero el elemento clave en nuestro discurso es la mano llagada que nos indica que estamos en presencia de Cristo Juez. Resulta llamativa la elección de esa mano para identificar la imagen cristológica cimera de Mañara puesto que, como tendremos ocasión de argumentar, las manos encierran un importante significado simbólico en este recinto.

Ese Cristo Juez, con potestad absoluta para juzgar los actos de los hombres y determinar su destino eterno, experimenta un kenótico proceso de identificación con los pobres hasta convertirse en sujeto de las obras que todos los hombres deberán practicar para inclinar la balanza hacia la gloria eterna. Por lo tanto, será la misericordia hacia los pobres, "retratos de Jesucristo", el único aval en ese Juicio.

En la concepción cristológica de Mañara hay que tener en cuenta de forma especial que Jesucristo es Juez y parte en ese Juicio Final, puesto que esa mano que sostiene la balanza se ha identificado con el que sufre y el necesitado, por eso está llagado.Y, por ello, la ausencia de caridad hacia los pobres se revelará al final de los tiempos como una omisión de caridad hacia el mismo Juez.

Frente a esta obra, en el muro de la izquierda, se ubica *In ictu oculi,* obra que contribuye a reforzar el mensaje inicial sustentando la idea de la brevedad de la vida y lo efímero de las cosas mundanas que, una vez finalizada la existencia terrena, de nada le servirán al hombre para inclinar a su favor la balanza de la justicia divina.

---

[26] Con esta frase concluye la inscripción de la lápida sepulcral de Miguel Mañara situada en la entrada de la Iglesia de San Jorge.

[27] DV I, 1-2.

3. 2. Nave de la Iglesia. Jeroglíficos de la Misericordia

3.2.1. Abrahán y los tres ángeles ("dar posada al peregrino")

El cuadro representa el pasaje de Gen 18, 1-15 en el que el patriarca Abrahán y su mujer Sara acogen a tres peregrinos en su casa de Mambré, a quienes generosamente lavaron y dieron de comer."Alzó la mirada y vio que había tres individuos parados a su vera. Inmediatamente acudió desde la puerta de la tienda a recibirlos, se postró en tierra y dijo: «Señor mío, si te he caído en gracia, no pases de largo cerca de tu servidor [...]»" (Gen 18, 2-3).

¿Por qué Abrahán ve tres individuos y se dirige a ellos con la expresión "Señor mío"? San Agustín entiende que se trata de tres ángeles en los que, sin embargo, Abrahán reconoce al Señor y, por eso, se dirige a ellos en singular y con el vocativo "Señor mío". Y el recibimiento que les dispensa responde a esta percepción "pues les sirvieron como a mortales y a indigentes".[28] Es decir, Abrahán sirve a Cristo sirviendo a mortales necesitados de hospitalidad.Y añade el obispo de Hipona:"si bien los trataban como a hombres, no les cabía la menor duda de que el Señor estaba en ellos".[29] Abrahán, según esta interpretación agustiniana, llega a la misma conclusión que Miguel Mañara: en aquellos que demandan nuestra hospitalidad tenemos que ver el rostro de Cristo.

3.2.2. El regreso del hijo pródigo ("vestir al desnudo")

No podía Mañara prescindir en su programa figurativo de una de las parábolas que mejor reflejan la misericordia divina. La escena, narrada en Lc 15, 11-32, se centra en el final de la historia, cuando el hijo pródigo regresa a casa tras dilapidar la fortuna.

El hijo menor, cuando consigue la herencia, se marcha a un"país lejano". En esta expresión algunos Santos Padres, como san Agustín, vieron un alejamiento del mundo de Dios,[30] el mismo que Mañara mantuvo durante la primera mitad de su vida y que se reprochó hasta el final de la misma. Buscaba disfrutar de una radical libertad y acabó sometido a la esclavitud, aquella a la que conducen las vanidades de este mundo, como muy bien experimentó nuestro protagonista. Pero "viviendo lejos de casa [...] este hombre se había alejado también de sí mismo, vivía alejado de la verdad de su existencia.[31]Y emprende una "peregrinación espiritual" que le lleve a casa, al Padre, a sí mismo. Es un reflejo de la existencia de Mañara: la conversión, el sufrimiento y la purificación interna. El camino de vuelta que el hijo emprende hacia la

---

28 Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios,* Apostolado de la Prensa, S.A., Madrid, 1944[4], Libro XVI, cap. XXIX, pág. 592.

29 Ibid.

30 Cf. Agustín de Hipona, *Confesiones,* Alianza, Madrid, 2011, Libro I, 18, pág. 52.

31 Cf. J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret,* pág. 246.

casa de su padre es fiel reflejo del itinerario espiritual que Mañara emprende hacia Dios.

El padre, que ve al hijo "cuando todavía estaba lejos" sale a su encuentro, le abraza y le besa. El hijo apenas puede iniciar el discurso que tenía preparado, pero esas palabras iniciales son suficientes para mostrar la necesidad de una humillación personal para alcanzar la comunión con Dios: "Padre, he pecado contra el cielo y ante ti. Ya no merezco ser llamado hijo tuyo" (Cf. Lc 15, 21). La respuesta del padre fue el abrazo incondicional; la respuesta de Dios que sale a nuestro encuentro es enviar a su Hijo en la Encarnación.[32]

"Pero el padre dijo a sus siervos: «Traed aprisa el mejor vestido y vestidle; ponedle un anillo en su mano y unas sandalias en los pies»" (Cf. Lc 15, 22). La misericordia que el padre muestra con el hijo es fiel reflejo de la que todo hombre ha de mostrar vistiendo al desnudo y devolviéndole con ello, en muchos casos, la dignidad perdida.[33]

Pero, ante esta imagen, podríamos preguntarnos: ¿Dónde está aquí Jesucristo? ¿Falta la cristología en esta parábola? Benedicto XVI alude a una cristología implícita, según la cual, Cristo aparece en el centro de la parábola como la realización concreta del obrar del Padre.[34] Jesús justifica con esta parábola su acogida hacia los pecadores y muestra el camino a seguir, a imitación del Padre que mostró su misericordia enviando a morir a Cristo por nosotros "cuando todavía éramos pecadores" (Rm 5, 8).

3.2.3. La curación del paralítico ("visitar al enfermo")

Será en este pasaje evangélico, junto con el de la multiplicación de los panes y los peces, donde con más fuerza y de manera más directa aparezca el cristocentrismo de Mañara. No podía ser de otra manera, ya que este milagro tiene como destinatario al enfermo, al pobre, al desvalido, a esos "señores" de Mañara a los que también él dedicará la segunda parte de su vida.

En la excepcional representación murillesca se recoge un pasaje del Evangelio de Juan (5, 1-18) donde narra el momento en el que Jesús cura a un paralítico que no podía sumergirse en la piscina Probática. Son muchos los milagros que, en este caso, podría haber elegido el siervo de Dios, pero elige éste, por lo que no podemos considerar como cuestión baladí el contexto del mismo.

El relato nos da un dato: aquel hombre llevaba treinta y ocho años allí. Es mucho tiempo el que había permanecido solo y enfermo, a tan sólo unos pasos

---

32 Cf. Pedro Crisólogo, *Sermón,* 5, 6. CCL 24, 40. Cita y traducción tomada de T.C. Oden (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 3,* Ciudad Nueva, Madrid, 2006, pág. 345.

33 Cf. Pedro Crisólogo, *Sermón*, 3, 4. CCL 24, 29-30. Traducción tomada de T.C. Oden (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 3*, pág. 345.

34 Cf. J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret,* pág. 248-250.

de su curación, de su remedio vital, pero inalcanzable por sus propias fuerzas. Prácticamente los mismos años que Miguel Mañara había dejado transcurrir en su vida sin bajar su mirada hacia aquellos "retratos de Jesucristo". Aquel hombre sólo esperaba que alguien le tomara en brazos y le introdujera en las aguas para quedar sano. "Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando se agita el agua" (Cf. Jn 5, 7). Es eso precisamente lo que Mañara exigirá hacer a sus hermanos en la Caridad. No en vano, en las nuevas Reglas que él mismo redacta en 1675 pide lo siguiente: "que se recoja al pobre con entrañas de padre, teniendo en cuenta que debajo de aquellos trapos está Cristo pobre, su Dios y Señor; y «cogiéndolo a cuestas», tráigalo a esta santa casa".[35] Una vez más tenemos que recurrir al obispo de Hipona que, en el análisis de las palabras con las que Jesús obra el milagro, ofrece la clave explicativa que ilustra la enseñanza de este cuadro: "Levántate, toma tu camilla y anda" (Cf. Jn 5, 8). San Agustín nos dice: "Cuando amas al prójimo y cuidas de él, caminas. ¿Adónde caminas sino al Señor Dios […]? Al Señor no hemos llegado todavía, pero ya tenemos al prójimo con nosotros".[36] Cristo es quien obra el milagro en virtud de su condición divina; Cristo es quien recibe la obra de misericordia en virtud de su kenótica identificación con el enfermo; y Cristo será el Juez que sostenga la balanza en el Juicio Final.

3.2.4. San Pedro liberado por el ángel ("redimir al cautivo")

El pasaje escogido en esta ocasión aparece en Hch 12, 1-11, donde se nos narra cómo Pedro, encarcelado por orden de Herodes Agripa, es liberado por la intervención prodigiosa del ángel del Señor.

En esta ocasión, merecen ser resaltados tres elementos fundamentales: el relato está marcado por la oración de la Iglesia: "Pedro quedó así custodiado en la cárcel, mientras la Iglesia oraba insistentemente por él a Dios" (Hch 12, 5). La vida de Mañara no se reduce a una conducta activista en favor de los pobres, sino que, imitando una vez más a Cristo, no hay una sola cuestión trascendental en su vida que no pase previamente por la oración a la que, de manera asidua, dedicaba largas horas a lo largo del día; en segundo lugar, el pasaje nos cuenta que la última frase que el ángel le dirige a Pedro es "Ponte el manto y sígueme" (Hch 12, 8). Se trata de una invitación apremiante al seguimiento porque "sólo saliendo de sí mismos para ponerse en camino con el Señor y hacer su voluntad, se vive la verdadera libertad";[37] y, por último, merece ser subrayada también la

---

35 J.M. Granero, *Muerte y Amor. D. Miguel Mañara*, Madrid, 1981, pág. 181-182.

36 San Agustín de Hipona, *Tratados sobre el Evangelio de Juan*, 17, 9. CCL, 36, 174. Cita y traducción tomada de T.C. Oden (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento* 4a, Ciudad Nueva, Madrid, 2012, pág. 265.

37 Benedicto XVI, *Audiencia General*, 9 de Mayo de 2012. <http://.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120509.html> [consulta: 3/3/2016].

actitud de Pedro en la cárcel. Mientras la comunidad ora incesantemente por él, Pedro se encontraba durmiendo (Cf. Hch 12, 6). ¿Cómo puede alguien dormir plácidamente en esas circunstancias? Porque se fía de Dios y se abandona totalmente en sus manos. Es esa "indigencia espiritual" que Miguel Mañara une a la material en el proceso de conversión que experimenta en su vida.

Antes de adentrarnos en el antepresbiterio, no podemos obviar otras cuatro obras que se muestran en la parte inferior de la nave, tres pinturas y una escultura: *Santa Isabel de Hungría curando a los tiñosos* y *San Juan de Dios transportando a un enfermo,* por una parte, ambas de Murillo; y *La Anunciación,* de Murillo y *El Cristo de la Caridad,* del escultor Pedro Roldán, por otra. Los dos primeros lienzos le sirven a Mañara para completar su mensaje, mostrando dos ejemplos concretos que ilustran las obligaciones de los hermanos de la Caridad de asistir personalmente a pobres y enfermos, con la diligencia que emana de identificarlos con Cristo pobre y enfermo. Santa Isabel cura a los tiñosos y, en un segundo plano del cuadro, aparece dándoles de comer; San Juan de Dios aparece llevando a un enfermo sobre sus propios hombros, tal y como señalan las Reglas de la Hermandad.[38]

Atención especial merecen las otras dos obras citadas: *La Anunciación* y el *Cristo de la Caridad.* Ambas obras aparecen enfrentadas, una en el muro derecho y otra en el izquierdo, al final de la nave de la Iglesia. En ellas alcanza un momento álgido la plasmación de la cristología de Mañara en el conjunto del itinerario espiritual: el Cristo Juez de las *Postrimerías* de Valdés Leal se abaja hasta el límite en su identificación con el hombre en los dos acontecimientos esenciales de su existencia terrena: el cuadro de Murillo nos muestra la Encarnación, el instante en el que todo un Dios asume la naturaleza humana; el *Ecce Homo* de Roldán presenta a Cristo azotado orando al Padre en el momento previo a su crucifixión.[39] "Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de Cruz" (Flp 2, 7).

Vemos cómo Mañara, al igual que San Pablo, reconoce los dos momentos clave que nos permiten conocer al Dios verdadero y humilde en su sentido etimológico, a ras de tierra. Sólo ocultando su divinidad y llevándola al extremo de hacerse solidaria del prójimo en su pobreza y sustitutiva de la muerte, puede Dios ser reconocido como Dios en el mundo. "La pobreza y la sustitución son la revelación de Dios".[40]

---

38 Cf. E. Valdivieso; J.M. Serrera, *El Hospital de la Caridad de Sevilla,* Sevilla, 1979, pág. 73.

39 El propio Miguel Mañara describe esta imagen de la siguiente manera: "Antes de entrar Cristo nuestro Señor en la Pasión hizo oración, y a mí se me vino al pensamiento que sería ésta la forma como estaba; así lo mandé hacer, porque así lo discurrí." F. Martín Hernández, *Miguel Mañara,* Universidad de Sevilla, Sevilla, 1981, pág. 119.

40 O. González de cardedal, *Cristología,* pág. 397.

3.3. Antepresbiterio

3.3.1. Moisés haciendo brotar el agua de la roca de Horeb ("dar de beber al sediento") y La multiplicación de los panes y los peces ("dar de comer al hambriento")

Entramos en un nuevo espacio de la Iglesia donde estos dos lienzos merecen una atención especial y marcan una diferencia respecto a los anteriores.

La primera diferencia estriba en su mayor formato y tamaño; la segunda, en la privilegiada ubicación.Y esta mayor prelación viene motivada por su doble condición iconológica. Evidentemente responden, como las anteriores, a las dos obras de misericordia mencionadas. Pero, además, son claros y emblemáticos exponentes de la Eucaristía.

Respecto a la primera escena, narrada en Ex 17, 3-7, no podemos pasar por alto las palabras de san Pablo en alusión a este pasaje:"y bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía; y la roca era Cristo" (1 Co 10, 4). Asimismo merece ser destacado el paralelismo que Cesáreo de Arlés establece entre Moisés y Cristo, entre la vara y la Cruz, en la que, al ser traspasado su costado, brotó agua y sangre, o lo que es lo mismo, la Eucaristía (Cf. Jn 19, 34).[41]

En la segunda escena también la tipología resulta llamativa puesto que no podemos obviar que el objetivo es evangelizar por medio de un discurso artístico persuasivo. Los Sinópticos utilizan el término griego *ichthys* para referirse a "pez" y, en el cristianismo primitivo, las letras de esta palabra se convirtieron en un acróstico para designar a Cristo, luego la identificación Cristo-pez resulta evidente.[42] Pero también Cristo es Salvador porque se ha dado al hombre como alimento en la Eucaristía. El pez, en la lengua hablada y en la de los signos, sustituye a Jesucristo. El pez, en esta escena, se une al pan de vida eterna.

El prodigio de los panes es una prefiguración de la Eucaristía. Precisamente la obra de Murillo recoge el instante en el que Jesús"levantando los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y se los fue dando a los discípulos" (Cf. Mc 6, 41). Es el mismo gesto que Jesús realizará en la última Cena, cuando instituya el memorial perpetuo de su Sacrificio redentor."En la Eucaristía Jesús no da un pan, sino *el* pan de vida eterna, se dona a Sí mismo, entregándose al Padre por amor a nosotros".[43]

Esta idea nos lleva necesariamente a un proceso de recapitulación en lo que se refiere a la mentalidad de Mañara cuyo fiel reflejo es el itinerario seguido hasta ahora en la Iglesia. Para él no existe una visión unívoca del problema de la

---

41 Cf. Cesáreo de Arlés, *Sermón,* 103, 3. CCL 103, 426. Traducción tomada de T.C. Oden (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento* 3, pág. 152.

42 Cf. R.E. Brown, *El Evangelio según Juan.* I-XII, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1999, pág. 512.

43 Francisco, Ángelus, 3 de Agosto de 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papafrancesco_angelus_20140803.html> [consulta: 4/3/2016].

salvación del hombre: en el sotocoro se nos mostraba una imagen escatológica y fatalista de la existencia humana que sólo por la redención de Cristo puede alcanzar la salvación; la nave nos abrirá a la esperanza de esa salvación en la que las obras de misericordia han de acompañar a nuestra fe en el único mediador y Salvador; alcanzado el antepresbiterio, el discurso se invierte puesto que pasamos de la caridad del hombre hacia el hombre a la *Charitas* de Dios hacia este hombre: el misterio de la Eucaristía como acto de amor y caridad de Cristo hacia los hombres. La transformación espiritual de Mañara ha ido pasando desde la humillación, la condescendencia, la kénosis de sí mismo, a la misericordia hacia el prójimo y, de ésta, a la configuración con Cristo que culminará ante ese imponente Entierro que centra el retablo mayor de la Iglesia.

3.3.2. El Entierro de Cristo ("enterrar a los muertos")

La culminación del programa iconográfico de Mañara no vendrá de la mano de la pintura sino de la sobrecogedora imagen escultórica que para el retablo mayor ejecutara Pedro Roldán. Sin duda se trata del colofón de la Iglesia y del mensaje. ¿Por qué tan privilegiada ubicación para esta obra de misericordia? Sin duda, en primer lugar, porque recordemos que enterrar a los muertos fue el primer y único objetivo de la Hermandad hasta la llegada a sus filas del siervo de Dios Miguel Mañara. En segundo lugar porque, como decía él mismo, era la más sublime de las obras de misericordia porque "se hace con quien no puede agradecerla".[44] Y, en tercer lugar, porque el entierro de Cristo no sólo es el broche final de este templo sino la culminación de su pasión y muerte en la cruz. Se trata pues de la mayor obra de caridad de Dios hacia el hombre: su muerte que, junto a su resurrección, encierra todo el misterio dogmático de la salvación de la humanidad. Tengamos en cuenta además que la muerte de Jesús fue la más ignominiosa, la propia de los más pobres de su tiempo. Es la acreditación máxima de la solidaridad de destino del Creador con su creatura, padeciendo la muerte, y no cualquier muerte sino la que padecían los más pobres y desgraciados.[45]

Así lo entendió Mañara y, por ello, sería un error concluir que cada uno de los hitos figurativos de esta Iglesia fue fruto del azar o de su capricho arbitrario. Traspasar el cancel de madera conlleva enfrentarse a la realidad de la muerte más descarnada; el final del itinerario nos coloca de la misma manera ante la muerte pero es preciso recorrer sus naves y su mensaje para contemplarla con la placidez espiritual con que la contempló Mañara al final de su vida. El supremo horror se ha transformado en la suprema caridad.

Y por ello, esa cruz, símbolo de la muerte más degradante se convierte en símbolo de amor y salvación y nos devuelve al comienzo del recorrido con

---

44 J.M. Granero, *Muerte y Amor,* pág. 181.

45 Cf. O. González de cardedal, *Cristología,* pág. 107.

una perspectiva absolutamente nueva. Por eso, en la parte alta del coro de la Iglesia, sobre la muerte aniquiladora de Valdés Leal, Mañara coloca *La Exaltación de la Santa Cruz,* del mismo autor. "La muerte ha sido devorada en la victoria" (1Co 15, 54). Su ubicación nos obliga a contemplarlo después de recorrer la nave, y por tanto, de leer su programa. A través de ella, Mañara nos sitúa al final de uno de los dos caminos que describe en el capítulo XV del *Discurso de la Verdad* y al que nos hemos referido en la primera parte de este estudio: el que nos conduce al monte de Dios. Para alcanzar su cima, es decir, para conseguir la gloria, Mañara, sintetizando el programa iconográfico de toda la Iglesia, nos recuerda que tendremos que abandonar los bienes terrenales.[46]

Con esta obra se completa el sermón iconográfico diseñado por el siervo de Dios para la edificación espiritual de los miembros de su hermandad. No cabe duda de que llegó a poseer un amplio dominio de las Escrituras pero su gran virtud fue haber conseguido incardinarlas en un discurso artístico coherente, elocuente y persuasivo que no atiende a marcos espacio-temporales porque se dirige a la misma esencia del hombre.

4. LA SIMBOLOGÍA DE LAS MANOS

Hay un elemento en el conjunto artístico de la Iglesia de San Jorge que destaca de una manera especial en varias obras. Puede que una mirada somera no alcance a percibirlo pero no cabe duda de que, como todas las demás piezas de este mosaico iconográfico, fue minuciosamente meditado y elaborado por Mañara.

Se trata de la presencia protagonista de las "manos" en buena parte de las obras de la Iglesia. Son manos con una gran carga expresiva, con un mensaje implícito en cada uno de sus gestos. Analicemos los ejemplos más llamativos.

- Las *Postrimerías* de Valdés, en el sotocoro, nos presentan dos manos: la mano de la Muerte, que apaga la vela de la vida, en la obra *In ictuo culi;* frente a ella, y no sólo en clara oposición espacial sino también epistemológica, la mano llagada de Cristo sosteniendo la balanza, la mano del Cristo Juez. La primera mano nos revela la muerte en toda su crudeza; la segunda mano es la vida que vence a la muerte.
- En los *Jeroglíficos de la Misericordia,* de Murillo, Abrahán usa sus manos de forma expresiva para ofrecer su hogar a los peregrinos; el Padre bueno abraza con las dos manos al hijo que regresa a la casa, mientras

[46] El cuadro, ejecutado por Valdés Leal entre 1684 y 1685, representa un episodio narrado por Santiago de la Vorágine en su *Leyenda Dorada* que tiene como protagonista al emperador Heraclio, quien, en el siglo VII, al restituir a Jerusalén la cruz del Señor y querer entrar en la ciudad con ella, no pudo hacerlo hasta que se despojó de sus vestiduras imperiales, siguiendo el ejemplo de Cristo pobre. Este acontecimiento fue el origen de la festividad de la Exaltación de la Santa Cruz que la Iglesia celebra cada 14 de Septiembre.

éste une las suyas en humilde y agradecida súplica ante su progenitor; San Pedro extiende su mano implorando la ayuda del ángel que, con una de sus manos se dispone a tomar al apóstol y con la otra señala el camino de la liberación; en la cuarta obra, la mano de Jesús se extiende hacia el paralítico obrando el milagro, mientras las de éste se abren en actitud de acogida agradecida; en el cuadro de Moisés, éste une sus manos elevando su oración de agradecimiento a Yahvé por el milagro obrado, mientras la mano de un niño con el dedo índice extendido nos señala al mediador del prodigio; en la *Multiplicación de los panes y los peces,* las manos de Jesús bendicen el pan que servirá de alimento a la muchedumbre, anticipando el gesto eucarístico.

- En la obra de *San Juan de Dios*, las manos de éste se aferran al cuerpo del enfermo que lleva a hombros para que no caiga en su tropiezo, mientras la del ángel le sostiene con firmeza en su empeño; en el de *Santa Isabel* son sus manos desnudas, las manos de una mujer de la realeza, las que, renunciando a los privilegios de la corte, han optado por tocar y curar con cariño las heridas de los tiñosos.
- En el tramo final de la Iglesia, las manos del *Cristo de la Caridad,* de Roldán se entrelazan sobre el pecho en la oración suplicante del Hijo que se entrega al Padre en el sacrificio final; y, en el *Entierro de Cristo,* son las manos de José de Arimatea y de Nicodemo las que sostienen al Señor, las que lo tocan con veneración, indicando con su gesto lo que los hermanos de la Caridad debían hacer con los difuntos.

Miguel Mañara insistirá constantemente a sus hermanos sobre la necesidad de asistir a los pobres y enfermos, no en la lejanía, sino en la inmediatez corporal, lavando, besando, eliminando las distancias. Y ello porque esos pobres son la encarnación de Cristo pobre. Mañara pide que se recoja al enfermo "con entrañas de padre", porque "debajo de aquellos trapos está Cristo pobre, su Dios y Señor; y, cogiéndolo a cuestas, tráigalo a esta santa casa. Y bienaventurado él, si tal sucediere"; y dispone que los diputados de entierros "saquen el cadáver de las andas y lo entierren en la sepultura: porque eso es enterrar a los muertos y lo demás es sólo acompañarlos"; o que al bajar el cuerpo de la horca, "lo reciban en sus brazos".[47]

En definitiva, las propias obras de la Iglesia expresan esa vocación de servicio "personal" al necesitado, prestado con las manos, que ha de distinguir y caracterizar el ejercicio de la caridad entendido por Mañara.[48]

---

47 F. Martín Hernández, *Miguel Mañara,* pág. 164.

48 Cf. V. Valpuesta Bermúdez, *Las siete obras de misericordia en la Iglesia de San Jorge*, Conferencia pronunciada en el Hospital de la Santa Caridad de Sevilla, 11 de Diciembre de 2015.

5. CONCLUSIÓN

Una vez recorrido el itinerario artístico-espiritual señalado por Miguel Mañara a través de los distintos espacios de este templo, podemos concluir que, efectivamente, éste constituye un fiel reflejo del proceso espiritual que él mismo experimentó y que fue configurando la concepción cristológica que emana de su sermón iconográfico.

A partir del punto de inflexión que en su vida supuso la muerte de su esposa, Mañara experimenta un proceso de conversión, comenzando por la toma de conciencia de lo efímero de este mundo y del verdadero objetivo de esta vida, que no ha de ser otro que practicar las obras de misericordia, desde la humildad más absoluta, imitando a Cristo y viendo en él a los hermanos pobres y enfermos. Sólo así el hombre alcanzará la vida eterna, llegado el momento del Juicio Final. En él, el propio Cristo será quien juzgue nuestra conducta; y el único criterio será la caridad y la misericordia hacia los hermanos más necesitados.

Este proceso personal experimentado por el siervo de Dios se hace visible en un espacio que nos lleva desde la humildad de una lápida terriza a la gloria de contemplar el rostro de Dios para siempre tras la muerte física, pasando por la certeza de la vanidad de lo mundano y por las obras de caridad hacia los más necesitados. Y todo ello plasmado en las magníficas obras de arte que jalonan sus naves.

Partíamos en una primera parte de este trabajo del análisis de la cristología de Mañara y, en una segunda parte, hemos comprobado cómo esa concepción fue la que marcó las pautas de diseño de las diferentes obras encargadas. Ningún elemento es ubicado al azar, todos está concatenados. Prescindir de alguno de ellos supondría mutilar el mensaje original que su artífice fue forjando, un mensaje, sin duda, atemporal y vivo.

Por último, no hemos querido obviar el evidente protagonismo que un elemento concreto del cuerpo humano, las manos, adquieren en este espacio y en este recorrido. Para Mañara al amor hacia los pobres debía dejarse traslucir en gestos concretos, cercanos, en contacto físico. La caridad no se puede ejercer desde la distancia. Es por ello que hemos pretendido llamar la atención sobre este detalle destacable que sin duda resulta clarificador y tremendamente expresivo a la hora de ahondar un poco más en la espiritualidad de este sevillano ilustre del siglo XVII.

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 171-193

El Triunfo de la Verdad

Miguel Mañara, Pedro Roldán y la Santa Caridad

José Gámez Martín
Academia Andaluza de la Historia

Resumen: En este artículo se realiza una aproximación a Miguel Mañara, ejemplar figura del hombre barroco del siglo XVII. Aunque su personalidad se ha visto manipulada a partir de la época romántica con su vinculación a don Juan Tenorio, todo es ajeno a la verdad. De familia noble, caballero de Calatrava, tras enviudar joven, sufre un proceso de conversión que le hace seguir el ejemplo de Jesucristo en la Hermandad de la Santa Caridad cuya regla principal de conducta era el enterrar a los muertos sin familia y en la que realizó una abnegada labor con la fundación de un hospital para socorrer a los enfermos sin sustento. Escritor brillante ante la idea de la muerte con su Discurso de la Verdad, dirigió los postulados artísticos de la iglesia del hospital donde destaca la escena de su retablo mayor en la que se efigia, con suma belleza, la escena del Entierro de Cristo debida a la gubia de Pedro Roldán.

Abstract: In this paper we approach to Miguel Mañara, an exemplary figure of the Baroque gentleman in the 17th Century.His personality was manipulated during the Romantic Age, as he was considered as a Juan Tenorio alter ego, something that was not real. He was coming from a noble family, cavalier of the Calatrava Order, he was a young widow who experimented a conversion process, following the example of Jesus Christ within the Santa Caridad Broderhood, which main rule was to bury dead people without any relatives. He did a very serious and dedicated activity in this brotherhood, founding a Hospital to help poor people. He was a brilliant writer and he was focused to the death idea, with pieces as Discurso de la Verdad. He also audit the artistic process of building the church of his hospital, outstanding the very beautiful scene of Christ burial in the main altar, from the authorship of Pedro Roldan.

La Sevilla del siglo XVII es una ciudad de contrastes, una ciudad de grandezas y de miserias, una ciudad imperial y una ciudad agónica, marcada por una mentalidad de marcado carácter religioso que piensa en la fugacidad de la vida y por consiguiente en la inevitable presencia de la muerte.

En la centuria, un año primordial señala el devenir presente y posterior de la ciudad, hablamos de 1649 marcado dolorosamente por la epidemia de peste, para hacernos una somera idea de lo que se vivió en aquella funesta imagen podemos acercarnos a la tarde del 13 de junio cuando la milagrosa de Nuestra Señora de los Reyes sale alrededor del perímetro de la Magna Hispalensis en procesión de roagativas, la ciudad mira con esperanza a la mayor de sus devociones, pues vive una situación absolutamente angustiosa, apocalíptica, casi infernal, que casi le hace pensar que el mundo se acababa, con las aguas del Guadalquivir agonizando bajo los pies de su dramático universo, desde las riquezas de la conquista al imperio de la destrucción y de la muerte.

Las crónicas señalan una procesión casi sin fieles, sin clerecía y con una minúscula representación de las autoridades, pero la inefable sonrisa gótica de la Virgen con su mayestática belleza indefinible es acompañada por *"los gemidos y suspiros, los sollozos y clamores, las voces desentonadas de todos los que esperaban a la Señora, que los que iban en la procesión no se podían contener y lloraban sin consuelo y unos y otros a gritos pedían a Dios y a su Santísima Madre misericordia"*. Aquel día de san Antonio del año 1649 según el analista Ortiz de Zúñiga el "más trágico que ha tenido Sevilla desde su restauración", la ciudad recurre a su Madre buscando la esperanza[1].

Sin duda que la epidemia de peste de 1649 fue la mayor crisis en muchísimos aspectos de entre las que sufrió Sevilla a lo largo de su existencia, ya que a pesar de la poca coincidencia entre los historiadores sobre la cifra de mortandad puede aceptarse que al menos sufrieron los efectos de la muerte unas sesenta mil personas, cantidad que se acercaba al cincuenta por ciento de la población de la urbe. El origen epidémico hay que buscarlo en África, y aunque se cree que pudo atacar con antelación a unos puertos de Andalucía, la gran explosión de la tragedia comenzó el mes de junio de 1647 en Valencia extendiéndose de forma rápida y catastrófica por Aragón, Murcia, y tierras andaluzas[2].

La epidemia tiene los primeros casos en Sevilla a finales del mes de abril y se extiende con rotunda mortandad hasta principios de agosto, hablando los cronistas, quizás de forma algo exagerada, que perdían la vida todos los días

---

1 Diego Ortiz de Zúñiga: *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla…*, Sevilla, 1796, tomo IV, págs. 396 y 414.

2 Fundamental para el conocimiento de la peste de 1649 es una obra publicada en Écija ese mismo año por un religioso agustino con el título: *Copiosa relación de lo sucedido en el tiempo que duró la epidemia en la grande y agustinísima ciudad de Sevilla*. Todos los autores que han estudiado la historia de la ciudad se han aventurado en el drama de dicho año, siendo recomendable el buen resumen que hace del mismo Diego Ortiz de Zúñiga, ver tomo IV págs. 396-414. En la Biblioteca Capitular y Colombina se conservan manuscritos de la época que fueron recogidos en una publicación por el catedrático Francisco Morales Padrón con el título: *Memorias de Sevilla (Noticias sobre el siglo XVII)*, Córdoba, Monte de Piedad, 1981, en los apéndices de este libro se transcribe un documento de especial incidencia para la temática de este artículo titulado: Procesiones con motivo de la peste de 1649, págs. 157-176. Finalmente, para una aproximación general, puede verse la obra de Juan Ignacio Carmona: *La peste en Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento, 2004.

miles de personas, y el gran foco de asistencia a los enfermos fue el Hospital de la Sangre, posteriormente conocido como de las Cinco Llagas y que hoy es sede del Parlamento de Andalucía. Así se conocen terribles escenas escritas por los contemporáneos que aseguran que los enfermos iban aterrorizados camino del hospital y que esperaban de forma suplicante la hora de poder ingresar en el mismo, muriendo muchas veces a las puertas de él[3].

Aquel drama cambió a la ciudad e hizo una impronta en la vida y posterior obra del sevillano y por ende del hombre de nuestro estudio, marcando su personalidad y su vida futura, entregada con plenitud a la reforma de la hermandad de la Santa Caridad, una benéfica y ya entonces histórica institución cuyo fin primordial era el entierro de los muertos sin familia ni bienes, de los ahogados, de los que carecían de sepelio, o de los ajusticiados en el paredón de la última condena.

1. ORÍGENES Y PRIMEROS AÑOS DE LA HERMANDAD DE LA SANTA CARIDAD[4]

Es a finales de la Edad Media cuando surge un movimiento en el catolicismo, impregnado fuertemente de espiritualidad con el fin de socorrer a los enfermos, pobres y necesitados siguiendo las recomendaciones del Salvador de amar al prójimo como a uno mismo.

En Sevilla, a mitad del siglo XVI, el clérigo y racionero catedralicio Pedro Martínez mandó construir una capilla en el cementerio existente en el compás de san Miguel, muy cercano a la catedral, con el propósito que en la misma fuesen enterrados los cuerpos de los ajusticiados que nadie reclamaba o aquellos que aparecían ahogados en el Guadalquivir, la mayor parte marineros protagonistas de la fructífera vida del Betis. La nueva capilla fue pronto conocida como capilla de los ahorcados y su fundador como Pedro Martínez de la Caridad.

A comienzos del siglo XVI se conoce la existencia de una corporación religiosa que con el nombre de Santa Caridad seguía los deseos de Martínez y radicaba en el hospital de san Isidoro, cercano a la iglesia de igual nombre y que desapareció tras la reducción de hospitales decretada por el arzobispo Rodrigo de Castro en 1578.

La incipiente hermandad se trasladó entonces a la antigua ermita de san Jorge que tenía su sede en el barrio del Arenal junto a las Atarazanas Reales y por consiguiente muy cercana al río. El primer listado de hermanos que se conserva está fechado en 1578 y su primera titulación, *"Hermandad y cofradía de la Santísima Caridad y entierro de pobres, con capilla y hospital llamados de San Jorge, sitos en la Resolana del Guadalquivir".*

---

3 *Copiosa relación*…., págs. 10-18.

4 Una rigurosa síntesis sobre la hermandad de la Santa Caridad la ofrece SEBASTIÁN BANDARÁN, José en *Hermandad de la Santa Caridad,* Sevilla, 1950.

El estudio de los componentes de la hermandad desde un punto de vista social y económico nos remite necesariamente a considerar que estaba compuesta, en su mayoría, por individuos de la clase media sevillana y algunos miembros de la alta sociedad pertenecientes a una de las cuatro órdenes militares, algún título del reino y clero de renombre como canónigos de la catedral o titulados de la curia.

La Hermandad entra en un estado de postergación que casi obliga a su extinción ya que entre 1620 a 1625 no se celebra ni un solo cabildo y sin tener una sola alta de hermanos en el período comprendido los años 1612 a 1633. En este estado calamitoso parece vislumbrarse una mejora en 1640, pues es en esta fecha cuando los hermanos proponen la imperiosa necesidad de construir un nuevo templo que viniera a sustituir la vieja ermita que se había quedado pequeña para las necesidades litúrgicas a la vez que presentaba un ruinoso estado de conservación, el antiguo edificio fue derribado en 1645, comenzándose a construir el nuevo y tras alcanzar la autorización del rey Felipe IV para poder usar en la fábrica parte de una nave de las Atarazanas que se encontraba en desuso. Una vez concedido el plácet real comenzó la construcción bajo la eficaz dirección del arquitecto Pedro Sánchez Falconete, coincidente además con un florecimiento de la vida interna de la hermandad como lo representa el voto de defensa a la Inmaculada, formulado en 1653, dentro de esa esplendorosa guerra mariana que significó todo el corazón devocional sevillano de la Edad Moderna, o la elaboración de nuevos estatutos a petición del hermano mayor, el Marqués de San Miguel, en 1658 siendo aprobadas aquellas reformadas reglas el 12 de febrero de 1661.

En este proceso de rejuvenecimiento de la ya histórica Hermandad de la Santa Caridad hay una fecha clave escrita con ribetes dorados en los anales de la misma, la de 1662 al ingresar en sus filas el caballero calatravo Miguel Mañara que pronto sería nombrado Hermano Mayor manteniendo este cargo hasta su muerte en 1679 y que daría una transformación absoluta a la institución, convirtiéndose en un auténtico místico de la caridad y en un impulsor del esplendor litúrgico y artístico de la nueva iglesia, crisol resplandeciente del barroco español.

2. MIGUEL MAÑARA: EL CARISMA Y LA SANTIDAD[5]

Miguel Mañara Vicentelo de Leca nace en Sevilla en 1627, ciudad que vivía en el equilibrio de las riquezas del nuevo mundo heredadas de la centuria

[5] La principal obra de referencia sobre la prodigiosa figura de Mañara y hasta el momento insospechable es la biografía del padre GRANERO, Jesús María; *Don Miguel Mañara Leca y Colona y Vicentelo. Un caballero sevillano del siglo XVII. Estudio biográfico.* Sevilla, 1960. Hay que considerar asimismo, sin duda la aportación interesante del francés PIVETEAU, Olivier: *Don Miguel Mañara frente al mito de don Juan.* Sevilla, Cajasol, 2007, 2 tomos.

anterior, pero entrando también en una crisis que casi deriva en estado de absoluta miseria.Miguel pertenece a una familia de comerciantes de origen italiano siendo su padre Tomás Mañara, natural de Calvi en la isla de Córcega y considerado uno de los hombres de negocios más opulentos de la Sevilla de la época, luchó para conseguir sus aspiraciones dentro del consulado de cargadores de Indias, obteniendo entre otros cargos de distinción, el de familiar del Santo Oficio. Su mujer, Jerónima Anfriano Vicentelo gozó también de papel protagonista en el ascenso social de su familia al proveerla de la nobleza proveniente de los apellidos Leca del condado de Cinarca y los Colonna de Roma.

El padre vive una verdadera obsesión por ennoblecer a sus hijos y que de esa forma entronquen con la mejor élite social, por lo que tras arduo pleito consigue que su primogénito Juan Antonio fuese nombrado caballero de Santiago y su hermano Miguel de Calatrava en 1635 con tan sólo ocho años. El matrimonio tuvo diez hijos, de los que tan sólo seis pudieron sobrevivir. Estudió en su casa los primeros saberes y al parecer no llegó a los superiores, sin embargo, logró disfrutar de la formación exigida a un caballero como el manejo de la espada, el mundo de la equitación y dentro de las artes de la poesía, la pintura y la música.

En la vida de nuestro caballero hay constante presencia de la muerte con el fallecimiento de parte de sus hermanos, desde su hermana Jerónima cuando él tenía tan solo seis años. Dejando a un lado la leyenda que lo vincula de forma sin fundamento a don Juan Tenorio ya afortunadamente superada, sí parece que en su juventud tuvo un carácter soberbio y vanidoso no sólo por su holgada cuna sino que con tan solo trece años se convierte en el heredero de la fortuna paterna por desaparición de sus hermanos varones con la muerte del mayor Juan Antonio que sumiría a la familia en una honda crisis de identidad.

Don Miguel contrajo matrimonio con doña Jerónima María Carrillo de Mendoza en 1648 y prosperó en los negocios ostentando diversos cargos públicos en la ciudad. Pero el matrimonio, por desgracia, duró tan solo trece años pues su esposa murió en 1661 dejándolo sin descendencia y hecho que conmocionó totalmente su espíritu y con tan solo 34 años considerar lo frágil de la vida y la brevedad de la existencia llegando a preguntarse, quizás ya desde entonces con casi auténtica obsesión, por la salud de su alma y la visión del infierno con la inevitable presencia de la eterna condena.

Con la mentalidad de la época, marcada en las actitudes caritativas de dar a los demás, don Miguel busca la salvación en la entrega a los necesitados que además logró capitalizar con el ingreso en 1662 en la hermandad de la Santa Caridad lo que no le costó esfuerzo alguno por su consabida presencia en la alta sociedad hispalense, aquel mismo año con inusitado esplendor se inauguraba el nuevo Sagrario de la Catedral tras más de treinta años de obras en suntuosas ceremonias que son diáfanos símbolos parlantes de la efervescente religiosidad popular de la época barroca.

En los años que estuvo de hermano mayor desde 1663 hasta su muerte, Mañara desplegó una incesante actividad, primeramente en el aspecto constructivo que se prolongó hasta 1670 y regularizando la vida interna de la institución con la fundación de un hospital para enfermos y desasistidos que modificó sustancialmente la vida organizativa de la hermandad aumentando en número sus obligaciones.

Don Miguel ya fue hasta su muerte un místico entregado a la caridad y en 1674 abandonó su rica residencia familiar en la calle Levíes para vivir en una humilde casa cerca de la residencia de su hermandad con el afán de servir todo lo que pudiera, lo que le hizo al poco tiempo mudarse al propio hospital como un acogido más, llevando desde entonces una vida de absoluta entrega y repleta de mercedes caritativas hasta su muerte el día 9 de mayo de 1679 en auténtico olor de santidad y con el consternado dolor de Sevilla, siendo incoado con rapidez su proceso de beatificación.

3. EL SANTO ENTIERRO DE CRISTO, LA PLÁSTICA DE PEDRO ROLDÁN AL SERVICIO DE LA OBRA DE MISERICORDIA DE LA SANTA CARIDAD

El 13 de julio de 1670 la hermandad celebra cabildo de oficiales donde el hermano mayor comunica que ya se había concluido la edificación de la iglesia dedicada a san Jorge y que incluso se encontraban colocadas las pinturas con seis obras de misericordia, faltando la de enterrar a los muertos, para la que se había destinado la capilla mayor, ya que era la función apostólica esencial de obligado cumplimiento para los miembros de la corporación, en la reunión se decide por unanimidad que se hiciese un retablo en la misma y que en él se representase "*el Santo Entierro de Nuestro Señor y pues que los reyes que han comido los gusanos, la lealtad y amor de sus basallos les ha hecho tan suntuosos sepulcros y panteones, es razón que nuestra fe y amor al Rey del Cielo, Nuestro Padre y Señor le haga a su Sagrada Imagen el más suntuoso sepulcro que nuestras fuerzas alcanzaren*"[6].

Es bien sabido el gusto por las artes que atesoraba don Miguel por lo que no puede extrañarnos que fuese idea suya la realización de este altar mayor y que incluso antes del cabildo encargase dos proyectos para el mismo a los más acreditados artistas del momento, Francisco de Ribas y Bernardo Simón de Pineda. Don Miguel ideó sin duda que el Santo Entierro fuese la escena central de la máquina lignaria y siguiendo asimismo con la impronta devocional de la corporación exigió que en la obra encargada figurasen asimismo san Jorge por

[6] Para la cronología de ejecución del retablo, véase MORALES MARTÍNEZ, Alfredo J.: "*El más suntuoso sepulcro*. Notas sobre el retablo mayor de la Santa Caridad de Sevilla", en Retablo mayor de la Santa Caridad, Sevilla, BBVA, 2007, págs. 37-55.

ser patrono de la hermandad y titular de la iglesia así como por representar el ideal de guerrero victorioso que lucha hasta la extenuación por combatir el mal y que ya era considerado Patrón de la Caballería Cristiana, san Roque patrón contra las enfermedades y epidemias que tanto marcaron la mentalidad de la época con la terrible presencia de la peste de 1649 que como vimos tanto hirió el sentimiento colectivo de la urbe, y las virtudes teologales, la fe la esperanza y la caridad. Con esa representación de los santos, fieles y por supuesto eficaces intercesores ante el cielo de nuestras necesidades y padecimientos, de las virtudes teologales y de la práctica responsable de dar sepultura al cuerpo, templo del Espíritu Santo, Mañara les mostraba tanto a los hermanos de la corporación como a todos los fieles la más segura senda para conseguir la salvación. En el mismo cabildo fue elegida una comisión que supervisase la factura de la obra y que estaría presidida, como es lógico suponer, por el hermano mayor.

Una vez que con velocidad se aceptó el proyecto de Simón éste aceptó la encomienda por un coste de 12.000 ducados, rebajando el coste original de 14.000. No es el momento de seguir la cronología del retablo tan suficientemente estudiada y tampoco el estudio de su portentoso y sublime resultado final que tantas páginas de la mejor bibliografía ha suscitado, baste decir que el mismo ha sido considerado como el conjunto más esplendido de todo el barroco español y aún del europeo, no sólo por la perfecta combinación de los elementos, en una simpar unión de las artes, sino también por los efectos impactantes de luces de la policromía que causan una extraordinaria y sorprendente ilusión visual, acercando al espectador al mundo del mejor teatro sacro que conmueve, hace pensar y dulcifica el espíritu[7].

A nosotros nos interesa la escena central esculpida por el maestro Pedro Roldán, al igual que toda la imaginería del mismo y cuyos honorarios debían ser saldados por el propio ensamblador. Pedro Roldán es la figura artística más sobresaliente de la segunda mitad del seiscientos en Sevilla y creador de modelos iconográficos con una sobrada técnica de talla, cabeza de una nutrida familia de artistas, dejó un importante obrador donde se siguieron esculpiendo sus modelos con una influencia decisiva en la estatuaria hispalense hasta bien entrado el siglo XVIII[8].

Roldán acababa de finalizar una obra cumbre en su ya fructífera y acrisolada carrera, el retablo para la capilla de la hermandad de los Vizcaínos, establecida en el convento Casa Grande de san Francisco que había sido fundada en 1540

---

7 Una descripción del retablo en FERRER GARROFÉ, Paulina: *Bernardo Simón de Pineda, arquitectura en madera*, Arte Hispalense, Sevilla, Diputación, 1982, págs. 26-28, y 51-56; y la reciente y valiosísima aportación de GÓMEZ PIÑOL, Emilio: "La forma nueva de adornar los templos sevillanos del siglo XVII y la emulación piadosa. "El retablo mayor del Hospital de la Caridad", en *Diálogos de Arte*. Homenaje al profesor Domingo Sánchez-Mesa Martín, Granada, 2014, págs. 230-246.

8 De entre la copiosa bibliografía que se ha dedicado a Roldán remito al lector interesado al completo estudio de RODA PEÑA, José: *Pedro Roldán, escultor (1624-1699)*, Madrid, Arcolibros, 2012.

por la comunidad vasca de Sevilla, la cual en su mayoría se dedicaba a los negocios y relaciones con Indias, bajo la advocación de la Virgen de la Piedad y cuya hermandad tendría una relevante presencia en la religiosidad sevillana incluso hasta los inicios del siglo XIX, en el retablo ensamblado por Francisco Dionisio de Ribas se contó con el trabajo de Roldán, que representó en nueve figuras la escena de la Piedad que domina una Madre Dolorosa de punzante tristeza y el cuerpo del Señor que parece que vuela sobre el aire pues no se le ve descansar sobre el regazo de su Madre, lo que hace que el Cuerpo del Maestro sea el centro absoluto de la visión con las huellas lacerantes de su dolorosa y cruel pasión.

No debe extrañarnos que fuese el propio Mañara el que pensara, tal cual hizo con el retablista, en el escultor del retablo y Roldán cumplió con creces el encargo realizando una obra de una gran impacto, el grupo escultórico está realizado en la embocadura del estrecho pasillo que es acotado por el baldaquino en su parte delantera resaltando la luminosidad conseguida por la policromía de Valdés Leal, dotando a toda la obra de gran dramatismo.

José de Arimatea y Nicodemo en primer plano sostienen con ambos brazos el cuerpo de Jesús que también es tocado por San Juan que alza de forma levemente sutil su brazo izquierdo, acompañan a la Virgen las tres marías, dos que conversan entre ellas y la tercera que alza sus ojos al cielo con un dolor desgarrado, es curioso que a la derecha de la escena, dos jóvenes fuertes mueven una losa que bien podría representa la piedra corrida al tercer día como anuncio de la resurrección.

No cabe duda que Mañara influiría con sus ideas en la realización de Roldán, pues como ya vimos pretendía fuese impactante la representación iconográfica para visualizar como doctrina de evangelización y aprendizaje la función de principal misericordia a realizar por la hermandad, a lo que hay que sumar sus conocimientos artísticos afianzados por su cultura nobiliaria e incluso sus posibles aficiones plásticas, debiéndome referirme al efecto a un cuadro que se conserva en el despacho actual del hermano mayor, de una Purísima Concepción, de mediocre calidad, pero inmersa sin duda en la corriente pictórica de la segunda mitad del XVII en tierras hispalenses y que la tradición asegura, y al parecer con más que posible fundamento, fue realizada por el Venerable.

Se ve la influencia de Mañara como sagazmente apuntó Gómez Piñol en la postura de Nicodemo que rendido a los pies de Cristo abraza sus piernas para que fuese más fácil su llegada al sepulcro a la vez que está a punto de besar sus llagas como siempre proclamó que era obligación el caballero calatravo en sus recomendaciones espirituales, no apareciendo por el contrario de esta manera el santo varón en otras obras realizadas por Roldán sobre idéntica temática, como en un relieve del paso de la cofradía de la Exaltación donde además es la Virgen la que sostiene a su Hijo Muerto y no san Juan como ocurre en la Caridad. Entre los referentes que pudo manejar el maestro para la factura de su obra puede

considerarse de manera plenamente convincente el Cristo del Juicio Final de Miguel Ángel para el de nuestro retablo, o las versiones de carácter pictórico correspondiente al Santo Entierro de Tiziano.

Esta presencia del apóstol amado en el altar del hospital ayudando a sepultar el cuerpo de Jesús permite pensar en que representase al propio hermano mayor de la corporación que de forma visible y obligatoria está presente con otros miembros de la hermandad, los cuales podemos ver en las figuras de los santos varones y sepultureros que cumplen de forma abnegada con su obligación, siguiendo las indicaciones de Mañara efigiado como Juan Evangelista.

En la enfervorizada Sevilla Mariana de época barroca, entregada en cuerpo y alma a la epopeya concepcionista no debe extrañar cuidase Roldán con esmero sus representaciones artísticas de la Reina de los Cielos que presentan siempre una belleza idealizada plena de serenidad, dulzura, quietud y efluvios de ternura. La Dolorosa de la Caridad transmite un dolor transido en un logrado equilibrio distante del tremendismo y cercano al clasicismo, en una belleza comparable a la de la Virgen de los Vizcaínos, intimista en su sufrimiento y carismática en su percepción.

El modelo de estas dos imágenes ha permitido a la crítica desde el siglo XIX, con Bermejo y González de León a la cabeza, una opinión por cierto muy seguida en nuestros días, atribuir a la gubia del genial maestro la inefable Esperanza Macarena, imagen perfecta en su imperfecta factura, por su más que logrado parecido con la Dolorosa de los Vizcaínos. La perfecta conjunción del perfil de la Macarena, la sonrisa que marca su rostro, anticipo de la resurrección de Cristo, y culminación de la más enfervorizada esperanza, mientras que aparezca el documento que acredite su autoría o al menos de algo de luz en las incógnitas de la incertidumbre, hacen que esta prodigiosa imagen se siga asignando a la gubia de Juan de Mesa, en el primer tercio del XVII, o incluso a autores de finales de siglo como el utrerano Ruíz Gijón por su parecido con el dramático rostro del Cristo Expirante del Cachorro, sin duda una de las cumbres del barroco mundial, o incluso ya dentro del XVIII con el maestro Benito de Hita y Castillo, acreditado autor de las hermandades sevillanas que posee una magnífica Inmaculada propiedad de la Hermandad Sacramental de Santa Catalina, de muy curioso parecido con la Virgen de la Esperanza.

Aunque en nuestros días parece cobrar fuerza la datación a Roldán, incluso fechándola en la década de los setenta, coincidente con los trabajos del maestro en la Caridad o en la beatificación de San Fernando, parece extraño que no se conserven testimonios contemporáneos sobre la ejecución roldanesca de la inmortal dolorosa y lo que aún sorprende más, que la misma se ejecutara en madera de pino, material como bien se sabe más pobre que el cedro, y nunca usado, que sepamos hasta el momento, por el gran Roldán, por lo que siendo el pino la madera más usada en el XVIII, no es tampoco desechable la atribución a Hita, ya formulada por Gestoso en el siglo XIX, al que también puede adscribirse la sevillana dolorosa de la Amargura, de impronta análoga a la de la Virgen de la Esperanza.

De nuevo los postulados artísticos de Mañara como concomitante en una obra de Roldán, la encontramos en el lado de la epístola del templo y en donde en un retablo que aparece ya inventariado en 1674 y por lo tanto contemporáneo al mayor y asimismo realizado por Pineda, se venera una dramática imagen que representa a Cristo arrodillado y mirando al cielo, con sangrante encarnadura, las manos entrelazadas y actitud suplicante momentos antes de ser enclavado en la cruz. El primer biógrafo de Mañara el jesuita Cárdenas, que publica su obra recién muerto el venerable, señala la paternidad de don Miguel en la iconografía de este Cristo roldanesco, sin lugar a dudas uno de los de mayor dramatismo en toda la obra del maestro y por supuesto no admite duda alguna además la implicación de don Miguel en la elección de la advocación, Cristo de la Caridad, entendida la caridad como la sublimación del amor divino que entrega su vida por el género humano para abrirle la puerta de la reconciliación con el regalo de la salvación eterna.

4. EL SANTO ENTIERRO *ROLDANESCO* EN SU CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO, 1671: *EL DISCURSO DE LA VERDAD* Y LA BEATIFICACIÓN DE SAN FERNANDO

Dentro del proceso constructivo del retablo, que junto con el de la iglesia, se extendió en el tiempo entre los años 1669 a 1674 hay un año crucial tanto para su historia material como para entender la mentalidad de Mañara, tratándose de 1671, año el que escribe una obra que pasaría a la historia de la espiritualidad titulada *El discurso de la Verdad,* a la vez que mantendría una actitud convincente por curiosa y genuina antes las fiestas realizadas con motivo de la beatificación de Fernando III.

En primer lugar el discurso es un pequeño libro que emana un gran sentido espiritual pues es un compendio que aunque dirigido a los hermanos de la Caridad podía practicar cualquier cristiano con el fin de alcanzar lo más importante de la vida, la salvación del alma. Para Mañara alcanzar la salvación y la dicha eterna se conseguía con la práctica de la caridad, desechando así los bienes propios y cualquier tipo de materialidad con el fin de entregarla a los verdaderos necesitados, despreciando también los conceptos de poder, gloria, sabiduría y placer, convirtiéndolos en una espiritual metamorfosis en humidad, sencillez y modestia .

La idea central de la obra de don Miguel no es en absoluto nueva ni mucho menos pues esa proliferación de las obras benéficas, siguiendo el mandamiento nuevo del Redentor, estaba muy arraigada en el pueblo incluso ya desde el Medievo, pero Mañara, qué duda cabe, adoptó en su libro estos principios para las necesidades de su época, presentándolos con un lenguaje sin artificios barroquizantes y sencillez didáctica, llegando así con fácil lectura de entendimiento a las manos del pueblo. El *Discurso* es una eficaz obra de

predicación escrita, en defensa de la fe, como grito de la divinidad y como meditación, clara y convincente de la verdad, centrada en la meditación de las postrimerías, muerte, juicio, infierno y gloria.

Mientras Mañara escribía sobre la fugacidad de la vida y la búsqueda de la salvación, Sevilla inmersa en ya una crisis de mentalidad y de existencia no se conforma con perder las glorias del siglo anterior y se convulsiona con la elevación de su rey conquistador a los altares, transformando su vida cotidiana en una auténtica fiesta al más puro barroco efímero que le haga disfrutar el suave aroma de épocas pretéritas, ya desgraciadamente fenecidas para su grandeza.

Tras un largo proceso que marca casi toda la centuria, la llegada del gran y esperado día se produjo el 11 de febrero de 1671 con la firma y promulgación por parte del papa Clemente X del breve *Sanctissimus Dominus* por el que se reconoce el culto inmemorial tributado en la Capilla Real al rey conquistador y, tras la alabanza de sus virtudes, se concede en su honor misa y oficio propio a celebrar en los reinos de España, por lo que se trata de una beatificación o reconocimiento papal del culto que desde su muerte se había oficiado a su memoria. Tras el reconocimiento de la riqueza litúrgica a él tributada, el oficio de su nueva festividad tan sólo podía ser celebrado como beato en el lugar de su origen y no en la Iglesia Universal como hubiese sido en el caso de la promulgación de una canonización. La noticia llegó a Sevilla el 3 de marzo y dos días después el cabildo catedral se reunía para disponer las oportunas celebraciones, siendo la primera decisión adoptada tres repiques solemnes a cargo de la Giralda.

En los días siguientes se sucedieron diferentes reuniones de los capitulares catedralicios en las que se acordó, como núcleo central de los festejos, la celebración de una suntuosa procesión para la que se encargó la ejecución de una imagen del nuevo beato "*muy costosa y rica, puesto que ha de ser estofada con corona imperial de plata dorada",* y se decidió que acompañara a la nueva imagen en el cortejo la de Nuestra Señora de los Reyes tan íntimamente relacionada con el rey, gran devoción y abogada del pueblo de Sevilla. Los ceremonieros del cabildo catedralicio, siempre tan celosos de cumplir con las normas litúrgicas establecidas, incluso elevaron consulta a la nunciatura sobre la idoneidad de que participara en la procesión la nueva imagen del rey teniendo en cuenta su sola declaración de beato, a lo que contestó en tono afirmativo el señor nuncio. En las actas de las reuniones se aprecia el esfuerzo de los calonges por el exorno de las capillas catedralicias y la construcción de aparatosas arquitecturas efímeras que cuajantes del más profuso barroquismo, sirviesen de apoteosis triunfal en la lírica exaltación de la monarquía triunfante y santificada[9].

[9] Las estudia RUBIO MERINO, Pedro: "Fiestas de la Iglesia de Sevilla por la beatificación de san Fernando a través de los acuerdos del cabildo catedral" en *Memoria Eclesiae,* núm.26,2005, págs. 216-221.

Para la historia del arte es de sumo interés el estudio de todas las fiestas organizadas por la Sevilla barroca con motivo de la beatificación del Rey, resaltando el adorno interior del templo catedralicio, participando en el diseño arquitectónico Valdés Leal y Bernardo Simón de Pineda; Pedro Roldán en las labores escultóricas; y Murillo, Matías de Arteaga y Pedro de Medina en las pictóricas, los más afamados ejecutores plásticos coincidentes, la mayoría de ellos, en los trabajos realizados para nuestro hospital[10].

Una figura ejemplar en la organización de los fastos litúrgicos fernandinos y a la que no se le ha dado aún el papel de importancia en la Sevilla seiscentista es la del arzobispo Ambrosio Spínola y Guzmán cuya biografía transmite las características específicas de un prelado del barroco: hombre virtuoso, trabajador de acrecentada piedad, se entregó a cuantiosos actos caritativos lo que hizo decir a sus biógrafos; "todas las rentas de su arzobispado son de sus fieles". En la ciudad sevillana, aunque su rigor doctrinal le hizo luchar con la ayuda de los predicadores jesuitas por la supresión de las representaciones teatrales, fue un protector eficaz de la proyección de las artes como vehículo del adoctrinamiento del pueblo fiel., manteniendo una fructífera relación con el cabildo catedral, lo que es muy interesante de señalar en una época caracterizada por más de un vertiginoso enfrentamiento entre los titulares de la mitra isidoriana y los componentes del coro de la Magna Hispalensis[11].

Don Ambrosio, con finura y tacto, consideró desde el primer momento que la organización de una gran procesión sería el broche de oro de las celebraciones, por lo que debía contarse con la participación general de las autoridades sevillanas y de todos los estamentos sociales que así de manera pública, sentida y con los mejores postulados del barroquismo festejante, consolidarían la unión entre la iglesia y la monarquía en época de crisis existencial de una ciudad que había pasado de ser puerta de las Américas a asfixiarse en una realidad de pérdida de poderío tanto económico como social y coyuntural.

---

10 Obra fundamental para el estudio de estas celebraciones es el libro de TORRES FARFÁN, Fernando: *Fiesta de la Santa Iglesia de Sevilla al culto nuevamente concedido al Señor Rei San Fernando III de Castilla y León*. Sevilla, 1671. Hay una reedición en Madrid de 1984 preparada por BONET CORREA, Antonio. Para las celebraciones desde un punto de vista artístico véase QUILES GARCÍA, Fernando: *Por los Caminos de Roma*. Madrid, Miño y Dávila, 2005, págs. 57-102; y MORENO CUADRO, Fernando: "Humanismo y Arte Efímero: la Canonización de San Fernando", en *Traza y Baza*, Nº 9. Valencia, 1985, págs. 21-90.

11 La principal fuente para el estudio de Ambrosio Ignacio Spínola es una biografía publicada en mayo de 1684, apenas un mes después de su muerte, por el canónigo Juan de Loaysa, y titulada: *Pésame a la Santa Iglesia en la reciente muerte de su venerable prelado…. Don Ambrosio Ignacio Spínola y Guzmán, con un breve resumen de su ejemplar vida*. Su biografía y apostolado en Sevilla es recogida fehacientemente por MORGADO, José Alonso: *Prelados sevillanos*, Sevilla, 1906, págs. 560-580. Un atractivo resumen periodístico en ROS, Carlos: *Los arzobispos de Sevilla*, Sevilla, 1986, págs. 194-197. La implicación del prelado con el mundo artístico es tratada magistralmente por ÁLVAREZ LOPERA, José: "El arzobispo Spínola, Valdés Leal y la serie de la vida de San Ambrosio", en *Valdés Leal. La vida de San Ambrosio*, Madrid-Sevilla, 2004, págs. 9-62. Quien esto escribe también estudió la figura arzobispal en "Mitra, mecenazgo y santidad: El arzobispo de Sevilla, Ambrosio Spínola y Guzmán, y el esplendor de las artes (1669-1684)", en *Nuevas perspectivas sobre el Barroco andaluz*, Córdoba, 2015, págs. 664-676.

La celebración de la procesión en su génesis y preparación estuvo sujeta a una discusión de la jerarquía eclesiástica en el sentido de si era conveniente celebrarla, pues al tratarse de una beatificación el culto tenía carácter más restringido, el debate estuvo abierto en toda la nación esperando de forma esperanzada la respuesta afirmativa de las autoridades romanas. La oportuna gestión del presidente del consejo de Castilla, compartida asimismo por el cardenal arzobispo de Toledo don Pascual de Aragón, ambos coincidentes a favor de la celebración de cortejos procesionales que glorificaran la imagen del nuevo beato, hizo que se acordase que "*en Madrid aya procesión al santo rey Fernando el domingo 14 de junio llevando sus imágenes en ella con asistencia de todos los consejos*".[12]

Siguiendo el ejemplo de la ciudad de la corte que ya poseía así el beneplácito de la autoridad, el cabildo catedral sevillano con el tesón y constancia del prelado comenzó a preparar el protocolo de la misma y a no contradecir de manera alguna el espíritu del celebrado breve papal.

Como ya se estudió anteriormente[13] si repasamos las actas capitulares de aquellas fechas, tanto el cabildo catedralicio como el de capellanes reales, a pesar de su precaria situación económica, demostraron una intensa ilusión en la preparación litúrgica y ornamental, acordándose, entre otras cuestiones de interés para estudiar la mentalidad de la época, el que participasen en la misma reliquias relacionadas con el bienaventurado monarca como su victoriosa espada o el guión de la ciudad reconquistada, o el encargar una imagen del bienaventurado rey al maestro escultor Pedro Roldán acordándose en la reunión capitular del 3 de abril que"...ha de ser nueva, se hará muy costosa y rica, puesto que ha de ser estofada con corona imperial de plata dorada, empuñando con la una mano la espada y con la otra teniendo el globo, cadena para el pecho y espuelas calzadas, todo de plata dorada y muy primorosamente labrado". En esta reunión se acordó también que fuese el canónigo Andrés de León quien tuviese la responsabilidad de encontrar al imaginero que hiciera la obra, como se refrendó asimismo en la reunión del 13 de abril. También a Andrés de León, se le encargaron otras responsabilidades en estas fiestas, como entre ellas, los fuegos, los vestidos para los Seises, la adquisición de estampas con la efigie del nuevo rey beatificado, que habían de ser "de tafetán y raso", o el adorno de flores, así como el ornato del altar mayor dispuesto para la fastuosa liturgia de la gran fiesta de acción de gracias[14]. Se aprecia la trascendente importancia de Roldán al ser requerido para esculpir la talla del bienaventurado rey, consiguiendo un

---

12 RUBIO: "*Fiestas….*", pág. 216.

13 GÁMEZ MARTÍN, José: "Triunfo al estilo de la antigua Roma. Nuestra Señora de los Reyes y la beatificación de san Fernando" en *Boletín de las cofradías de Sevilla,* Sevilla agosto 2013, págs. 626-634.

14 ARCHIVO CATEDRAL SEVILLA (ACS), Sección I, Secretaría, Autos Capitulares, 71 (1671-1672), fol. 26 vto. y 27.

modelo que perpetuaría en el tiempo la representación fernandina, a la vez que trabajaba en, sin duda su obra maestra, el altar mayor de la Caridad.

Una vez conseguido a petición del cabildo un plácet de la nunciatura para celebrarla, se comenzó a ajustar el ceremonial de la procesión sevillana siendo idea del propio prelado el que se invitase a las religiones y autoridades que no concurrían a la general del Corpus, con el fin de que la misma tuviese marcado carácter de excepcionalidad.

El arzobispo Spínola mantenía una consolidada relación de amistad con Miguel Mañara al que apoyó en sus deseos de renovar la hermandad y con el que luchó por la supresión de las representaciones teatrales donde veían la manifestación de mal, así pues, la mañana del día 21 de mayo, Spínola requirió a su amigo don Miguel para que lo visitara en palacio con el fin de invitar personalmente a la hermandad para que participase en el cortejo procesional que ya estaba establecido para el lunes 25. El prelado sabía que tenía que convencer al hermano mayor para que participase en la procesión, puesto que Mañara pedía y exigía a sus hermanos el no manifestar veleidades mundanas de presunción o vanagloria, por lo que no asistían siquiera a la procesión del Corpus.

Spínola tenía dos argumentos para intentar convencer al venerable calatravo, por un lado rogárselo como un favor personal y por el otro exhortar su vocación genuina de caballero hispánico, haciéndole ver que la procesión no era ni más ni menos que una ocasión histórica de honrar a la santa monarquía. Don Ambrosio, también le demostró que la hermandad había participado en el traslado de la imagen de Nuestra Señora de los Reyes y de los cuerpos de san Fernando y su familia a la nueva capilla real el 14 de junio de 1579, pues había sido fundada en 1564 como cofradía de penitencia y en esa fecha del traslado se encontraba establecida en un hospital cercano a la parroquia de san Isidoro.

Que el arzobispo convenció a Mañara parece manifestarlo el que la hermandad se reúne en cabildo con carácter de urgencia el siguiente día 22 de mayo y en donde su hermano mayor, manifestó los deseos de Spínola y a los que había respondido de forma complacida que la hermandad iba a honrar a"su Rey a su ganador y a su Santo", pero que para no se fuese contra los principios de su humildad, Mañara, reconoce que le pidió a don Ambrosio ir en el sitio más humilde del cortejo, en el principio, junto a la tarasca. El hermano mayor indica que aunque de primeras el prelado se negó a tal concesión, atendiendo a su insistencia, estimó la misma aunque indicando que la corporación se dirigiese por escrito al provisor general encargado de la organización del protocolo, que por cierto se estaba complicando bastante como en seguida veremos[15].

---

[15] Archivo de la Hermandad de la Santa Caridad (AHSC), Libro de Actas de Cabildos, núm. 2, años 1619- 1671. Se trata de una copia literal del original realizada en 1889. págs.1061-1064. Mi agradecimiento a don Antonio Domínguez, archivero de la hermandad de la Santa Caridad, por su amabilidad en facilitarme la consulta al archivo de tan histórica institución.

El secretario envía la solicitud de forma urgente a la autoridad eclesiástica para que conceda este ruego a *"la hermandad que nos ha hecho hermanos de los pobres retratos de Nuestro Señor Jesucristo"* llegando el plácet de la misma con inusitada prontitud, pues hay un nuevo cabildo el día 23 en el que se da lectura a esta autorización la cual se escucha con satisfacción por los señores oficiales y en donde se concede el deseo a una hermandad que "*no asiste a ninguna pero esta vez se dispensa para que pueda honrar a su rey y cuya falta sería más notable por haber sido el gran Fernando padre de los pobres*".

Tras lectura de la misiva de palacio, el cabildo prescribe las disposiciones pertinentes para participar en el cortejo del lunes siguiente pero dejando de forma, clara y precisa que *"cerramos la puerta a otra procesión que no sea de esta calidad"* por lo que tan solo se tendría que participar en las establecidas en las ordenanzas y que eran dos, por un lado la curiosísima que se celebraba cada Domingo de Ramos y llamada "la del entierro de los huesos" y que estaba ya establecida en la regla de 1661 y a la que al parecer don Miguel no amaba en demasía y que consistía en pasear de forma solemne por la urbe los cadáveres de los ajusticiados que durante todo el año habían sido sepultados por la hermandad en un lugar próximo al que habían aparecido sus despojos, el viernes de pasión se extraían los cadáveres, se amortajaban con decencia y se exponían en un túmulo levantado para tal fin durante toda la jornada del sábado, culminando el domingo con una procesión de protocolo exhaustivo "*por las calles públicas y acostumbradas*", rodeando las gradas de la catedral hasta llegar a la capilla del colegio de san Miguel donde tenía lugar el caritativo enterramiento de estos infelices que murieron sin nada ni nadie, y por otro lado la del sábado de Quasimodo donde se llevaba a cabo un cortejo de pobres en dirección a la iglesia Mayor para participar en una función religiosa.

Entre las disposiciones que se establecen para el día 25, están que participen en el cortejo diez pobres que con velas encendidas acompañen la imagen de Nuestro Padre Jesús, y, a pesar de la premura, se haga una manguilla nueva para la imagen del Santo Cristo *"la más rica que la brevedad del tiempo de a lugar"* y que asistieran asimismo veinticuatro muchachos con capas azules y la cruz verde de la hermandad[16].

Mientras la hermandad de don Miguel disponía las circunstancias idóneas para participar con decoro y presencia en el boato procesional, en los muros catedralicios y en los despachos de las autoridades de la ciudad, incluso con misivas a la corte, se dirimían las inevitables cuestiones de protocolo basadas sustancialmente en los lugares de precedencia, en tan breves horas fueron de tal magnitud las misivas cruzadas, incluso los enfrentamientos verbales, que la tarde del día 23 se recibe una disposición de la reina gobernadora doña Mariana de Austria para que con el fin de limar aristas, en el cortejo procesional

[16] Ibídem, pág.1067-1070.

se siguiese el ceremonial anual del Corpus, por lo que la fernandina desde el aspecto protocolario perdía el carácter de extraordinaria[17].

El arzobispo Spínola, demostró una vez más sus dotes de prudencia al llamar de forma urgente la mañana del día 24 a su amigo Mañara para comunicarle personalmente lo dispuesto por la regente y así que la hermandad que había aceptado ir a la procesión sobretodo para atender los deseos del prelado decidiese lo que considerara oportuno. Una vez que don Miguel abandonó las estancias de don Ambrosio, se dirigió con premura a la sede de la corporación donde convocó un cabildo urgente para dar las nuevas noticias, en el mismo después de ponderar de forma encomiástica *"los favores del arzobispo a esta hermandad"*, el hermano mayor hace ver a sus hermanos oficiales la pérdida de sentido en que la hermandad participase ya en la procesión del día siguiente, por lo que se decide comunicar la no asistencia a la, a la vez que se manifiesta la necesidad de un culto solemne a la vez que incentivar la devoción al nuevo beato realizándose en fechas próximas una función de acción de gracias con sus vísperas y sermón a la que habrían de asistir cien pobres a los que se les daría vestidos nuevos para *"gloria de Dios Nuestro Señor y acierto de esta santa hermandad en el servicio de nuestros hermanos los pobres"*[18].

En cabildo celebrado el 14 de junio se decide que la misa se celebre el día 23 de dicho mes como *"una gran fiesta de la beatificación del Señor San Fernando rey de Castilla y de León"* a la que asistirían, como ya se aprobó, cien pobres con nuevos vestidos y a los que se les daría alguna cosa "*para que se desayunen"* y daría seis reales de vellón a cada uno para comer aquel día[19].

La humildad de don Miguel Mañara y de los componentes de su hermandad por intentar participar en la procesión en lugar sin importancia junto a la tarasca y después incluso el renunciar como vimos a la misma, fue muy comentada por sus contemporáneos y reflejada de forma entusiasta por su primer biógrafo el padre Cárdenas, que la califica de extraordinario acto de humildad, asimismo también conocemos una anécdota dada a conocer por un biógrafo de como don Miguel reprendió a su sobrino el marqués de Paradas, por concurrir a una de estas fiestas fernandinas en lo que podía entenderse como una asistencia de la corporación y así pensar en que se había cometido una falta a lo que se había decidido, tenía que ser de tal magnitud don Miguel en sus reprimendas, que dicen las crónicas que el marqués confesó que tras la celebración y al volver a la Caridad lo hizo a medio anochecer y por caminos poco frecuentados y *"con tal miedo que no hallaba modo de aparecer ante él"*[20].

---

17 ACS, Sección I, Secretaría, Autos Capitulares, 71 (1671-1672), fol. 35.

18 AHSC, Libros de Actas de Cabildos, núm. 2. págs. 1070-1072.

19 Ibídem, págs. 1074.

20 La referencia MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco en su obra *Miguel Mañara,* Sevilla, Universidad, 1981, pág.111. Aporta como fuente documental el proceso ordinario de santidad, en donde imagino, figurará una declaración ante los jueces del marqués, que no he podido consultar.

Por algunos autores, y en mi forma de ver de manera errónea, se ha querido presentar la decisión de Mañara como un conflicto de mentalidad de un hombre convertido en celoso guardián de la austeridad ante los boatos litúrgicos, e incluso a la idea de la santificación de la monarquía reinante de la agonizante casa de los Austria, nada más lejos de la realidad, pues como aquí se ha documentado, la Santa Caridad con el inestimable apoyo de su hermano mayor realizó una solemne función en honor del nuevo beato congratulándose con tal noticia.

Tampoco tiene sentido el presentar al venerable como hombre contrario al boato del culto o la riqueza litúrgica, pues solo estudiar someramente su biografía permite dilucidar lo injusto e inexacto de esta apreciación como aquí se ha manifestado y como suscriben las actas de las hermandad al organizar personalmente las fiestas de inauguración de la iglesia en 1674 descritas con*"la gran magnificencia que le gustaba al hermano mayor se desplegase en los actos religiosos"*[21].

La mentalidad de Mañara es que la liturgia debía estar única y exclusivamente para el servicio de Dios y no para la vanidad del hombre, así se entiende que tras la reforma de las reglas en 1675 en el cabildo del 14 de junio se decidiese reformar el protocolo de las procesiones de muertos para convertirlas únicamente en una manifestación sencilla de una obra de misericordia y no en un evento para la presunción de los hermanos[22] o que se negase que en los altares dotados de la nueva iglesia apareciesen escudos de armas, como le ocurrió a Francisco del Castillo que en 1760 firmó escritura para ornamentar un altar colateral en el lado de la epístola de la capilla mayor, comprometiéndose en el que en él figurase una pintura de un Cristo Atado a la Columna donado por el general don Nicolás de Córdoba y en *"no poner escudos de armas ni otras insignias de vanidad que tanto desdicen de la santa pobreza"*[23].

Don Miguel veía en el pobre a Dios y hacía ellos dirigía su mirada apostólica, y la manifestación externa de la fe, con tal propósito organizó una solemne procesión para ganar las indulgencias del jubileo en 1674, en la que participaron unos doscientos hermanos, presidiendo don Miguel, sin insignia alguna y caminando descubiertos, llevando las capas por ambos hombros y con los rosarios en las manos en lo que fue una auténtica manifestación de sencillez alejada de los bríos del barroco[24].

Así, sin la presencia de la Santa Caridad, los cultos catedralicios comenzaron la tarde del 24 de mayo, celebrándose las primeras vísperas con la asistencia del ayuntamiento en pleno con traje de gala y el tribunal de la inquisición con todo su séquito, siendo el culto presidido por el arzobispo que lo celebró de pontifical estando asistido por todo el cabildo"con infatigables sonidos de campanas y otros instrumentos músicos".

---

21 AHSC, Libros de Actas de Cabildos, 3, pág. 45-47.
22 GRANERO: *Don Miguel Mañara*…, pág. 489-490.
23 AHSC, Libro de Actas de Cabildos, 2, págs.1024-1025.
24 GRANERO: *Don Miguel Mañara*…, pág. 544.

El gran día fue el lunes día 25 con misa pontifical por la mañana y procesión por la tarde, la misa estuvo oficiada por el prelado y predicada por Juan Santos Grande de San Pedro canónigo versado en Sagradas Escrituras, lanzándose al canto de gloria desde la bóveda del templo gran cantidad de flores y "cedulillas" de texto ensalzando las virtudes del nuevo glorificado.

La salida de la procesión se realizó a media tarde tras las segundas vísperas solemnes y el cortejo se dirigió desde el gran túmulo del coro hasta la capilla real donde se recogió la santa espada realizándose el pleito homenaje de entrega como el día 23 de noviembre y "salía la procesión en que siguió la imagen de Nuestra Señora de los Reyes que salió de la capilla acompañada de sus capellanes y caballeros guardas, con la misma autoridad y grandeza de la que sale el día de su asunción a los cielos"[25].

El itinerario fue el del Corpus, comenzando la composición del cortejo las cofradías, presidía estas corporaciones la del Santísimo Sacramento del Sagrario Catedralicio "que consta de las personas más lucidas y poderosas de parroquia tan poderosa" y siguiendo el nutrido grupo de los religiosos a los que seguían el clero secular con todas las cruces de las parroquias que eran presididas por la catedralicia, y tras ellos el personal de la Santa Iglesia y los niños seises que bailaron antes del comienzo del desfile, tras esto, el cabildo metropolitano precedido por le Pendón del Beato que era llevado por el alguacil mayor de la ciudad don Lope de Mendoza y dentro del cabildo eclesiástico el asistente Conde de Lences, don Pedro de Villela llevando la Santa Espada, tras la que iba la capilla musical catedralicia precediendo a la imagen del rey portada en las parihuelas de la custodia, seguía a la obra roldanesca el palio de respeto llevado por autoridades y regidores y el paso de palio de Nuestra Señora de los Reyes, culminando con la presidencia del señor arzobispo don Ambrosio Spínola, con don Luis Corbet y don Francisco de Paiva como diáconos de honor. La procesión concluyó ya de oscurecida, volviendo la Virgen y la Espada a la Real Capilla donde finalizó "el día más deseado con que contó jamás esta república"[26].

El 28 se celebró la procesión y fiesta del Corpus y en su octavario se mantuvo el monumento triunfal del trascoro contando los cultos eucarísticos con las voces de los mejores oradores sagrados hispalenses. El día 5, una vez concluida la octava, comenzaron las fiestas particulares principiadas por las de la Sacramental del Sagrario de la Catedral[27].

---

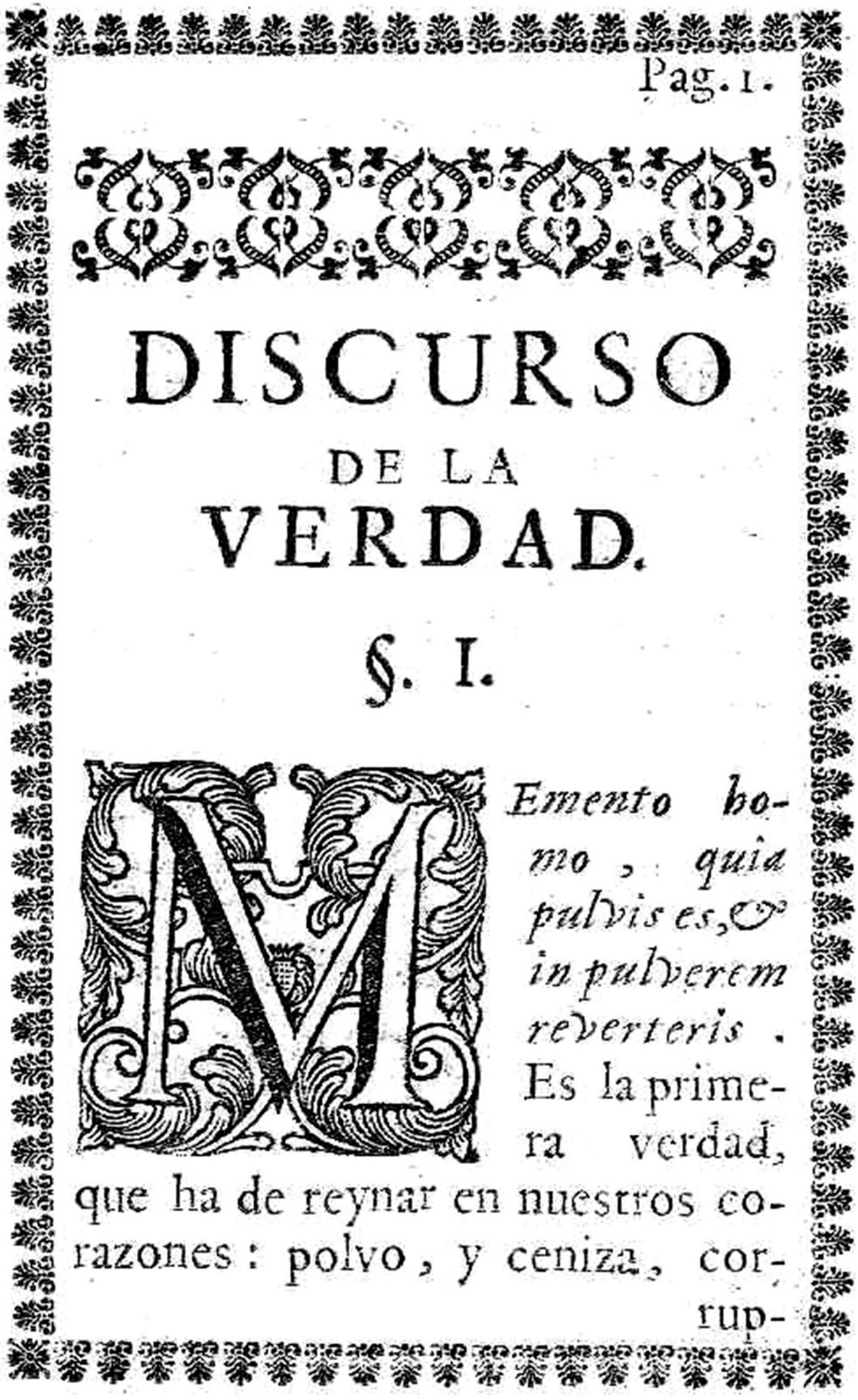
25 ACS. Sección IX, Archivos Depositados, Capilla Real, Autos Capitulares, libro 6 (1670-1682), fol. 8vto.

26 Una descripción más detallada de la procesión en Gámez: "Triunfo al estilo…..".

27 Zúñiga. *"Anales de Sevilla,* Sevilla, 1796,tomo V, 247-249.



Busto de don Miguel Mañara.
Hermandad de la Santa Caridad



Pag. 1.

DISCURSO
DE LA
VERDAD.

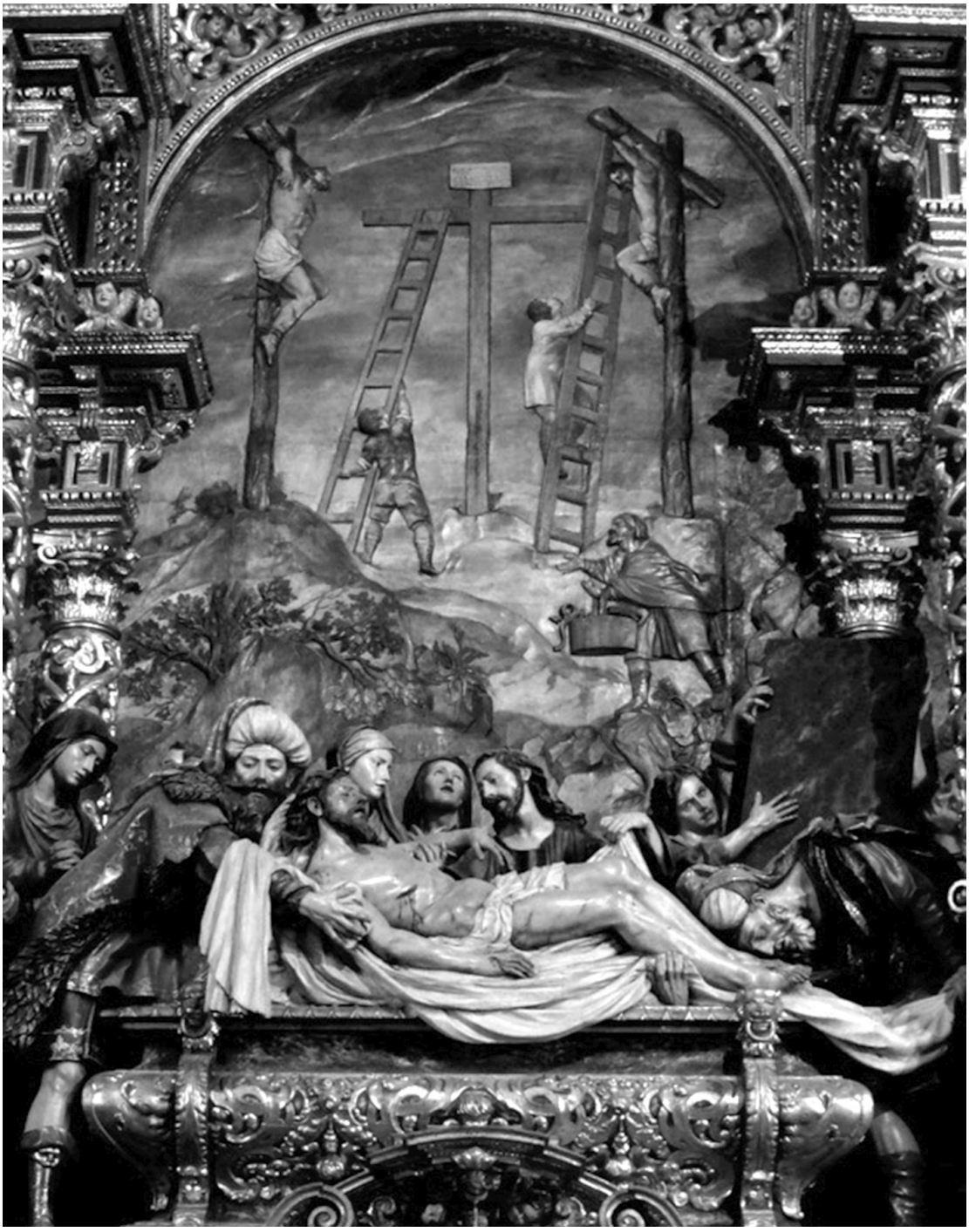
§. I.

Memento homo, quia pulvis es, & in pulverem reverteris. Es la primera verdad, que ha de reynar en nuestros corazones: polvo, y ceniza, corrup-

Discurso de la Verdad.
Obra de Miguel Mañara



Semblante de Pedro Roldan



Altar Mayor de la Santa Caridad.
Entierro de Cristo, Pedro Roldán



San Fernando de Pedro Roldán, 1671.
Sacristía Mayor, Catedral de Sevilla

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 195-202

Estudio de dos retratos: "Un fraile franciscano", de Rubens y el "Papa Inocencio X", de Velázquez

Francisco Javier Cimorra Pena
Licenciado en Historia del Arte

Resumen: Hoy en día no se sabe quién es la persona retratada por el pintor P.P. Rubens en el "Retrato de un Fraile Franciscano". A través de este estudio planteó la hipótesis de que la persona retratada por P.P. Rubens en el "Retrato de un Fraile Franciscano", c. 1604, y la persona retratada por Diego Velázquez "Retrato del Papa Inocencio X", en 1650, son la misma persona con una diferencia de edad de cuarenta y seis años, se trataría de Giovanni Battista Pamphili.

Abstract: Today it is not known who is the person portrayed by the painter P.P. Rubens in "The Portrait of a Franciscan Friar". Through this study I raise the hypothesis that the person portrayed by P.P. Rubens "Portrait of a Friar Franciscan", c. 1604, and the person portrayed by Diego Velázquez "Portrait of Pope Innocent X", in 1650, are the same person with an age difference of forty-six years, the person it would be Giovanni Battista Pamphili.

1. OBJETO DE ESTE ESTUDIO

El objeto de este estudio-investigación es aportar los datos suficientes para demostrar la hipótesis de que la persona retratada por P.P. Rubens en "Retrato de un Fraile Franciscano", óleo sobre lienzo que se encuentra en la actualidad en el Museo Alte Pinakothek de Múnich y cuya identidad se desconoce hoy en día, es Giovanni Batistta Pamphili con una edad de 30 a 34 años cuando formaba parte del Tribunal de la Rota en Roma, el cuadro se debió pintar en Roma entre los años 1604 a 1608.

La identidad de esta persona retratada por P.P. Rubens coincidiría, con la retratada años más tarde en 1650 por Diego de Velázquez en su segundo viaje a Roma, cuando pintó al Papa Inocencio X, que era Giovanni Battista Pamphili a la edad de 76 años.

Los datos a analizar para demostrar la hipótesis objeto de este estudio son:

1. La coincidencia espacio-temporal en Roma, del pintor P.P. Rubens y del sacerdote y miembro del Tribunal de la Rota en Roma, Giovanni Battista Pamphili.
2. Análisis psicológico del "Retrato del fraile Franciscano" y del "Retrato de Inocencio X".
3. Comparación de los rasgos fisionómicos de ambos retratos.
4. Uso del hábito franciscano por un sacerdote.

2. BIOGRAFÍA DE GIOVANNI BATTISTA PAMPHILI

Giovanni Battista Pamphili, nació en Roma en 1574, se ordenó sacerdote en 1597 y era abogado en 1601, en 1604 fue nombrado auditor del Tribunal de la Rota en Roma, hasta 1621 que es nombrado nuncio en Nápoles.

Su vida hasta la elección al pontificado:

Durante el papado de Inocencio VIII, al final del s. XV, se trasladó a Roma una rama de la familia Pamphili, que desde mucho antes había tenido su origen y residencia en Gubbio (Umbria). Un siglo más tarde la familia era ya considerada romana, habiendo obtenido en la Ciudad Eterna cargos e influencia varios de sus miembros. Girolamo Pamphili, auditor de Rota, tomó a su cargo a su sobrino Giambattista, hijo de su hermano Camilo. Con la protección de su tío, Giambattista cursó estudios jurídicos en la propia Roma, se ordenó de sacerdote en 1597, y fue nombrado, primero abogado consistorial en 1601 y luego auditor rotal, sustituyendo a Girolamo cuando éste, en 1604, alcanzó de Clemente VIII la dignidad cardenalicia.

El Papa Gregorio XV, que había sido auditor de la Rota al mismo tiempo que Giambattista Pamphili, y que apreciaba mucho sus dotes y sus conocimientos, le envió en 1621 de Nuncio a Nápoles. En 1625 pasó a Francia y España como datario del cardenal Francesco Barberini, y en el mismo año fue designado por Urbano VIII nuncio en Madrid y patriarca titular de Antioquía. En 1627 fue nombrado cardenal in pectore, y publicado en 1629. Pronto ocupó la Prefectura de la Congregación del Concilio, y se acreditó como un miembro del Sacro Colegio particularmente laborioso, muy entendido en los asuntos jurídicos, y de gran prudencia política. Fue nombrado Papa en 1644 con el nombre de Inocencio X y murió en Roma en 1655.

3. REALIZACIÓN DE LOS RETRATOS

Ambos retratos parten del modelo de representación del retrato renacentista de los pintores, Tiziano, Raphael, Sebastiano de Pombo y otros.

Para la realización de los retratos el pintor sitúa al retratado en disposición diagonal con respecto al plano de la pintura, al objeto de crear la sensación de

profundidad y con el rostro girado hacia el espectador. La diferencia entre los retratos es que en un retrato el retratado está de pie, el del franciscano y en el caso del Papa Inocencio X el retratado se encuentra sentado, esta diferencia no afecta a la posición de la cabeza, ni del cuerpo hasta la cintura que en los dos personajes retratados es muy similar.

El "Retrato de Inocencio X", es un óleo sobre lienzo de 140 x 120 cm, autor Diego Velázquez, lo pinto en su segundo viaje a Italia en el verano de 1650, se cuenta que al mostrarle el retrato al Papa este exclamó "*Troppo vero*", demasiado verdadero.

Hoy día se encuentra en la Galería Doria-Pamphili de Roma.



Fig. 1: *Retrato de Inocencio X*, Diego Velázquez, 1650, Galería Doria Pamphili, Roma.

El "Retrato de un Fraile Franciscano", es un óleo sobre lienzo de 105 x 79 cm, *circa* 1604-1608 (en mi opinión), autor P.P. Rubens, la persona retratada tiene una apariencia de tener más de treinta años.

En su mano izquierda lleva una calavera símbolo de la muerte, de la brevedad de la vida.

En su mano derecha un libro abierto, seguramente El Nuevo Testamento: Los Santos Evangelios, quizás lo tiene abierto en el de San Juan 14,6, donde se



Fig. 2: *Retrato de un Fraile Franciscano,* P.P. Rubens, c.1604, Alte Pinakothek, Munich.

dice "Yo soy el camino, la verdad y la vida,…", y nos indica el Fraile Franciscano que los Evangelios son la palabra de Dios, que nos guían para llevar una vida cristiana en este mundo y alcanzar la vida eterna.

Hoy día se encuentra en el Museo Alte Pinakothek de Munich.

4. COINCIDENCIA ESPACIO–TEMPORAL EN ROMA

Lo primero que debemos constatar es que el pintor P.P. Rubens y Giovanni Battista Pamphili coincidieran en el mismo lugar y durante un mismo periodo de tiempo.

Tal como se relata en la biografía de P.P. Rubens, estuvo viajando por Italia desde 1600 a 1608 y residiendo en Roma durante varios periodos de tiempo.

En 1600 estuvo en Venecia, Italia, donde conoció a un aristócrata mantuano que lo recomendó ante el duque de Mantua, Vincenzo Gonzaga, obteniendo el cargo de pintor de corte. Por orden de su mecenas, Rubens se trasladó a Roma para adquirir objetos antiguos y hacer copias de otros pintores, con una carta de recomendación con fecha del 18 de julio de 1601 que iba dirigida al cardenal Alessandro Montaldo. El 5 de marzo de 1603 partió para España en una misión diplomática; debía entregar unos regalos enviados por el duque de Mantua al rey Felipe III y a su valido, Francisco de Sandoval y Rojas, primer duque de Lerma. En 1604 regresó a Italia, donde permaneció durante los siguientes cuatro años, primero en Mantua y posteriormente en Génova y Roma.

De 1606 a 1608 estuvo principalmente en Roma.

Durante cualquiera de las estancias en Roma pudo hacer el "Retrato del Fraile Franciscano", al estar relacionado con cardenales, a partir de 1604 cuando es cardenal Girolamo Pamphili sería el periodo de realización del retrato de su sobrino que había sido nombrado miembro del Tribunal de la Rota ese año 1604.

Giovanni Battista Pamphili nació en Roma, cursó sus estudios de sacerdote y se ordenó en 1597, fue nombrado abogado consistorial en 1601 y auditor rotal en 1604 sustituyendo a su tío Girolamo.

Así pues desde 1604 como miembro del Tribunal de la Rota y por ser sobrino de su tío el cardenal Girolamo Pamphili, es de suponer que era conocido Giovanni Battista Pamphili en la ciudad de Roma.

El pintor P.P. Rubens en Roma se relacionó con la nobleza romana y con la curia romana, seguro que conoció entre otros al cardenal Girolamo Pamphili tío de Giovanni Battista Pamphili.

Con estas anotaciones queda demostrada la coincidencia espacio-temporal del pintor P.P. Rubens y el sacerdote Giovanni Battista Pamphili, el periodo de coincidencia más favorable seria desde 1604 a 1608, en Roma.

5. ESTUDIO PSICOLÓGICO DE LOS RETRATADOS

Vamos a ver en primer lugar los rasgos de la personalidad de los retratados, que se muestran en los retratos y los vamos a comparar.

La expresión de la cara ofrece una impresión del individuo, podemos juzgar a través de los signos faciales su personalidad:

- Los signos faciales más destacados son: su mirada y la disposición de la boca, es algo natural de la persona, no sé realiza con un posado estudiado.
- La profundidad de la mirada, indica rectitud y firmeza, es desafiante, muestra una gran seguridad es si mismo, en sus convicciones, y es muy similar por no decir idéntica, en ambos retratados.
- La disposición de la boca cerrada, indica firmes convicciones e intransigencia, es muy similar por no decir idéntica, en ambos retratados.
- El rictus de la boca también es muy similar por no decir idéntico, en ambos retratados.
- Todo indica, rectitud, firmeza y seguridad de carácter, en la personalidad de ambos retratados.

La honestidad y rectitud de Inocencio X, la demostró cuando acuso y persiguió a los Barberini por apropiación de los bienes de la Iglesia, a la muerte del Papa Urbano VIII.

6. COMPARACIÓN DE LOS RASGOS FISIONÓMICOS

La edad de los retratados hay que tenerla en cuenta a la hora de la comparación de los rasgos fisionómicos en ambos retratos.

> "El envejecimiento es un conjunto de modificaciones inevitables e irreversibles que se producen en un organismo con el paso del tiempo, y que en los hombres estas modificaciones comprenden la reducción de la flexibilidad de los tejidos, la pérdida de grasa en el tejido subcutáneo, la pérdida de colágeno, etc., por lo que la piel comienza a abolsarse cayendo en pliegues y arrugas que dan como resultado la traslación de las proporciones faciales a favor de las secciones superiores, mediante la calvicie con el retroceso de la línea de implantación del cabello, la caída de la punta nasal, pérdida de los dientes y lipodistrofia subcutánea que acentúan el esqueleto facial". Dr. Jesús Burgué.

Estudio comparativo de la fisionomía del rostro

Vamos a comparar dos rostros con una diferencia de edad entre cuarenta y seis y cuarenta y dos años, ya que cuando lo nombran abogado consistorial y auditor de la Rota en 1604 tiene 30 años, la pintura de P.P.Rubens se debió realizar entre 1604 y 1608. Cuando lo pinta Velázquez en 1650 tiene 76 años. La comparación se basa en los siguientes puntos:

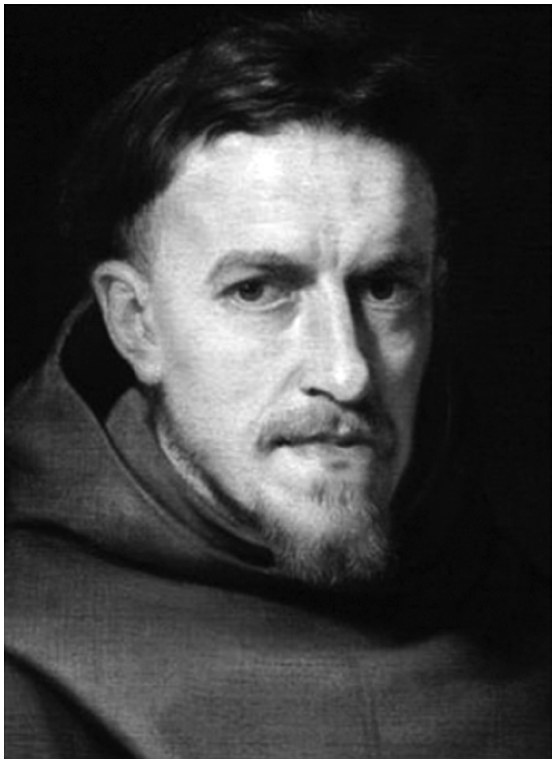


Fig. 3: *Retrato de un Fraile Franciscano*, c.1604.



Fig. 4: *Retrato de Inocencio X*, 1650.

- La cara es en ambos retratos de forma ovalada, muy similar.
- El rostro del Fraile esta mas girado hacia su derecha, por lo que deja ver un poco de su oreja izquierda, en el rostro de Inocencio X no se ve la oreja izquierda.
- Los pabellones auditivos son redondeados en ambos retratos, muy similares, si bien en el de Inocencio X parece un poco mayor, esto se justifica por su edad,"según un estudio del *Royal College of General Practitioners of London* en 1993, en el se indica que las orejas crecen 0,22 mm por año".
- El lóbulo de la oreja muy similar.
- La nariz tiene una forma similar, recta, si bien en Inocencio X es un poco mayor y tiene la punta un poco más caída, esto se justifica por su mayor edad.
- La boca es muy parecida en ambos retratos y la mantienen cerrada, un poco más cerrada la de Inocencio X, el rictus de la boca similar.
- Los ojos de color claro en ambos retratos, debajo de la pupila de los ojos estos dejan ver parte del blanco del ojo en ambos retratos.
- También existe la coincidencia de la forma del bigote y la perilla en los dos retratos.

7. USO DEL HABITO FRANCISCANO POR UN SACERDOTE

En la biografía de Giovanni Battista Pamphili, no dice que como sacerdote profesara los votos de los franciscanos y por tanto pudiera llevar el hábito de los franciscanos como aparece en este retrato de P.P. Rubens, sin embargo la posibilidad de que lo hiciera existe.

Un sacerdote diocesano podía y puede profesar en la Orden de Frailes Menores Franciscanos.

También podría ser, eso ha existido siempre, que un sacerdote diocesano ingresara en la Orden Franciscana Seglar, OFS (Tercera Orden Franciscana),que en un tiempo se llamaba VOT(Venerable Orden Tercera).

Podemos citar entre otros a franciscanos que fueron Papas, Sixto IV (1414-1484) y Sixto V (1585-1590).

El Papa Juan XXIII mucho antes de ser Papa había profesado en la Orden Franciscana Seglar.

En España por ejemplo en la actualidad hay muchos curas diocesanos que son Terciarios franciscanos y también algún Obispo, como D. José Villaplana, obispo de Huelva, o también el obispo de Alcalá de Henares.

8. CONCLUSIÓN

Por todo lo anteriormente descrito: su coincidencia espacio-temporal en Roma, el estudio psicológico de los retratados coincidente, la similitud en la comparación de los rasgos fisionómicos de ambos retratados, y la posibilidad de haber profesado los votos franciscanos, en mi opinión la persona retratada por P.P. Rubens en c.1604-1608 y por Diego Velázquez en 1650, es la misma, y se trata de Giovanni Battista Pamphili, que fue Papa con el nombre de Inocencio X.

9. BIBLIOGRAFÍA

— Biografía de P.P. Rubens <https://es.wikipedia.org/wiki/Pedro_Pablo_Rubens>.
— Biografía de Giovanni Battista Pamphili. <http://www.mercaba.org/Rialp/I/inocencio_x_papa.htm>.
— *La Cara, sus Proporciones Estéticas*, Dr. Jesús Burgué Cedeño, Clínica Central "Cira Garcia", La Habana. Cuba.
— *Royal College of General Practitioners of London* en 1993.

10. CRÉDITOS FOTOGRÁFICOS

— "*Retrato de Inocencio X*", autor Diego de Velázquez, Galería Doria-Pamphili, Roma.
— "*Retrato de un Fraile Franciscano*", autor P.P.Rubens, Alte Pinakotheke, Munich.

11. AGRADECIMIENTOS

- Al padre franciscano Jordi Escrivá, de la parroquia Jesús Maestro de Zaragoza, Guardián de la Orden Franciscana en Zaragoza, por la información que amablemente me ha suministrado para este estudio en relación con el uso del habito franciscano.

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 203-226

Mons. Alonso Llanes y Argüelles, Arzobispo de Sevilla (1783-1795)

Juan Pablo Domínguez Teba
Licenciado en Teología y en Historia de la Iglesia

Resumen: En este trabajo abordamos la trayectoria eclesiástica de Llanes y Arguelles, deteniéndonos, sobre todo, en el periodo de su pontificado como arzobispo de Sevilla. El trabajo está dividido en tres partes. Comenzamos abordando su origen familiar, formación y su etapa como obispo de Segovia. A continuación, presentamos el transcurso de los dos sexenios como arzobispo hispalense (1783-1789 y 1789-1795). Luego, dedicamos un apartado a las empresas artísticas de Llanes y Arguelles como arzobispo de Sevilla. Finalmente, añadimos un apéndice documental. Este estudio además de arrojar luz sobre su pontificado, es una reflexión que manifiesta el ideal de una verdadera reforma eclesial, en el contexto de unas perspectivas históricas de cambio como las que se sucedieron durante la Ilustración española, teniendo como referencia la condición de obispo Pastor que da la vida por sus ovejas, como refleja la trayectoria eclesiástica de Llanes y Arguelles.

Abstract: We study in this paper the clerical career of Llanes y Arguelles, focusing it mainly on his period as Archbishop of Seville. The paper is divided into two parts. We start talking about his family years, training and stage at Bishop of Segovia. Then, we offer two big blocks referred to his period as Archbishop of Seville, divided into two periods of six years (1783-1789; and 1789-1795). Later, we dedicated a section to his artistic decisions and a final appendix with several documents. This paper is more than a simple theoretical research about a bishop in a specific diocese: it is a reflection about the ideal of a real clerical reform, within the context of changing perspectives as the ones that happened during the Spanish Illustration, taking into account the model of a bishop as a shepherd that is able to die for his sheep, as it was developed during the clerical career of Llanes y Arguelles.

1. FAMILIA, FORMACIÓN Y EPISCOPADO EN SEGOVIA

1.1. El linaje de Llanes y el señorío de Campomanes

Alonso Marcos de Llanes y Arguelles nació en el palacio de Rebollín de Santa María de Noreña, un pueblo del principado de Asturias, el 26 de abril de 1732. Procedía de una familia noble. Fue hijo de Menendo de Llanes Campomanes, caballero de Santiago y regidor perpetuo del concejo de Lena[1] y de María Teresa Argüelles Cienfuegos. Ambos fueron personas muy esclarecidas del principado.

Las pruebas de acceso de Llanes al cabildo catedral de Sevilla como doctoral en 1766 muestran su noble origen familiar. Estas pruebas revelan la vinculación del futuro arzobispo de Sevilla con los marqueses de Ferreras y Camposagrado. Señores de Campomanes, uno de los antepasados ilustres fue Don Fernando Valdés, arzobispo de Sevilla (1547-1566), que también fue Presidente del Consejo de Castilla durante los reinados de Carlos I de España y Felipe II[2].

Por vía paterna, tenía vínculos con fray Juan de la Anunciación, general de los Carmelitas Descalzos y escritor del siglo XVII. También estaba emparentado con Melchor de Llanes, gobernador de Mérida y teniente en Pamplona, y Toribio de Cienfuegos, que fue Capellán de honor del rey, prior de San Marcos de León y abad de Arbás. Ambos fueron tíos del eclesiástico.

Por vía materna, entroncaba con los marqueses de Santa Cruz de Marcedano. Hay indicios de que estuvo relacionado con Gutiérrez Arguelles, auditor de la Rota, con Antonio Arguelles, presidente del Consejo de Castilla. Encontramos también entre sus ancestros a Pedro y Francisco Arguelles, deanes de las iglesias de Santiago y de Oviedo, a Pedro Cienfuegos, obispo de Popayán y Trujillo, y a José Cienfuegos, inquisidor de México, de Valladolid y tesorero de Sevilla.

Según el profesor Justo García, Alonso de Llanes tuvo cinco hermanos. El mayor, José Antonio, participó en el sínodo ovetense de 1769[3]. Casado con Teresa Cienfuegos, fue procurador general del principado de Asturias hasta su fallecimiento (1775). Siendo por entonces Alonso de Llanes obispo de Segovia, medió para que sus sobrinas ingresaran en las Descalzas Reales de Madrid y de Segovia. También se ocupó de su hermano Francisco y de su sobrino Rodrigo, arcedianos de Écija y de Sevilla. Tal vez, el familiar que alcanzó mayor celebridad fue su sobrino Francisco Javier Cienfuegos y Jovellanos, titular de la mitra hispalense (1824-1847) después de haber sido obispo de Cádiz (1819-1824)[4].

---

1 Vid, M. Lasso de la Vega y López de Tejada Saltillo, *Linajes y palacios ovetenses: datos para su historia,* Madrid 1992, 131-140.

2 Vid, M. Martin Riego – C.L. Ladero Fernández, «Arzobispos y caridad en la Iglesia de Sevilla (1755-1799)» en *Anuario de historia de la Iglesia andaluza* 7 (2014) 13-16.

3 Cfr, J. García Sánchez, *El sínodo Diocesano de Oviedo de 1769,* Oviedo 1999, 35-37.

4 Vid, J. Matute Gavira, *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla,* III, Sevilla 1887, 152-156.

1.2. Formación intelectual: Doctorado en leyes y cánones

Aunque no hay muchos datos sobre la formación intelectual del obispo Llanes y Arguelles, sabemos no obstante que cumplía los requisitos indicados por el rey Felipe II en la *Instrucción* de 1588[5]. Su formación en Salamanca y Valladolid obedeció a la mencionada normativa real.

El doctor Barrio Gozalo, se refiere al nivel de exigencia cultural que debían tener los prelados. Así, el 60,6% de los prelados modernos obtuvieron el grado de doctor, el 18,1% el de licenciatura y el 1,6% el de bachiller[6].

En el caso de Llanes nos encontramos ante un eclesiástico formado en su infancia por el bachiller Ignacio Mere, catedrático de filosofía de la universidad de Oviedo[7]. En sus años jóvenes consiguió el grado de bachiller en leyes y cánones en la universidad del Principado, donde permaneció dos años como catedrático de teología[8]. Posteriormente, estudió en el colegio mayor San Pelayo de Salamanca, donde fue juez de estudios y catedrático de cánones. La Universidad de Salamanca sería su última etapa antes de ingresar en el Colegio Mayor de Santa Cruz, en Valladolid. El 17 de septiembre de 1755, se graduó como doctor en leyes y cánones por la universidad de Ávila[9].

Mons. Llanes, a diferencia de la mayoría de los obispos andaluces de su tiempo, más inclinados al estudio de la teología, tuvo una formación eminentemente jurídica. En este sentido, es un caso singular. El tratadista Giordanini, ya había juzgado a principios de siglo que los estudios de derecho civil eran impropios de la dignidad episcopal[10]. Otros, como Alessandro Sperelli, obispo de Gubio (s. XVII), valoraban positivamente que los prelados estuvieran instruidos en historia, oratoria y elocuencia, para transmitir mejor, de este modo, su doctrina[11].

Giovanni Battista Rinuccini, otro tratadista del periodo, valora el conocimiento de textos clásicos profanos en la formación de los clérigos. Battista Braschi, por su parte, tiene una aproximación al arte y a la poesía muy novedosa, cuando afirma que es bueno para los sacerdotes el conocimiento de la poesía, la historia civil, incluso la comedia[12]. Giovanni Botero sugiere como soporte de la piedad las distintas realizaciones artísticas, tales como la escultura, la pintura o la arquitectura[13].

---

5 Cfr, A. Ferrer de Valdecebro, *La vara vigilante*, Madrid 1659, 29.

6 Cfr, M. Barrio Gozalo, «Sociología del alto clero en la España del siglo Ilustrado», en *Revista d'història moderna* 20 (2002) 44.

7 Cfr, J. Alonso Morgado, *Prelados sevillanos,* 682.

8 Vid, F. Canellas Secades, *Historia de la universidad de Oviedo y noticias de los establecimientos de enseñanza de sus distrito (Asturias y León)*, Oviedo 1995, 105-110.

9 Cfr, J. Alonso Morgado, *Prelados sevillanos*, 699.

10 Cfr, L. Medrazzi, «L´ideal pastorale del vescovo nel primo settecento», en *Extractum ex Divus Thomas* 3 (1971) 361.

11 Vid, A. Sperelli, *Il vescovo*, Roma 1655, 58-64.

12 G, B, Rinuccini, *Della dignitá et officio dei vescovi*, Roma 1651, 146.

13 Cfr, G. Botero Benese, *Dell´Officio del Cardinale*, Viterbo 1702, 5.

El obispo Llanes debió tener ciertamente una sólida formación académica. De ello da testimonio la oración fúnebre compuesta por el P. José Ramírez, franciscano, a su muerte:

"¡Qué decoro, sencillez, y verdad señalan los pasos jóvenes del Señor Llanes, ya cultive su espíritu, ya regle su corazón! Cultivando su entendimiento fue uno de aquellos estudiantes, no muchos en el siglo de las Luces y reforma de las escuelas, que a los progresos de la razón y del talento juntan los aumentos de la religión y de la piedad. Gramático, retórico, filósofo, canonista, por la más seria y constante aplicación, que aún en la edad pueril oprimida casi siempre del sueño, le hacía tomar luz artificial y pasar las vigilias de noche y de madrugada sobre los libros, no por esto dejó de estudiar con más esmero el santo temor de Dios y ponerlo por principio de sus tareas literarias"[14].

Llama la atención que Antonio Despuig, su sucesor en la sede hispalense, tuviera una formación análoga. Cursó humanidades en el colegio de Montesión de Palma de Mallorca, antes de estudiar filosofía y derecho en su universidad, donde alcanzó el doctorado en cánones[15].

1.3. El contencioso de la colegiata de Olivares

En el año 1762, Llanes recibió el orden del presbiterado. En los años siguientes su carrera eclesiástica tuvo como hito la designación como canónigo doctoral de Palencia y posteriormente, como doctoral de Sevilla.

Un aspecto interesante de la trayectoria de nuestro obispo fue la intensa actividad que desarrolló en la Corte. Un asunto exigió su empeño durante mucho tiempo. Se trataba del problemático cobro de los diezmos de la abadía de Olivares. Fundada en el siglo XVII por el Conde-duque de Olivares, había llegado a convertirse en un caso notablemente irregular. Su capítulo había adquirido unos privilegios que ponían en discusión la autoridad del arzobispo sevillano[16]. Mons. Llanes consiguió, después de muchos esfuerzos, resolver dicha irregularidad.

1.4. Nombramiento de Llanes como obispo de Segovia (6-VI-1774)

El prestigio que Llanes había adquirido en la Corte hizo posible que Carlos III lo considerara a la hora de proveer la Iglesia de Segovia[17]. Los inicios de su pontificado se caracterizaron por su actividad caritativa, que desarrolló

---

14 Cfr, J. Ramírez, *Sermón fúnebre del Excmo e Ilm. Señor Don Alonso Marcos de Llanes*, Imprenta de Félix de la Puerta, Sevilla 1795, 18.

15 Cfr, J. Salvá, *El Cardenal Despuig*, Palma de Mallorca 1964, 27-28.

16 Vid, F. Amores Martínez, *La colegiata de Olivares*, Sevilla 2001, 134-139.

17 Cfr, M. Barrio Gozalo, «La jerarquía eclesiástica en la España moderna. Sociología de una élite de poder (1556-1834)» en *Cuadernos de historia moderna* 25 (2000) 40.

en tal grado que dotó de una asignación anual de 80 fanegas de trigo a varias comunidades religiosas de la ciudad[18]. Cuando Llanes fue nombrado obispo de Segovia tenía 42 años de edad.

1.5. Fundación del Seminario Conciliar en 1781

Mons. Llanes visitó personalmente todos los pueblos de la diócesis, predicando, acompañando a los misioneros que le seguían en sus trabajos apostólicos y socorriendo toda clase de necesidades. Con ocasión del Jubileo del Año Santo de 1776, concedido por Pío VI, publicó una exhortación pastoral para los vicarios, curas párrocos, confesores, predicadores y fieles del obispado segoviano.

Como obispo de Segovia, se dedicó por completo a la mejora material e intelectual del clero. Para ello, erigió en 1781 un seminario conciliar, cuyas constituciones y plan de estudios elaboró[19]. Lo dedicó a San Frutos, patrón de la diócesis y a San Ildefonso. El mencionado seminario se estableció en una antigua propiedad de los jesuitas. La Compañía de Jesús **llegó a la ciudad el** 20 de febrero **de** 1559, donde edificaron un colegio y un templo. Del primero se encargó el arquitecto italiano Giuseppe Valeriano (1557), y del segundo, Juan de Mugaguren, cuyo estilo parece anticipar la clerecía de Salamanca.

Tras la expulsión de los jesuitas por la Pragmática Sanción de Carlos III, el colegio pasaría a tener una doble utilidad. Una parte se destinó a clases de primeras letras, humanidades y retórica; la otra sección se convirtió en Seminario conciliar[20]. Llanes estableció en él una selecta biblioteca el 18 de junio de 1781.

El prelado segoviano, además, aprobó en 1783 el *Plan de Reforma Beneficial o de Curatos.* Se fijaba la congrua de los curas de la ciudad segoviana en 5000 reales anuales, en 4000 la de los curas rurales, y en 3500 la de los vicarios perpetuos. Para título de ordenación fijó la congrua en 1100 reales al año.

1.6. Carta pastoral de despedida: herencia y promesa

Llanes permaneció en la diócesis castellana durante nueve años, hasta su traslado a Sevilla en 1783. En su despedida, escribió una extensa carta pastoral, en la que animaba al pueblo y al clero segoviano a no desistir en la reforma de las costumbres, además de disculparse de los posibles errores que hubiese cometido. Publicamos, a continuación un extracto de dicha carta pastoral:

---

18 Vid, M. Barrio Gozalo, «Perfil socio-económico de una élite de poder de la Corona de Aragón. Los obispos del reino de Aragón (1536-1834)» en *Anthologica annua,* 43 (1996) 34-36.

19 Vid, M. Barrio Gozalo, *Estudio socioeconómico de la Iglesia de Segovia en el siglo XVIII*, Segovia 1982, 811-816.

20 Cfr, J. García Hernando, «El seminario conciliar de Segovia, antecedentes históricos» en *Estudios Segovianos,* 11 (1959) 31-32.

"Esta consideración me hace menor el desconsuelo al separarme y despedirme de aquellos miembros con quienes componía un cuerpo mystico en lo espiritual de esta Diócesis, y sí me aflige el temor, que habiéndose servido S. M. (Dios le guarde) nombrarme para la iglesia y arzobispado de Sevilla, tanto mayor que mis méritos y tan superior a mis fuerzas, ¿cómo podré imitar, ni menos desempeñar un ministerio y cargo que miraban como insoportable los Leandros, los Isidoros y otros santos prelados?"[21].

2. MONS. LLANES, ARZOBISPO DE SEVILLA: PRIMER SEXENIO (1783-1789)

2.1. Nombramiento (2-VI-1783)

Llanes tenía 51 años de edad cuando accedió a la mitra isidoriana, con una amplia experiencia en la diócesis de Segovia.[22] Su afinidad con la política regalista le valió el apoyo de la Corona para ocupar la sede hispalense. Le precedía otro candidato, Pedro Quevedo y Quintano, obispo de Orense, que no aceptó, pese a ser elegido por el monarca. De este modo, Llanes, canónigo doctoral de Sevilla, sería preconizado arzobispo. Llanes aceptaba el nombramiento el 8 de octubre de 1783, apoyado por el Conde de Campomanes[23].

Además de Campomanes, en la designación de nuestro obispo para la sede hispalense intervinieron otras personalidades. Antonio Meyán de Morla, abad de la colegiata de Jerez, señalaba la importancia de la intercesión de José Fernández de Miranda, duque de Losada. Llanes da cuenta de su nombramiento al cabildo de Sevilla (2 XI 1783). Tomaría posesión de la sede isidoriana el 26 de mayo de 1784.

2.2. Estudio sobre la erección de Jerez como sede episcopal

Antes de su venida a Sevilla, hubo un movimiento en Jerez de la Frontera para erigirse en catedral episcopal. Fueron enviadas al rey dos representaciones (18 de julio y 8 de noviembre de 1783). En ellas se quería demostrar que Jerez era la antigua diócesis de Asidonia. Llanes encargó a Cevallos un estudio sobre esta particular[24], que dio como resultado la plausibilidad de que Jerez de la Frontera volviera a ser una sede episcopal[25].

---

21 Vid, A.M. Llanes y Arguelles, *Pastoral del ilustrísimo señor Don Alonso Marcos de Llanes (…) en que explica los motivos y medios para que los fieles tributen a Dios las gracias por los prósperos sucesos de la monarquía*, Segovia 1784, 18-30.

22 Vid, M. Barrio Gozalo, «Perfil socio-económico de una élite de poder de la Corona de Aragón» 167-172.

23 Cfr, A. Astorgano Abajo, *Don Juan Meléndez Valdés. El ilustrado*, Badajoz 2007, 129.

24 Cfr, V. Gean – F.A. García Romero, «Origen e historia del antiguo obispado asidonense» en *Isidorianum* 2 (1992) 16-17.

25 Un siglo más tarde, este estudio fue publicado en forma de libro, titulado *La Sidonia Bética Autor del libro* (Sevilla, 1864). En él se demostraba que Jerez no fue nunca la antigua Asido, capital del obispado Asidonense, ni sede episcopal, y que la sede asidonense fue trasladada a Cádiz en 1266. No obstante, actualmente, el obispado de Jerez de la Frontera, erigido por la

2.3. Acción pastoral de Llanes fuera de la archidiócesis

Llanes se ausentó de la archidiócesis cuando se desplazó a Madrid, para consagrar a Antonio Andrés López Arroyo como obispo de Astorga (15 XII 1783)[26]. En dicha ocasión, fue acompañado por Francisco Mateo Aguiriano Gómez, obispo titular de Tagaste y auxiliar de Toledo, y por Felipe Pérez Santa María, titular de Constantia de Arabia y auxiliar de Toledo.

En otros momentos, nuestro obispo también tuvo que ausentarse. Por ejemplo, en la visita *ad limina*, realizada por el arzobispo en 1791, informa a Pío VI de la precariedad en la que se encontraban los sacerdotes de la diócesis, después de la aplicación del Plan de Curatos.

2.4. Solicitud por el clero: ejercicios espirituales para sacerdotes

Nuestro prelado convocó, a puerta cerrada, a los clérigos menores y a los sacerdotes de la ciudad en el convento del Espíritu Santo, al objeto de que realizaran unos ejercicios espirituales. Llanes mantuvo una estrecha relación con este convento, al que acudía en numerosas ocasiones para retiros con sacerdotes. Dichos ejercicios fueron predicados por Fray Diego José de Cádiz OFMC, desde el 16 al 20 de diciembre de 1784. El arzobispo participó en el retiro.

Con su participación en estos ejercicios, Llanes daba ejemplo a todos de su piedad, devoción y de sus fundadas esperanzas respecto a su acertado gobierno y a su preocupación por la formación de los sacerdotes[27]. El capuchino además de alentar a los sacerdotes a llevar una vida de piedad, criticó las injerencias de la monarquía en los bienes eclesiásticos. Esto no era la primera vez que fray Diego José de Cádiz hablaba en este sentido. Ya en 1786 en unos ejercicios espirituales que predicó en el seminario de San Carlos de Zaragoza, atacó las opiniones de Lorenzo Normante y Carcavilla, catedrático de Economía Civil creada por la Real Sociedad Económica de Amigos del País.

2.5. Controversias con el Conde de Campomanes

2.5.1. Intentos de fundación de un Seminario Conciliar

El 10 de octubre de 1786 el arzobispo escribe una larga carta a Campomanes desde Sanlúcar de Barrameda, donde traza la idea de fundar un seminario conciliar igual que había hecho en Segovia, obedeciendo a las disposiciones del

---

bula papal *Archiepiscopus hispalensis*, del 3 de marzo de 1980, y que se dirige espiritualmente a los cristianos de la zona norte de la provincia de Cádiz, lleva el título de asidonense-jerezano para recordar de forma permanente aquel obispado antiguo del que ciertamente esta zona formada parte.

26 Cfr, A. Fernández Collado, *Obispos de la provincia de Toledo (1500-2000)*, Toledo 2000, 148.

27 Cfr, J. Alonso Morgado, *Prelados sevillanos,* 702.

Concilio de Trento. Lamentaba que la diócesis hispalense todavía no lo tuviera. El arzobispo llegaba a decir:

> "Por raros incidentes, tiene la desgracia de que quedasen frustrados los deseos de sus antecesores, que procuraron según sus fuerzas, no sólo erigir el Seminario, sino adelantarle, destinando a sus expensas casas y rentas con las que se mantuvo cierto número de colegiales"[28].

El arzobispo se quejaba también, de que el Colegio de las Becas, destinado a la formación de los seminaristas, y de que todas las rentas, la iglesia, los altares y los colegios que son regidos por los jesuitas, hubieran sido absorbidos en las temporalidades. El Colegio de las Becas era propiedad de la mitra, pero se perdió porque fueron concedidas a la universidad de Sevilla[29]. Su venta ascendió a más de dos millones y medio de reales, sin incluir la biblioteca. El arzobispo concluye su carta exclamando: "Todo lo ha perdido la mitra, esta Ciudad y el arzobispado"[30].

Más adelante solicitaría el colegio de San Hermenegildo, que había pertenecido en su tiempo a la Compañía, para establecer en él el seminario conciliar, pero a la postre se ocuparía en otros menesteres. El arzobispo tenía preparados diez millones de reales para costear las obras del seminario. Sin embargo, Llanes no lograría verlo, aunque dejó dicha cantidad para que su sucesor llevase a feliz término este proyecto[31].

2.5.2. Críticas contra la Real Hacienda

Llanes enfatizó su interés por arremeter contra todo tipo de escándalos y transgresiones que supusieran un grave desacato contra los bienes eclesiásticos. Siguiendo el ejemplo de fray Diego José de Cádiz, el 7 de diciembre de 1787, el arzobispo exhortó a los clérigos al cumplimiento de las obligaciones de pagar las contribuciones estatales. Pero, también pedía a la autoridad real que prohibiera comerciar con los bienes eclesiásticos, dado que dicha actividad era pecado de simonía.

Las críticas del arzobispo a los escándalos y delitos cometidos por la Real Hacienda que perjudicaban a los grupos sociales más pobres, provocó la respuesta del conde de Floridablanca que escribió a Llanes manifestando el malestar del rey. Era evidente que el arzobispo al criticar al estado ponía en tela de juicio la autoridad regia, y ello no podía pasar desapercibido por la corte.

---

28 Cfr, C. Ros Carballar, *Los Arzobispos de Sevilla,* 226.
29 Vid, F. Aguilar Piñal, *Historia de Sevilla en el siglo* XVIII, 267-272.
30 Vid, C. Ros Carballar, *Los Arzobispos de Sevilla,* 227-229.
31 Cfr, J. Alonso Morgado, *Prelados sevillanos,* 711.

3. MONS. LLANES, ARZOBISPO DE SEVILLA: SEGUNDO SEXENIO (1783-1789)

3.1. Influjo de la espiritualidad de Llanes en el gobierno episcopal

La trayectoria espiritual de Llanes se caracterizó por la importancia que le concedió siempre a la oración. También mostró un gran interés por las devociones particulares, destacando su afinidad al culto tributado al Santísimo Sacramento[32]. Visitaba diariamente al Santísimo durante el Jubileo circular de las Cuarenta horas que él mismo había convocado para todos los sacerdotes y fieles de la archidiócesis[33].

En 1791, el contador del ayuntamiento de Sevilla, Juan José Díez de Bulnes, funda para Sevilla la Real Congregación de Luz y Vela, para dar culto al Santísimo, constituyéndose el arzobispo en su principal impulsor[34].

Siendo informado acerca del hecho de que en las iglesias del Real Patronato de Madrid, había sido erigida otra congregación con igual objeto que aquella de la Real Congregación de Luz y Vela fundada por el alcalde de Sevilla, el arzobispo Llanes fue incorporado a ella el ocho de marzo de 1792.

En 1793 mandó a todos los curas y vicarios de la archidiócesis que procurasen en sus respectivas parroquias promover el culto al Santísimo Sacramento por medio de la continua oración, recomendada por la Real Congregación de la Corte, que no llegó a prosperar, siendo así que la de Sevilla ofrecía el más digno ejemplo de constancia[35].

Antonio de Vargas, canónigo y rector de la universidad de Sevilla, en su oración fúnebre dice refiriéndose a Llanes:

> "¿Con quanta edificación y reverencia se postra ante Jesu-Christo Sacramentado, a quien visita diariamente en el Jubileo circular? Es el primero que toma en sus manos el cirio, y hace oración en el día en que da principio a su exercicios devotos la congregación de Luz y Vela. Exercicio que protege, devoción que promueve y recomienda a sus diocesanos en una circular muy edificante"[36].

3.2. Principales programas de reforma

3.2.1. Mejora del nivel intelectual del clero: Normativa sobre las conferencias morales

El arzobispo Llanes llevó a cabo una amplia reforma en la archidiócesis de Sevilla trabajando de cara a la mejora del nivel intelectual del clero[37]. En esta

---

32 Cfr, C. Ladero Fernández – M. MARTÍN, «Arzobispos y caridad», 45.

33 Cfr, M. Martin Riego, «La Eucaristía en la archidiócesis hispalense a través de los libros de visitas pastorales. Siglo XVIII» en *Isidorianum* 3 (1993) 208.

34 Cfr, F. Aguilar Piñal, *Impresos sevillanos del siglo XVIII*, Madrid 1974, 194.

35 Cfr, J. Matute Gaviria, *Anales eclesiásticos y seculares*, 124.

36 Cfr, A. Vargas, *Oración fúnebre que en las exequias que hicieron por el Excm. Señor Don Alonso Marcos de Llanes y Arguelles, arzobispo de Sevilla, el día 28 de abril de 1795,* Sevilla 1795, 19.

37 Vid, M. Martín Riego, «Las conferencias morales y la formación permanente del clero hispalense en el siglo XVIII. El modelo de Écija (1785-1800)» en *Isidorianum* 7 (1995) 167-248.

línea hemos de colocar el restablecimiento de las conferencias morales como mejor remedio para erradicar la ignorancia en el clero. En su carta de despedida de la diócesis castellana, el obispo de Segovia y electo arzobispo de Sevilla, insiste en la necesidad de formación para los sacerdotes y recomienda la asistencia a las conferencias morales*:*

> "Bien sé que no hay necesidad de preveniros que el estudio y la ciencia son indispensables a los sacerdotes y especialmente a los párrocos. No malogréis por el amor de Jesucristo los talentos de que Dios os ha de pedir la más estrecha cuenta. No incurráis en el borrón más feo de vuestro carácter, que es la ignorancia… y así no dejéis de asistir a las conferencias morales tan útiles y recomendadas por mis predecesores y tan religiosamente observadas en estos reinos y otros católicos dominios… dadme el gozo y consuelo de instruiros más y más para cumplir con vuestro ministerio. Poned a este fin tan importante todo vuestro cuidado y, así renovaréis el amor al estudio y desempeñaréis vuestra obligación"[38].

Una vez instalado en la diócesis hispalense y, conocida la realidad de la misma a través de las visitas pastorales, restablece las conferencias morales con unas reglas muy concretas, recogidas en una circular, fechada el 4 de marzo de 1785. En esta circular, que está dividida en dos partes, alude a la necesidad de estas conferencias y a la obligación que tienen los clérigos de asistir a ellas:

> "A pesar de que, por la injuria de los tiempos se halla por lo común desatendido y solamente observado de algunos celosos vicarios y curas que han manifestado el más cumplido desempeño de sus obligaciones"[39].

En la misma circular ordena a los vicarios que convoquen al clero para restablecer las conferencias morales:

> "En cuya atención mandamos, que luego que reciba Vmd, esta convoque el clero de esta parroquia, y estando junto se la lea, y también las reglas que se han de observar en las conferencias morales, y acompañan a ésta, y desde luego trate de restablecerlas, según el orden que va propuesto, dando principio el lunes inmediato, presidiendo las dichas conferencias por sí mismo, o estando legítimamente impedido por el que le siga, procurando que en todo el año se traten y conferencien las principales materias de teología moral práctica, en orden a la administración de los sacramentos, sin permitir disputas y altercaciones molestas, intimando se observe la mayor compostura, cual corresponde al carácter y circunstancias de Ministros del Santuario"[40].

---

38 *Carta pastoral de Alonso Marcos Llanes y Arguelles*: Aparece dividida en 2 partes, estando la segunda dedicada por completo a invitar a los párrocos, sacerdotes, predicadores y confesores al exacto cumplimiento del ministerio. De la página 105 a la 124 se habla de la ciencia necesaria a todo eclesiástico, sobre todo a los que ejercen la cura de almas.

39 Vid, M. Martín Riego, *Las conferencias morales*, 248-250.

40 Vid, M. Martín Riego, *Las conferencias morales*, 248-252.

Además de esta circular Llanes envió a los vicarios foráneos *las reglas para dirigir las Conferencias Morales de este Arzobispo.*

En la oración fúnebre pronunciada por Antonio Vargas en el Sagrario de la Catedral el 25 de abril de 1795, con motivo de un funeral por la muerte del arzobispo, el canónigo dice así:

> "Entre los frutos que el Arzobispo recoge de su visita personal uno es el conocimiento práctico de la necesidad de erigir un Seminario de instrucción tan necesario en esta diócesis. En su ejecución, el arzobispo no descuida la instrucción y reforma de su clero"[41].

Contamos con el traslado latino que el doctor Pedro Manuel Prieto, canónigo magistral de la catedral de Sevilla, había enviado al arzobispo Llanes y Arguelles en agosto de 1792 para las *relationes ad limina.* Le indica que su asistencia es condición indispensable para ordenarse y prorrogar las licencias y que obligaban a todos los clérigos, tanto a los ordenados *in sacris* como a los de menores.

3.2.2. Digna dotación económica de los curatos: Objetivos y ejecución del Plan de 1791

Varios son los fines propuestos en el Plan de la erección y dotación de curatos de 1791, figurando entre los más importantes: los económicos, los pastorales y los intelectuales.

a) Objetivos económicos

Era conocida la pobreza en la que vivía una gran parte del clero parroquial, motivada por la extrema desigualdad en el reparto de las rentas[42]. Existían curatos y beneficios muy bien dotados, contrastando con otros de congruas ridículas. La más grave de estas injusticias era la que afectaba a la remuneración de los curas párrocos, puesto que era la clase que estaba más en contacto con el pueblo[43].

De esta preferencia por una decente dotación para los párrocos, nació la nueva congrua sinodal para el arzobispado hispalense: 3300 reales anuales para las capellanías, beneficios y curatos que exigían personal de residencia y 1500 reales anuales para los que no la precisaban. Esta última cantidad sería el mínimum para ser admitido a órdenes sagradas.

b) Objetivos pastorales

El Plan de Curatos pretendía que todo eclesiástico prestase el debido culto y su servicio en la Iglesia donde estuviese fundado su beneficio y ayudasen a los párrocos en la atención pastoral a los fieles. De aquí que dichos beneficios

---

41 Vid, M. MARTIN RIEGO, *Las conferencias morales*, 75.
42 Cfr, J. MATUTE GAVIRIA, *Anales eclesiásticos y seculares*, 115.
43 Cfr, M. MARTÍN RIEGO, *Diezmos eclesiásticos*, 56-66.

simples se convirtieran en residenciales. Los curatos, a partir de esta Plan, dejaron de ser amovibles y manuales, convirtiéndose en perpetuos y colativos[44].

c) Objetivos intelectuales

El plan de 1791, significó una gran reforma en las parroquias de la archidiócesis hispalense, ya que todas ellas se proveerán por riguroso concurso[45].

d) *Ejecución del Plan*

Entre las realizaciones del Plan de 1791 destacamos la supresión de 150 beneficios de libre provisión, de los cuales, 84 fueron sometidos a residencia y 28 siguieron en su anterior de libres. Se suprimieron 39 prestameras y algunos pontificales. Los beneficios, prestameras y pontificales, anexos a instituciones, quedaron en su mismo estado. Además, se suprimieron 18 curatos por haber dejado de cumplir las funciones para las que habían sido dotados.

Los curatos fueron divididos en clases para los ascensos: 168 de tercera clase o de ingreso, 82 de segunda clase y 78 de primera clase o término. Todos los curatos quedaron lo suficientemente dotados según sus necesidades. Fueron los beneficios de libre provisión los que aportaron mayor montante en la dotación de los curas. La cantidad total sumada a los curatos arrojó la cifra de 808.264 reales[46].

La archidiócesis hispalense quedó con 328 párrocos, de ellos 40 en la ciudad de Sevilla y 288 en las otras localidades. La archidiócesis contaba, también con 9 vicarios perpetuos, 1 en la parroquia de Santa Ana de Sevilla y los 8 restantes en Écija, Niebla, Arcos, Puebla de Guzmán, El Coronil, El Puerto de Santa María, Trebujena y Cañete la Real. Además, había 27 tenientes y 84 beneficiados residenciales, quedando 15 de ellos en la ciudad de Sevilla, mientras que los 69 restantes estaban repartidos por las localidades más pobladas del arzobispado.

3.3. Apertura de la Biblioteca episcopal

Al arzobispo Llanes se debe la apertura al público, el 12 de abril de 1792, de la Biblioteca del palacio episcopal, que creara el arzobispo Salcedo (1722-1741)[47]. El arzobispado de Sevilla había deseado que los tribunales eclesiásticos, que se reunían en el palacio arzobispal dispusieran de obras abundantes para facilitarles su consulta. Para ello, Salcedo donó su rica y numerosa librería. Su obra fue continuada por otro arzobispo, el Cardenal Delgado y Venegas

---

44 Cfr, C. Ros Carvallar, *Historia de la Iglesia de Sevilla,* 600.

45 Vid, M. Martín Riego, *Los concursos a parroquias en la archidiócesis de Sevilla (1611-1926)*, Córdoba 1999, 77-80.

46 Cfr, C. Ros Carvallar, *Historia de la Iglesia de Sevilla.* 601-602.

47 Cfr, M. Martín Riego, «La Sevilla de las Luces», 279.

(1776-1881). Fue un hombre amante de las letras que, mirando por la prosperidad de la biblioteca, la aumentó considerablemente[48].

Llanes, que siempre manifestó su simpatía por la ciencia, mostró un vivo interés por favorecer el acceso de los eclesiásticos a la biblioteca del palacio arzobispal, a fin de que tuviesen todos los conocimientos necesarios para el desempeño de los sagrados ministerios. De este modo, además de abrir al público la biblioteca episcopal, la dotó de nuevos volúmenes y la enriqueció considerablemente en todos las ramas del saber humano y con multitud de obras históricas y teológicas, llegándose a un total de 16000 volúmenes. Las obras más destacadas fueron las de derecho canónigo, santos padres, escritores eclesiásticos, Sagradas Escrituras, sermonarios y colecciones de los concilios. Una de las secciones más interesantes de la Biblioteca es aquella dedicada a los libros relacionados con la ciudad de Sevilla y su iglesia[49].

Casi dos meses después, el seis de junio del año 1792, el prelado recibió de Carlos IV, la Gran Cruz y Collar de oro de la Orden española de Carlos III, por su contribución en la corte y sus compromisos con el mundo intelectual.

3.4. Actividad benéfica del prelado

3.4.1. Limosnas habituales y extraordinarias

Si un obispo se destacó por su dimensión caritativa, éste fue Llanes y Arguelles[50]. Dada la abundancia de limosnas que el arzobispo Llanes destinaba para cubrir los gastos necesarios ante situaciones de pobreza y de calamidad en sus doce años al frente de la archidiócesis hispalense, tal como viene indicada en los datos reportados por el Archivo General del Arzobispado de Sevilla, nos limitaremos a señalar varias cantidades. Las limosnas podían ser de tipo monetario o podían tratarse de productos agrícolas. De hecho, el arzobispo continuó con la costumbre de sus predecesores de enviar fanegas de trigo a los conventos y de distribuir durante las navidades, en la puerta del palacio arzobispal, hogazas de pan para los más pobres[51].

También en momentos de malas cosechas e inundaciones, la caridad del prelado se hacía notar. El mes de enero de 1785 comenzó con grandes lluvias, impidiendo que los jornaleros de la villa de Umbrete pudieran acudir a las labores del campo. A ello se sumaba la escasez y carestía del año precedente. Ante esta situación, el 12 de enero de 1785, Llanes envió un escrito al concejo de Umbrete, ofreciéndoles trabajo en determinadas obras del palacio que él tenía en dicha villa[52].

---

48 Cfr, F. Aguilar Piñal, *Historia de Sevilla en el siglo XVIII,* 243.

49 Vid, I.C. Rodríguez Aguilar, *Arte y cultura en la prensa: la pintura sevillana 1900-1936*, Sevilla 2000, 50-52.

50 Vid, C. Ladero Fernández – M. MARTIN RIEGO, «Arzobispos y caridad», 40.

51 Cfr, J. Matute Gaviria, *Anales eclesiásticos y seculares*, 36.

52 Vid, C. Ladero Fernández – M. MARTIN RIEGO, «Arzobispos y caridad», 13.

El 5 de diciembre de 1786, el arzobispo remitió al vicario de Villamartín, una cantidad de 500 reales para socorro de los vecinos de dicha población, ante el gran número de enfermos que experimentaron epidemias tercianas.

El 12 de enero de 1787, se produjo una gran inundación. Más de 122 vecinos del pueblo onubense de San Juan del Puerto, manifestaron a Carlos III la dolorosa situación en que habían quedado. El rey recomienda al arzobispo que ayude a los necesitados. Enterado el arzobispo de la situación en que se encontraba este pueblo, los asistió inmediatamente.

3.4.2. Legado de un fondo para instituciones benéficas, clérigos pobres y conventos con efecto de 1795 a 1801

Debido a la amplitud de este legado, nos limitaremos a indicar un ejemplo de estas limosnas por cada año.

Comenzamos por las limosnas dadas a las instituciones benéficas. En 1795, el beaterio de la Trinidad de Sevilla, cuyas constituciones fueron aprobadas por el arzobispo en 1792, recibió 1500 reales. En 1796, la casa de niños Toribios de Sevilla recibió 6000 reales. En 1797, el hospital de Jesús, María y José de Jerez recibió 5436 reales[53]. En 1798 la casa de niños expósitos de Osuna recibió 8000 reales. En 1799 la casa de niños expósitos de Sanlúcar de Barrameda recibió 3000 reales. En 1800, con ocasión de la epidemia que arrasó la ciudad de Sevilla, los huérfanos de los barrios de Triana y los Humeros de Sevilla recibieron 12.000 reales. En 1801, el hospicio de niñas huérfanas de Sanlúcar de Barrameda recibió 6000 reales.

En el periodo comprendido entre 1795 y 1801, los caudales de la vacante del arzobispo se entregaron también a muchos clérigos pobres. Citemos algunos casos.

El 8 de abril de 1795 fueron entregaron 1019 reales y 15 maravedíes a Ambrosio Pérez Morón, cura único de Villanueva de las Cruces, que se le debía por la asignación de 1000 reales que le tenía señalado el prelado difunto. El 12 de abril de 1796 tenemos un libramiento de 188 reales para Manuel Martínez Picazo, diacono de Sanlúcar de Barrameda y residente en Sevilla, a razón de 2 reales diarios. El 17 de julio de 1797 se hizo un libramiento de 1005 reales a favor de José de Aceija, cura de la parroquia de Omnium Sanctorum de la ciudad de Sevilla. Entre estas limosnas aparece la entregada para la comida de los pobres en el jueves santo.

Pero, fueron los conventos los que se llevaron la mejor parte de la distribución de las limosnas de la vacante del arzobispo. La cantidades fueron entregadas a 15 conventos: ocho femeninos y siete masculinos. En 1795, tres días antes de su muerte, Llanes destinó 6000 reales para socorrer las necesidades del Oratorio

---

53 Vid, M. Martin Riego, «Limosna y caridad» 415-476.

de San Felipe Neri. En 1796, el Padre Teodomiro Ignacio Díaz de la Vega[54], que se hizo cargo de Francisco Javier Cienfuegos y Jovellanos, sobrino de nuestro prelado, recibe 16000 reales[55]. En 1797 el convento de la Merced Descalza de Sevilla recibe 1000 reales. La cantidad más generosa es la de 20.000 reales, librados el 18 de abril de 1798, para el guardián del convento de los Capuchinos de Sevilla, a fin de costear el arreglo de la bóveda de la capilla mayor.

3.5. Visita Pastoral a las parroquias: el estilo personal de Llanes

Acompañado por algunos misioneros, el prelado se propuso realizar dos grandes visitas pastorales por todo el arzobispado, en las que constató las dificultades de esta gran empresa misional y observó que existían muchos asuntos de interés que le llamaban la atención y que le exigían su residencia permanente en la archidiócesis. Generalmente, era el mismo arzobispo quien hacía personalmente las visitas. Pero, en ciertos momentos delegaba esta función en Fray Diego José de Cádiz, llegándolo a nombrar visitador general del arzobispado[56].

Uno de los familiares de Llanes dio fe de la atención desmedida que el arzobispo otorgaba a la visita pastoral al decir lo siguiente:

> "¿Y cuántas veces se levantó por la mañana, a pesar de su quebrantada salud, para disponerse con la oración mental a celebrar el augusto sacrificio de la misa, administrar seguidamente el santo sacramento de la confirmación, y emprender después largas jornadas por caminos fragosos e intransitables? Una vez, sin haber tomado un ligero desayuno, se salvó milagrosamente de caer del caballo que le llevaba a sus tareas. Si no fuese por uno de los familiares que el acompañaban, hubiera acabado sin vida. Fue muy raro el pueblo en que su Excelencia no hizo una plática a los fieles antes de visitar los Sagrarios, exhortándolos a que se apartasen de los vicios, y siguiesen las virtudes. Al clero le exhortaba en privado. Y, últimamente, ante situaciones de excesos, remediaba todo aquello que estaba en sus facultades, para aplicarlo inmediatamente. ¿Puede exigirse más, en comprobación del celo pastoral del Señor Llanes?"[57].

3.6. Promoción de las misiones populares

Llanes dispuso que se hicieran dos misiones, según lo refieren los *Anales eclesiásticos*, tal como así viene indicado por Alonso Morgado[58]. Por medio de las misiones populares, el virtuoso prelado empleaba cuantos medios estaban

---

54 Vid, M. Martín Riego – J. Roda Peñas, *El Oratorio de San Felipe Neri de Sevilla. Historia y Patrimonio artístico (1698-1893)*, Córdoba (2004), 483-546.

55 Vid, M. Martín Riego, «El oratorio de San Felipe Neri de Sevilla (1698-1893)» en *Isidorianum* 14 (1998) 500-517.

56 Cfr, J. Alonso Morgado, *Prelados sevillanos*, 706.

57 Cfr, J. Alonso Morgado, *Prelados sevillanos*, 704.

58 Cfr, J. Matute Gaviria, *Anales eclesiásticos y seculares*, 167.

a su alcance para conseguir la santificación de las almas. Para emprender esta tarea, el arzobispo se sirvió de la ayuda del ya mencionado, fray Diego José de Cádiz[59].

3.7. Acogida de clérigos franceses «no juramentados» (1792-1794)

Los Anales refieren, cómo a consecuencia del Decreto que promulgó la Convención nacional francesa el 26 de agosto de 1792, en la que se dictaminó que todos los clérigos que no quisieran hacer el juramento de la Constitución civil del clero en el año 1791, saliesen de aquel reino en el término de quince días, brilló aún más la liberalidad de Mons. Llanes, pues dio acogida a cuantos se dirigieron a la archidiócesis.

Del 2 al 4 de septiembre de 1792, fueron matados más de 300 sacerdotes, entre ellos tres obispos. Durante los meses siguientes fueron expulsados de Francia más de 30.000 eclesiásticos[60]. A partir de ese momento, muchos de ellos se vieron obligados a salir de su país.

Unos 6000 clérigos habían llegado a España, 5888 del clero secular y 434 religiosos, y estaban repartidos entre 58 diócesis.

A la archidiócesis de Sevilla, empezaron a llegar en masa a partir de septiembre de 1792. Según las investigaciones de Avellá Chafer, en enero de 1792 ya habían llegado cinco a Écija[61]. Movido por la solicitud del Estado y el afecto que le tenía a la Iglesia y a sus fueros, Llanes no escatimaría medios para mejorar la estancia de aquellos eclesiásticos, quienes desde 1792 hasta 1794, fueron llegando a Sevilla[62]. José Rodríguez Borja, vicario foráneo de la ciudad astigitana, acogió en dos conventos a algunos de estos clérigos, informando al arzobispo de sus necesidades. Su número fue en aumento hasta 1794[63].

El arzobispo escribió dos circulares dirigidas a los superiores de comunidades religiosas masculinas: la primera, el 23 de febrero de 1793 y la segunda, el 23 de abril de 1793. En el archivo diocesano se conservan cuarenta y cinco respuestas a ambas circulares, cuyas fechas oscilan entre el 15 de mayo y el 30 de junio de 1793.

A finales de 1794, fueron acogidos ciento cuarenta y un clérigos, diecinueve regulares, una religiosa y un niño de diez años. La cifra de clérigos franceses acogidos en Sevilla, según otros autores, podría elevarse a 160, provenientes de la mayor parte de las diócesis del sur de Francia, sobre todo de Toulouse.

---

59 Vid, J. Matute Gaviria, *Anales eclesiásticos y seculares*, 170-175.

60 Vid, A. Roger, «La Iglesia católica y la Revolución», en J. Hubert (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, VII, Barcelona 1978, 77-84.

61 Vid, F. Avellar Chafer, «El clero francés emigrado en Sevilla durante la Revolución 1792-1801» en *Archivo Hispalense* 141 (1967) 101-146.

62 Vid, C. Ladero Fernández – M. MARTIN RIEGO, «Arzobispos y caridad», 33.

63 Vid, M. Giacomo, *La Chiesa nell'età del liberalismo*, Brescia 1980, 7-26.

El arzobispo tuvo que correr con la manutención de la mayor parte de estos clérigos, dando una peseta diaria a cada uno de ellos. Las comunidades religiosas, siguiendo el ejemplo del generoso prelado, les abrieron sus casas, en las que se contabilizaron un gran número de clérigos albergados. Y lo mismo hicieron otros particulares anónimos de buena voluntad, ofreciendo sus respectivas casas. Tenemos constancia de esta generosidad de algunos conventos gracias a una carta de Llanes, con fecha del 6 de diciembre de 1794, dirigida al cardenal Lorenzana, arzobispo de Toledo.

Tras la muerte del arzobispo, gran parte de los caudales de sus espolios fueron destinados a los eclesiásticos franceses residentes en la archidiócesis hispalense. Según la documentación conservada en el archivo diocesano, de los caudales de la vacante de Llanes se pagó a los emigrados en 1795, la cantidad de 45.344 reales y en 1796 la suma de 23.112 reales[64].

En este mismo año de 1795, eran pocos los franceses que residían en la archidiócesis. En concreto, el 27 de febrero de 1795, se enviaron 300 reales a Juan Laclaverte y José Luis Sauvage, sacerdotes franceses que residían en La Campana. Y el 19 de mayo se enviaron 4404 reales a José Guerrero de Ahumada, vicario foráneo de Marchena, para los alimentos de los sacerdotes franceses que residían en ese pueblo de Sevilla. El 31 de mayo se remitieron 2340 reales a José Rodríguez Borja, vicario foráneo de Écija, por haber suplido los gastos de los clérigos franceses que habían residido en dicha ciudad y el 1 de julio de 1796 se enviaron 5284 reales a Juan Verger Ramírez, vicario foráneo de Carmona, para los clérigos emigrados franceses que residieron en dicha localidad.

En 1795 se entregó la cantidad de 8651 reales, procedentes de los espolios del arzobispo, distribuidos de la siguiente manera: 1100 al convento de San Agustín de Sevilla, a base de 4 reales diarios por cada uno de los tres clérigos emigrados franceses; 5084 reales a varios conventos para la misma intención; 124 reales al convento de los trinitarios calzados de Sevilla para un clérigo francés que residió en dicha comunidad el mes de diciembre de 1794; 1500 reales al convento de San Agustín de Osuna; 843 reales a los carmelitas de Aracena por los alimentos del clérigo francés Domingo Duboise.

En la oración fúnebre de Antonio Vargas, el canónigo nos habla de la caridad del difunto prelado con los emigrados: "Sacerdotes emigrados de Francia, decid vosotros los oficios grandes de caridad que os hizo nuestro prelado difunto"[65].

Nada tiene de extraño que los sacerdotes emigrados franceses que todavía permanecían en Sevilla en 1795, celebraran un funeral en la parroquia del Sagrario el 19 de abril de 1795, por el alma del arzobispo, en gratitud por la

---

64 Vid, M. Martín Riego, «La Sevilla de las Luces», 250-255.

65 Cfr, A. Vargas, *Oración fúnebre que en las exequias que hicieron por el Excm. Señor Don Alonso Marcos de Llanes y Arguelles, arzobispo de Sevilla, el día 28 de abril de 1795,* Sevilla 1795, 20-22.

generosidad que tuvo con ellos. Cuando la situación se normalizó en Francia, la mayoría de ellos, volvieron en los años sucesivos a tierras galas, pero les quedó el grato recuerdo de la acogida del arzobispo y de la gente de Sevilla[66].

3.8. Reconocimiento de Llanes por la Universidad de Sevilla

La universidad de Sevilla acordó ofrecer al arzobispo Llanes las borlas de doctor en filosofía, leyes, cánones y teología, a título honorífico, por los servicios prestados a esta institución académica, a la ciudad y a la Corona, al igual que ocurriría con su sucesor, el arzobispo Despuig, cuatro años más tarde[67]. Este ofrecimiento se hizo efectivo el 3 de enero de 1793, por medio de una diputación compuesta por el Rector, el Decano de la Universidad y un individuo de cada claustro.

Después de hablar personalmente con el rector y de entregar sus respectivas esquelas a los invitados, el arzobispo invitó a un banquete a la diputación universitaria y dio orden para que su mayordomo pagase todos los gastos. Regaló a la universidad una escribanía de plata y se hizo cargos de los gastos de los estudiantes que se habían distinguido de forma brillante en sus carreras y que no podían pagar sus estudios por sus propios medios.

Esta concesión que hizo la universidad al arzobispo se llevó a cabo por medio de una manifestación pública teatral, erigida en el patio de la misma universidad y que fue desarrollada por los mismos estudiantes. En ella se representaba la tragedia volteriana de la Zaida[68]. La pieza teatral recibió aclamaciones por parte del prelado, de los cabildos eclesiástico y secular y de determinadas corporaciones del mundo de la nobleza sevillana que participaron en este evento.

3.9. Muerte de Llanes y honras fúnebres

Al término de su segunda Visita Pastoral por todo el arzobispado, avanzaron los problemas de salud de nuestro arzobispo, a causa de problemas asmáticos. El dos de enero de 1795, su confesor le administró el Sagrado Viático y la Extremaunción. Nada más pronunciar los nombres del patriarca San José y de la Virgen, murió el siete de enero de 1795, a los 62 años.

Después de anunciarse su fallecimiento, sus funerales se celebraron, según los describen los *Anales eclesiásticos*[69]. Como se indica en la documentación

---

66 Vid, C. Ladero Fernández – M. Martín Riego, «Arzobispos y caridad», 46.

67 Cfr, Q. Aldea Vaquero – T. Marín Martínez – J. Vives Gatell, *Diccionario de historia eclesiástica de España,* Madrid 1972, 252.

68 Vid, J. Guillén Torralba, «Inicios teológicos e intelectuales de Blanco White (1775-1800)» en Índice *Minervae Baeticae* 30 (2002) 275-278.

69 Vid, J. Matute Gaviria, *Anales eclesiásticos y seculares*, 245-250.

conservada en el Archivo General del Arzobispado de Sevilla, el 2 de marzo de 1795, el cabildo eclesiástico, agradecido por los beneficios recibidos del prelado, se hizo cargo de los gastos del funeral. De Mons. Llanes. Sus honras fúnebres continuaron hasta seis meses después de su fallecimiento.

El 28 de marzo de 1795, el maestresala de la catedral ofició una misa por el eterno descanso del prelado. El 26 de abril se celebró otra misa en sufragio por su alma en la iglesia parroquial de San Pedro, que solía ser frecuentada por el difunto arzobispo. Tres días más tarde, los familiares manifestaron su gratitud al arzobispo, en una misa celebrada en la Iglesia del Sagrario de la Catedral.

Esta misa fue recordada, especialmente, por la participación de personalidades destacadas como la de su obispo auxiliar, Agustín de Ayesterán y Landa, la de los arcedianos de Écija y de Sevilla y las del deán de la catedral y dos canónigos. Uno de estos dos canónigos, el ya mencionado Antonio de Vargas, fue el encargado de hacer la oración fúnebre. En ella, el canónigo alaba la labor desarrollada por el arzobispo Llanes y Arguelles de cara a la mejora económica, intelectual y moral del clero:

> "No olvidéis a un prelado que os lo proporciona y promueve en este plan de oro de erección y dotación de curatos propios y colativos, que trabaja, que concluye y perfecciona a pesar de mil obstáculos que vence y supera. Hablaría ahora de las conferencias morales tan recomendadas en los Sínodos, para tan olvidadas en el Arzobispado, que él restablece prescribiendo el modo de tenerlas con fruto y aprovechamiento"[70].

Fue tan sentida la muerte de Llanes, que el cabildo le erigió un sepulcro bajo el altar mayor de la parroquia del Sagrario de la catedral. Mons. Llanes fue el único de los prelados sevillanos de la segunda mitad del siglo XVIII que recibió sepultura en tierra sevillana. Este sepulcro fue concluido a finales de agosto de 1798 y consta de un frontispicio compuesto por Pedro Manuel Prieto, canónigo de la Santa Iglesia Catedral.

4. LAS EMPRESAS ARTÍSTICAS DE LLANES COMO ARZOBISPO DE SEVILLA

Durante la etapa de Llanes como arzobispo de Sevilla, se ponen de manifiesto numerosas iniciativas en el terreno de la arquitectura, la escultura y la pintura que, por otra parte aportan interesantes noticias sobre algunos artistas sevillanos de las dos últimas décadas del siglo XVIII[71]. En el palacio arzobispal de Sevilla se conserva un retrato del arzobispo realizado en el año 1793 por el

---

70 Cfr, J. Matute Gaviria, *Anales eclesiásticos y seculares*, 150.

71 Vid, F. Amores Martínez, «Las empresas artísticas del arzobispo ilustrado D. Alonso de Llanes y Arguelles (1783-1795)» en *Laboratorio de arte* 13 (2000) 173-192.

pintor y dorador José Suárez, para ser colocado en la biblioteca que el arzobispo abrió al público el año anterior[72].

Se trata de una obra de interés (1,71 x 1,41 m.), en la que aparece el prelado a la edad de 61 años, sentado en un sillón, representado de cuerpo entero y mirando hacia la derecha, junto a una mesa en la figuran varios libros. El personaje apoya el brazo izquierdo sobre el asiento, mientras que con el derecho sostiene un libro entreabierto. Aparece revestido con el hábito episcopal, luciendo en el pecho la Gran Cruz de la Orden de Carlos III. En el ángulo superior derecho aparece pintado su escudo de armas, escasamente visible debido a la capa de polvo que recubre el lienzo. Lo mejor de la pintura es el tratamiento del rostro, de sereno naturalismo que deja traslucir una personalidad profunda de forma nada efectista.

El profesor Valdivieso afirma que esta obra puede ser considerada como la de un retratista de oficio, basándose en las escasas obras que hasta ahora se conocían de su mano. Precisamente, el mayor interés de este retrato radica en la posibilidad de compararla con otras obras del artista.

En los últimos años se han hallado nuevos datos sobre su trayectoria profesional. En 1775 José Suárez se encontraba matriculado en la escuela de las *Tres Nobles Artes*, y aparece por primera vez en 1781 como oficial ayudante de Juan de Espinal en la realización de las pinturas murales que decoran la escalera principal del palacio arzobispal de Sevilla.

Recientemente, se ha documentado quizá el dato más relevante, el de que al menos desde 1789 ocupó el cargo de maestro mayor de pintor y dorador del arzobispado, a las órdenes de Alonso de Llanes. Hasta fechas muy recientes, los historiadores del arte, solo habían reparado en la faceta de retratista de Suárez, ya que de su mano se conservan dos interesantes retratos de Don Juan de Saavedra y su esposa, cuya calidad es tal que llegaron a ser atribuidos al círculo de Goya.

El aspecto, quizás, más novedoso e interesante de las iniciativas artísticas emprendidas por Llanes y Arguelles, corresponde a las más importantes reformas que el prelado llevó a cabo en el palacio arzobispal de Umbrete, residencia temporal de los arzobispos sevillanos[73].

Estas obras de reforma se llevaron a cabo en cuatro fases principales, desarrollándose la primera de ellas entre los años 1788 y 1789, corriendo a cargo de Francisco del Valle, maestro de carpintería del arzobispado. En esta primera fase se procede a la construcción de un oratorio y cuarto de sacristía, el cerramiento de la galería que daba a los jardines en la parte norte del edificio y la construcción de otras habitaciones en la planta baja.

En una segunda fase, desarrollada entre los meses de agosto de 1790 y noviembre de 1791, las obras se centraron en la planta alta, con la terminación de su galería principal, la construcción y la reparación de la escalera.

---

72 Cfr, E. Valdivieso González, y Mª José Herrera, «Catálogo de las pinturas del palacio arzobispal de Sevilla», en *Laboratorio de arte* 10 (1979) 99.

73 Cfr, E. Valdivieso González, y Mª José Herrera, *Historia de la pintura sevillana,* Sevilla 1992, 349.

A finales de 1791, se inició la tercera fase, en la que se labró la nueva portada, terminada en noviembre de 1792, con el escudo de armas del prelado y un balcón de hierro. Las obras en el palacio de Umbrete continuaron hasta el fallecimiento del arzobispo, con la construcción de la cocina, en el año 1793.

Teniendo en cuenta que Alonso de Llanes deseaba pasar largas temporadas en el palacio de Umbrete, vio la necesidad de construir un retablo en 1788, con el tema de *La imposición de la casulla de San Ildefonso*. La elección de este tema venía determinada por el hecho de que se trataba de la iconografía más tradicional del santo patrono del arzobispo.

Es conocido el patrocinio del arzobispo sobre las obras de reforma que durante 1789 y 1790 se llevaron a cabo en la iglesia del convento sevillano del Espíritu Santo, que según el profesor Morgado fue bendecida por el prelado el 23 de enero de 1791. El arzobispo mandó pintar un lienzo, que se conserva sobre la verja del coro de esta misma iglesia, con el tema de *Pablo III concediendo la Bula de fundación a las religiosas del Espíritu Santo.* Se trata de una obra de correcta ejecución que aparece firmada por Francisco Ximénez (1717-1793), artista que fue uno de los fundadores de la escuela de las *Tres Nobles Artes* y de la que fue su director desde 1785.

También, Mons. Llanes encargó las obras del retablo de esta iglesia a Suárez, pues este artista declaraba en febrero de 1791,"estar haciendo un retablo para el excelentísimo señor Arzobispo"[74].

Otro convento de monjas, el de las dominicas de Santa María la Real, situado en la calle de San Vicente de Sevilla, fue objeto de la munificencia del arzobispo, ya que en él, en junio de 1792, Alonso de Llanes emprendió la obra del retablo mayor.

El prelado contribuyó con sus cuantiosas rentas a la construcción de otros edificios, como es el caso de la capilla del Beaterio de San Antonio, que se empezó a mediados de 1791 y concluyó a principios de 1793. Además, ayudó a reformar los Beaterios de la Trinidad y del Pozo Santo, la iglesia de San Marcos o el convento de las Capuchinas.

Por su parte, en las obras de la catedral de Sevilla, concluidas en 1793, el prelado aportó unos sesenta mil pesos, destinados concretamente, a las obras de restauración de las puertas de la Catedral y a la construcción de la capilla de San José, donde Alonso de Llanes recibió sepultura.

Era tal la cantidad de gastos que corrían a cuentas de la mesa arzobispal hispalense, que se llegó a pensar que, una de las causas por las que los feligreses temían que la sede quedara vacante era por la escasez de limosnas. Y, es que en más de una ocasión, las arcas de la mesa arzobispal quedaron vacías por gastos en obras de artes y limosnas[75].

---

74 Vid, F. Ros González, «Los modelos de retablos del arzobispo sevillano Alonso Marcos de Llanes y Arguelles» en J. Paniagua Pérez, *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*. II Centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana (1804-2004), León 2005, 591-606.

75 Cfr, A. Domínguez Ortiz, *Sociedad y mentalidad en la Sevilla del Antiguo Régimen*, Sevilla 1979, 93-94.

5. APÉNDICE DOCUMENTAL

Exhortación Pastoral con ocasión del Jubileo del Año Santo de 1776

No habíamos pensado, amados hermanos, y Fieles míos, molestar vuestra atención con exhortaciones, ni Cartas Pastorales, hasta recorrer y visitar nuestra Diócesis, contentándonos entre tanto con excitar vuestro celo, y cumplimiento de vuestras respectivas obligaciones, y atender a vuestras necesidades, al mismo tiempo que íbamos visitando vuestras iglesias, y Pueblos; y aunque en todo seamos deudores los Prelados a promover la salvación de las almas, ninguno nos parece más oportuno que el presente, en que nuestro Santísimo Padre Pío VI, como fiel dispensador de los tesoros de la Iglesia, temblando con el peso del ministerio universal, que tan felizmente se le confió, en ocasión de estar publicado en Roma el jubileo del año Santo, nos mira como Padre amoroso, concediendo las mismas indulgencias, y Gracias a todo el Orbe Católico.

Y para que las recibáis con utilidad, y provecho de vuestras almas, no hallamos palabras más propias que las del apóstol San Pablo, quando predicaba a los de Corinto no recibiesen en vano la gracia del Señor, y general de su conversión en un tiempo, y días de salud, en que el gran Padre de las misericordias ofrecía a su Hijo encarnado la vocación de las gentes, copiosas lluvias de gracia, y la reconciliación del Género Humano[76].

Carta Pastoral de despedida como obispo de Segovia

Esta consideración me hace menor el desconsuelo al separarme y despedirme de aquellos miembros con quienes componía un cuerpo mystico en lo espiritual de esta Diócesis, y sí me aflige el temor, que habiéndose servido S. M. (Dios le guarde) nombrarme para la iglesia y arzobispado de Sevilla, tanto mayor que mis méritos y tan superior a mis fuerzas, ¿cómo podré imitar, ni menos desempeñar un ministerio y cargo que miraban como insoportable los Leandros, los Isidoros y otros santos prelados? Porque, ¿qué virtud, que instrucción ni qué zelo es el mío? Pero no siendo justo que un vasallo tan obligado deje de seguir las insinuaciones de su señor natural, y tan digno de ser obedecido como nuestros católicos y piadosísimo rey y confiando, en que la Divina Providencia no desampara con sus luces a quien de verdad y con humildad las solicita, cautivé mi entendimiento y sujeté mi voluntad a la de Dios y nuestro soberano.

Pero la flaqueza, miseria y condescendencia junto con mi ignorancia malograban mis buenos deseos: defecto es de nuestra naturaleza no atinar con

---

76 A.M. de Llanes y Argüelles, «Exhortación pastoral que el Ilustrísimo Señor D. Alonso Marcos de Llanes y Arguelles, obispo de Segovia, hace a los vicarios, curas parrocos, confesores, predicadores, y demás fieles de su obispado, con motivo de la extensión del jubileo del Año Santo: concedida por nuestro Santisimo Padre el Señor Pio VI a todo el Orbe Christiano», J. Ybarra (ed.), Bib. S.XVIII, V, Madrid 1776, n. 2719.

las acciones (…) Me hace temblar y llega al alma aquella terrible sentencia del espíritu Santo: hay camino que parece al hombre justo, más su fines le precipitan, y le llevan a la muerte (…) Si consideramos las obligaciones de un obispo, veremos en cada una de ellas infinidad de tropiezos y contradicciones para su execución y no es menor la que se gradúa por costumbre y se autoriza con los dictámenes de hombres al parecer sabios y justos a los ojos del mundo (…)

Esto es lo que contrista a los prelados y hace pesadísima la carga del oficio pastoral, porque con el olvido que se experimenta de las leyes, si se renueva y se procura su observancia, se reputan novedades, queriendo dar valor a las que se llaman costumbres, siendo contrarias a las mismas reglas establecidas por la Iglesia quando ésta reprueba todo lo que se opone a sus sagradas máximas y destruye el nervio de la disciplina (…) Lo licencioso de las costumbres públicas es la causa de las venganzas del cielo y para desarmarla es tenerla es menester que todos nos renovemos en la religión y piedad por medio de un sincero arrepentimiento[77].

Plan de Erección y Dotación de Curatos del año 1791

En el cómputo de la congruas, así de Curatos como de Beneficios, no sólo se consideran los frutos ciertos de Diezmos, sino también los inciertos y eventuales del servicio, y demás emolumentos, dotaciones fijas y funciones parroquiales, que se entienden bajo el nombre de pie de altar, y este producto se debe rebajar en los Beneficios libres de residencia para liquidar su legítimo valor[78].

Habiéndose introducido en algunas iglesias el intolerable abuso de haberse hecho Beneficios simples los Curatos, encargando sus poseedores la cura de almas a un Teniente, contra la naturaleza y estrecha obligación de los Curatos en su origen, y en conocido perjuicio de los feligreses, que carecen de lo puntual y mejor asistencia a que son acreedores, y lograrían con el propio Párroco, como también de las limosnas que expendería, y no puede hacer el Teniente por la escasez de sus emolumentos; entiende la Cámara, será muy justo y conveniente, que el Prelado proponga en su plan la erección de Curatos, reintegrando en la cura de almas los Beneficios que de esta naturaleza hubiera en su diócesis[79].

Exigimos los Curatos en colativos, y en Beneficios curados perpetuos, sujetos a concurso desde primera vacante, y a precisa personal y continua residencia de los poseedores en las respectivas Iglesias para el mejor cumplimiento, conforme a lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento, y Bulas Pontificias.

Con el objeto de promover y conservar la instrucción del clero, se hallan establecidas en este Arzobispado las conferencias morales, y dispuesta su rigurosa

---

77 A.M. Llanes y Arguelles, *Pastoral del ilustrísimo señor Don Alonso Marcos de Llanes*, 18-30.

78 A.M. Llanes y Argüelles, *Plan y Decreto de Erección y Dotación de Curatos del Arzobispado de* Sevilla, Sevilla 1791, 8.

79 A.M. Llanes y Argüelles, *Plan y decreto*, 5.

observancia, a las que deberán asistir indistintamente los Curas, Beneficiados, Capellanes y Clérigos de mayores y menores órdenes, con arreglo a lo prevenido por nuestra instrucción expedida con carta circular de cuatro de marzo del año pasado, de mil setecientos ochenta y cinco, no admitiendo a ninguno a dichas órdenes, ni a las licencias de celebrar, confesar y predicar, o a sus prórrogas, sin que acredite haber asistido con fruto[80].

[80] A.M. Llanes y Argüelles, *Plan y decreto*, 20.

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 227-247

La Congregación de Jesús Crucificado y María Santísima de los Dolores de Triana

Amparo Rodríguez Babío
Biblioteca Benedicto XVI - CET (Sevilla)

Resumen: Relacionado con el surgimiento de un nuevo modo de religiosidad y vida espiritual, cuyo modelo había sido establecido con gran éxito en la Santa Cueva de Cádiz, se fundaron en Sevilla una serie de congregaciones similares en el primer tercio del siglo XIX. Tomando como base los escritos de la Madre María de la Antigua, se establecieron en distintas collaciones de la ciudad, fundándose en 1817 la Congregación de Jesús Crucificado y María Santísima de los Dolores en Triana. En el presente artículo se analiza su breve historia, así como las sedes por las que pasaron en sus escasos veinte años de existencia.

Abstract: Based on the appearance of a new mode of religiosity and spiritual life, as the one that was successfully stablish in the "Santa Cueva" from Cadiz, several similar congregations were founded in Seville during the first third of the 19th Century. Taking into considerations writings from Mother Maria de la Antigua, such congregations were located in different neighborhoods, founding in 1817 the Congregation of Jesus Crucificado and Maria Santisima de los Dolores in Triana. In this paper we study its short history, as its different sees in its brief twenty years of existence.

Ya nos hemos referido en otras ocasiones al curioso fenómeno suscitado en Sevilla a comienzos del siglo XIX relacionado con los textos y visiones místicas de una monja franciscano-mercedaria, la Madre María de la Antigua. La lectura de éstos dio lugar a una serie de congregaciones en las que se primaba el perfeccionamiento espiritual a través de la oración, la mortificación y la práctica de diversos ejercicios piadosos. En Triana hubo establecida una de mujeres, ya estudiada en su día[1], y otra de hombres, cuya historia y desarrollo pasamos a exponer.

[1] RODRÍGUEZ BABÍO, A.: "Nuevos datos sobre la Hermandad de la Sexta Angustia de Triana" en *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, nº 614 (2010).

1. ORÍGENES Y FUNDACIÓN EN TRIANA

El 12 de agosto de 1816, Luis Ramírez, Pedro José de Aguilar, Joaquín de Roxas, José Salvador Cartaya, Miguel González y Francisco Xavier Marchena, todos ellos vecinos de Triana, enviaban una petición al Sr. D. Fabián de Miranda, Deán y Gobernador de la Santa Iglesia de Sevilla, solicitando *"establecer los sobredichos Exercicios* [de la V. M. María de la Antigua] *en el mismo varrio* (sic) *de Triana, y consultando a la soledad, retiro y proporción de algunos sacerdotes, que los tales Exercicios piden para su puntual observancia, eligen el Convento de los Remedios de Religiosos Carmelitas Descalzos, sito en este mismo varrio… esperando … se les hagan los Exercicios más accesibles, concurran deste pueblo más individuos y el provecho se haga más general a las almas"*[2].

Este grupo de piadosos caballeros conocía y practicaba los ejercicios de la Madre Antigua en la iglesia de la Magdalena, pero deseaban establecerlos en su collación *"hechos cargo los mismos de las dificultades que ofrece por la noche el Arenal a estas gentes de Triana en las diferentes estaciones del año, ya por la distancia, ya por las aguas, ya por lo solitario, especialmente al regreso por acabarse muchas veces a deshora"*[3].

En efecto, constituía casi una aventura cruzar al anochecer el tambaleante puente de barcas, atravesar el Arenal y llegar andando un trecho no pequeño, hasta la iglesia de la Magdalena. A esto se unía la carencia generalizada de luz en las calles, lo que obligaba a llevar faroles o linternas; y en algunas ocasiones, por lo crecido de las aguas, la imposibilidad física de pasar a la otra orilla.

En el expediente se adjuntaban una copia manuscrita y otra impresa[4] de las constituciones de la congregación de la Magdalena, por las cuales querían regirse los fundadores de la de Triana.

El 21 de agosto de 1816, el Fiscal General del Arzobispado emitía un primer dictamen favorable, no siendo hasta el 10 de marzo de 1817 cuando el Provisor y Vicario Juan Miguel Pérez Tafalla otorgaba la licencia definitiva y aprobaba sus constituciones.

2. LAS SEDES DE LA CONGREGACIÓN

2.1. El convento de los Remedios

Tanto la solicitud de fundación como su aprobación eclesiástica sitúan a la nueva congregación en el convento de los Remedios[5], cenobio de dilatada

---

2 A(rchivo) R(eal) P(arroquia) S(anta) A(na) de T(riana). *Solicitud para establecer los ejercicios de la Madre María de la Antigua en Triana*, (1816, agosto, 12). Caja 231/36.

3 A.R.P.S.A.T. *Solicitud para establecer los ejercicios de la Madre María de la Antigua en Triana*, (1816, agosto, 12). Caja 231/36.

4 *Constituciones de la Venerable Congregación de Jesús Crucificado, y María Santísima de los Dolores; establecida en la Real Iglesia Parroquial de Sta. María Magdalena de esta Ciudad de Sevilla, para la práctica de los Exercicios piadosos de la Venerable Madre Soror María de la Antigua y Año Cristiano según la obra de el Padre Juan Croiset* ([Sevilla]: Imprenta Real, 1812). 24 p.

5 Vid. MARTÍNEZ CARRETERO, I.: *Los carmelitas en Sevilla, 650 años de presencia (1358-2008)* (Sevilla: Provincia Bética, 2009).

historia. Hacia 1540 llegó a Sevilla un ermitaño llamado hermano Pedro, que deseando vivir en soledad, levantó una pequeña ermita en la orilla derecha del Guadalquivir, intitulada de Ntra. Sra. de los Remedios. En 1574 la ermita fue entregada por el arzobispo Cristóbal de Rojas y Sandoval a los carmelitas, viniendo de Pastrana para su fundación los padres fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios y fray Ambrosio Mariano de San Benedicto. El riesgo de inundaciones provocó que hacia 1632 se iniciase la construcción de un nuevo convento, un poco más alejado del lugar de la primitiva ermita, siendo consagrada su iglesia, de gran tamaño, el 10 de octubre de 1700.

La invasión francesa provocó el cierre de su templo, abandonando la comunidad el convento en 1810. Por petición expresa del vecindario, la iglesia volvió a abrirse a los fieles el 28 de septiembre de 1811. Pasados los aciagos días de la guerra, los padres carmelitas regresaron a su convento en 1814, permaneciendo allí hasta 1835, en que se produjo la desamortización. Sin embargo, la iglesia pudo continuar en uso, gracias una vez más a las quejas del párroco de Santa Ana y de los vecinos. Así continuó dando auxilio espiritual a los trianeros hasta 1868 en que definitivamente fue expropiada. Se sacó a subasta el 20 de julio de 1869. Tras ser comprada por varios particulares, fue adquirida por Rafael Sánchez Abreu, quien instaló hacia 1928 el Instituto Hispano Cubano[6].

González de León la describía así:

> "Su iglesia es de tres naves muy capaces, con arcos sobre pilares de material con bovedillas y cerrada de maderas y tejas. Tiene su crucero con media naranja, a cuya cabeza está el presbiterio en alto sobre cuatro gradas de jaspes encarnados. (…) A la Iglesia se entra por un compás con varias puertas y ventanas con rejas, y él mismo da paso al convento, el que es mediano, aunque cómodo y de hermosas vistas. Tiene un patio regular.., buen refectorio, sala de profundis… más lo mejor que tenía era la dilatada y bien poblada huerta de naranjas y limones"[7].

En la época que nos ocupa, esto es hacia 1816-1817, también radicaba allí una congregación femenina de la Madre María de la Antigua, la de los Sagrados Corazones de Jesús y María, que había sido fundada en 1813 por Pretola Escudero, aunque no habían recibido aprobación formal como congregación hasta abril de 1818[8].

---

6 *El Instituto Hispano-Cubano de Historia de América (Sevilla),* (Madrid: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, [ca. 1929]), pp. 6-10.

7 GONZÁLEZ de LEÓN, Félix: *Noticia artística de todos los edificios públicos de esta Muy Noble Ciudad de Sevilla* (Sevilla: Gráficas del Sur, 1973), p. 580.

8 Vid. RODRÍGUEZ BABÍO, A.:"Nuevos datos…", p. 318.

2.2. La Capilla de los Marineros

Poco tiempo estuvieron los hermanos practicando sus piadosos ejercicios en el convento carmelita, ya que a comienzos de 1818 se solicitaba licencia a la Hermandad del Stmo. Cristo de las Tres Caídas y Ntra. Sra. de la Esperanza para poder reunirse en la capilla sede de la corporación. Suponemos que la salida de los Remedios pudo deberse a problemas surgidos con la congregación femenina, derivados quizás de la coincidencia en los días de cultos y ejercicios. Ciertamente, las mujeres llevaban más tiempo establecidas en el convento siendo dirigidas espiritualmente por los padres carmelitas, quienes pudieron aconsejar para el bien de ambas congregaciones, la mudanza de la última en llegar, esto es, la masculina.

No se conserva en el archivo parroquial el oficio dirigido por los congregantes a la hermandad, pero sí la repuesta de ésta dada el 13 de febrero de 1818 y firmada por Manuel Marco Esteva, Hermano Mayor y Manuel Mariano Rodríguez, Secretario:

> "La Hermandad de N. P. Jesús de las Tres Caídas, Mª Sma. de la Esperanza y S. Juan Evangelista, celebró cavildo el día 9 del corriente en el qual se leyó el Oficio que V.V. le dirigieron solicitando el permiso para hacer sus exercicios en la Capilla propia de dicha Hermandad; en su vista acordó esta que esa Congregación se acercase el Domingo 15 del presente mes a tratar con el Hermano Mayor y Oficiales las condiciones con que debía ser admitida; lo que participamos a V.V. para su inteligencia y en contestación a su citado Oficio"[9].

A tenor de lo sucedido posteriormente, la hermandad dio su permiso y la congregación pudo establecerse en la Capilla de los Marineros para realizar sus cultos y retiros.

Al cabo de once años, también surgieron problemas entre las dos instituciones, provocados al parecer por la doble pertenencia de algunos individuos a la hermandad y a la congregación, lo que impedía que en juntas y cabildos votasen con la equidad suficiente. Así el 7 de mayo de 1829, la junta de oficiales enviaba un escrito a la congregación con una serie de condiciones que debían ser aceptadas por ésta para asegurar su permanencia en la Capilla de los Marineros.

La misiva comenzaba reconociendo que cuando años atrás se estableció la Congregación en la Capilla no se propuso por parte de la junta de oficiales condición alguna para su permanencia:

> "no se ofreció por entonces ningún inconveniente en su admisión, siempre que se verificase con condiciones que en nada perjudicasen a la Hermandad; quedando acordado que los hermanos de mesa formasen las que juzgaran más convenientes al indicado objeto. Desgraciadamente no se ha verificado como se acordó; y la

[9] A.R.P.S.A.T. *Oficio de la Hermandad del Smo. Cristo de las Tres Caídas y Ntra. Sra. de la Esperanza.* (1818, febrero, 13), caja 231/1.

> Hermandad no puede menos de mirar con sorpresa una permanencia tan informal, y por tanto tiempo, quando ni aún la entrada debió efectuarse sin el exacto cumplimiento de este requisito"[10].

Por esta causa, los oficiales habían resuelto acordar una serie de condiciones bastante duras, que la Congregación debía cumplir, distribuidas en siete puntos. El primero privaba del voto a los hermanos comunes:

> "que los hermanos de nuestra hermandad que lo fueren también de la Congregación de Jesús Crucificado no tengan asistencia, voz ni voto en los cabildos que celebre la citada Hermandad del Ssmo. Christo de las Tres Caidas, con el fin de tratar algún asunto relativo a la dicha Congregación, pudiendo ésta, si lo tiene a bien, usar de la misma privación con los Cofrades del referido Ssmo. Christo de las Tres Caidas quando en sus Juntas traten negocios concernientes a ella".

El segundo y tercero hacían alusión a los ejercicios, de cuya celebración debían los congregantes avisar con tiempo a los cofrades, a fin de evitar coincidencias incómodas.

En el cuarto se establecía un salario de quince reales mensuales para el sacristán de la capilla, a causa del aumento de trabajo provocado por los cultos de la congregación. El quinto punto hacía referencia a gastos comunes de la capilla como la compra de esteras o el encalado de las paredes, debiendo abonar la Congregación una tercera parte del importe total.

En los dos últimos puntos, el sexto y el séptimo, se ponía de manifiesto el derecho que asistía a la Hermandad como única propietaria de la Capilla, sin que la Congregación pudiese ejercer ninguno sobre ella ni sobre las mejoras que se hubiesen realizado en su interior. Si la corporación estimase que los congregantes debían marcharse de la misma, éstos tendrían el plazo de un mes para abandonar el templo.

La respuesta de la Congregación no se hizo esperar y al cabo de cuatro días se enviaba a la Hermandad un pliego con la misma:

> "de lo expuesto se demuestra que esta Congregación no se le puede culpar ni reconvenir por la falta de cumplimiento a lo que dicen VV.SS. que debió realizarse antes de principiar sus ejercicios; pero sin embargo no deseando esta Congregación más que la continuación de ellos sin aspirar nunca a atacar el derecho de propiedad que a VSS. exclusivamente pertenece, ésta se halla pronta a acceder a las condiciones que esa Venerable Hermandad le imponga pues sabe está recibiendo merced y favor; pero cree que debe hacer las siguientes reflexiones a cada una de las condiciones"[11].

---

10 A.R.P.S.A.T. *Condiciones que propone la Hermandad del Smo. Cristo de las Tres Caídas a la Congregación de Jesús Crucificado para su permanencia en la Capilla de los Marineros*. (1829, mayo, 7), caja 231/1.

11 A.R.P.S.A.T. *Respuesta de la Congregación de Jesús Crucificado a las condiciones que propone la Hermandad del Smo. Cristo de las Tres Caídas para su permanencia en la Capilla de los Marineros*. (1829, mayo, 11), caja 231/1.

Al primer punto que trataba sobre la privación de la voz y el voto en los cabildos a aquellos hermanos comunes, contesta la Congregación que *"asistiendo a esas reuniones como hermanos del Sr. de las Tres Caídas, y no como congregados, a ellos les pertenece su conformidad"*[12]. En el segundo punto detallan los cultos que por regla han de celebrar, añadiendo que en lo referente al tercero, *"cuando ha habido sermones en la Cuaresma, ella ha suspendido sus ejercicios aquellos días"*.

La cuestión tratada en la cuarta condición acerca del capiller y el aumento de su trabajo, es respondida diciendo que

> "por sus estatutos tiene [la Congregación] dos Capilleres y dos Ayudantes, que son los que hacen el oficio de sacristanes, y así es, que nunca han ocupado al Sacristán de la Capilla para nada. Cuando se instaló ésta, daba 10 reales mensuales, pero no permitiendo sus fondos continuarla, bajó, con beneplácito del sacristán Aguirre, hasta veinte y un cuartos por estar satisfecho que la Congregación no podía darle más por la decadencia de limosnas; y aún en los últimos meses se persuadió de la imposibilidad y renunció a todo".

Los ingresos de la Congregación eran bastante exiguos pues se sustentaban en las limosnas voluntarias de sus hermanos, ya que ni por ingreso ni por mensualidad tenían establecida averiguación alguna, de ahí la incapacidad de afrontar el pago de un sueldo al capiller.

Respecto a las cuestiones planteadas en los números 5, 6 y 7, se mostraba la Congregación

> "conforme en observarlas y en demostrar ahora y en todo tiempo que si da los cultos a Nro. Sr. Crucificado y Mª Sma. de los Dolores es por la caridad que Vss. le prodigan permitiéndola en su Capilla del Sr. de las Tres Caídas, de que nunca alegará derecho alguno".

Pese a las buenas intenciones, no se llegó a ningún acuerdo, y la Congregación tuvo que trasladarse a la vecina parroquia de Santa Ana durante el mes de junio de 1829. Se conserva un oficio de la Hermandad instando a ésta a la recogida de sus enseres, y planteando, cuando menos, un curioso motivo para su expulsión:

> "careciendo esa titulada Congregación de aprobación Real y no hallándose con los requisitos que exigen las leyes del Reyno, ha acordado esta Hermandad se noticie a V. que inmediatamente se presenten a recoger de esta Capilla, las imágenes o imagen, ahlagas (sic) [alhajas] y demás que crean corresponderle. Lo que participo a Vss. para su inteligencia y gobierno. Sevilla, 28 de Mayo de 1829. José Mª Pérez, Secretario 2º"[13].

---

12 A.R.P.S.A.T. *Respuesta de la Congregación de Jesús Crucificado…* (1829, mayo, 11), caja 231/1. Mientras no se indique lo contrario, las citas siguientes pertenecen al mismo documento.

13 A.R.P.S.A.T. *Oficio de la Hermandad del Cristo de las Tres Caídas y Ntra. Sra. de la Esperanza a la Congregación para que pasen a recoger de su Capilla los bienes allí depositados.* (1829, mayo, 28), caja 231/35.

En julio, solicitaban asilo en la ermita de Ntra. Sra. de la Encarnación, siendo aceptados por la hermandad titular de la capilla.

Sin embargo, algunas incomodidades y otras cuestiones de orden práctico, provocaron que apenas dos años más tarde, regresaran a la capilla de los Marineros. Así el 21 de marzo de 1831, la hermandad del Cristo de las Tres Caídas proponía a la Congregación un nuevo pliego de condiciones, que ésta aceptaría tres días después, esto es, el 24 de marzo del mismo año.

Para la vuelta de la Congregación a la capilla fueron claves dos sacerdotes de la parroquia de Santa Ana, D. Antonio Valcárcel y D. Juan Manuel Rodríguez, según se deduce de la lectura del citado documento, ya que ambos habían acudido al Cabildo General celebrado por la Hermandad el 13 de febrero, donde, plantearon a los oficiales el asunto. Pertenecían además a la Congregación ocupando los cargos de Director y Consultor 1º.

Las nuevas condiciones eran similares en general a las rechazadas tres años antes, si bien parecía advertirse ahora un propósito de entendimiento sincero. El primer apartado hacía referencia a la propiedad de la Capilla por parte de la Hermandad; el segundo establecía el abono de la tercera parte de los gastos de blanqueo y esterado por parte de la Congregación; el tercero obligaba a ésta a costear una misa un domingo al mes; el cuarto consideraba el pago al capiller de aquellos trabajos que hubiese hecho a la Congregación; el quinto apelaba al derecho de uso por parte de la Hermandad siempre que lo necesitase; y el sexto exponía que

> "que si el gremio de mareantes que se halla en nuestra Capilla hace muchos años, tuviese que hacer alguna función en el mismo día que la Congregación, siendo incompatible en horas, no la hará ésta, y sí, áquel"[14].

En efecto, al menos desde 1815 en que se estrenó la Capilla, residía allí esta hermandad gremial cuya titular era Ntra. Sra. de Guía[15].

La Capilla de los Marineros[16] había sido inaugurada en 1815, habiéndose comenzado a labrar hacia 1760, tras haber comprado la Hermandad dos casas que había en dicho lugar. La lenta recogida de fondos y las adversas circunstancias históricas (crisis de finales del XVIII, epidemia de fiebre amarilla de 1800, invasión francesa) habían dilatado en el tiempo su terminación. Justino Matute, la conoció recién estrenada y la describió así: *"de primorosa fábrica, decentes retablos e imágenes ricamente adornadas"*[17]. Casi en los mismos términos la

---

14 A.R.P.S.A.T. *Nuevas condiciones que la Hermandad del Cristo de las Tres Caídas y Ntra. Sra. de la Esperanza propone a la Congregación de Jesús Crucificado para su vuelta a la Capilla de los Marineros*. (1831), caja 231/35.

15 BERMEJO y CARBALLO, J.: *Glorias Religiosas de Sevilla* (Sevilla: Hdad. de Jesús Despojado, 1977), p. 532.

16 Situada en calle Pureza, nº 53. Es sede de la Hermandad del Smo. Cristo de las Tres Caídas y Ntra. Sra. de la Esperanza.

17 MATUTE y GAVIRIA, J.: *Aparato para escribir la historia de Triana y de su Iglesia Parroquial* (Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces, 1977), p. 121.

comenta González de León en 1844, haciendo hincapié en su"modernez"[18]. Más expansivo en su descripción se muestra Bermejo quien nos dice que era

> "de regular extensión, y de buena fábrica… con una tribuna en forma de coro alto sobre la puerta. La adornaban cinco altares: en el principal se veneraba el Señor, S. Juan y la Magdalena; en los lados del Evangelio se hallaba una imagen de Nuestra Señora de Guía, perteneciente a una confraternidad de marineros, y la Santa Cruz. En los dos del lado de la Epístola residían la Imagen dolorosa que sale en la Cofradía y una pequeña del Señor atado a la columna; este último altar y el de Nuestra Señora de Guía estaban sin pintar y todos eran modernos, sin carecer de sacristía y cuarto para el capiller"[19].

Cuando la Congregación se instaló por vez primera en la Capilla en 1818, ocupó al parecer el altar mayor, pues en 1831 se declara en las condiciones firmadas entre ambas corporaciones que

> "la Hermandad permite que la Congregación haga sus ejercicios diarios, celebre sus comisiones y funciones en su Capilla, coloque en ella o en su sacristía sus imágenes y utensilios; y aun que ponga altar propio en la Capilla en el que coloque aquellas pudiendo ponerlas en el interin en nuestro altar mayor como las tenía anteriormente"[20].

Uno de los primeros gastos consignados en 7 de julio de 1819 son 109 reales de vellón que se entregaron a Juan García, mayordomo de la Hermandad, para un esterado en un principio, pero que luego García decidió aplicar al retablo mayor[21]. Al parecer en esta época, la Congregación no tenía imágenes, sino una cruz de madera pintada, colocada entre dos crucetas y dos velas. Completaban su ajuar seis bancos de madera, una mesa, un arquita para limosnas y el Año Cristiano del Padre Croisset.

Hasta 1829 no volvemos a tener noticia de un arreglo en el altar mayor. Esta vez los apuntes contables son más explícitos lo que nos permite conocer qué trabajos se realizaron. Así el 18 de marzo de 1829, el secretario de la corporación pagaba 200 reales a Antonio Agustín de Velasco *"por la pintura y dorado del retablo mayor de la Capilla de los Marineros* [y] *por la pintura del cancel de la misma"*. En otro apunte se especifica el gasto de 95 reales *"de una tabla para el cancel de la Capilla del Sr. de las Tres Caídas, yeso, columnas, sol, perillas y puerta de cristal del*

---

18 GONZÁLEZ de LÉON, F.: *Op. cit*. p. 579.

19 BERMEJO y CARBALLO, J.: *Op. cit.* p. 532.

20 A.R.P.S.A.T. *Nuevas condiciones que la Hermandad del Cristo de las Tres Caídas….* (1831), caja 231/35.

21 A.R.P.S.A.T. *Cuentas de la Congregación* (1819), caja 187/9. El texto del recibo dice así: *"He recibido del Hermano Secretario de la Congregación de Jesús Crucificado, y María Santísima de los Dolores, establecida en el Barrio de Triana en la Capilla del Sr. de las Tres Caídas en dcho. Barrio, la cantidad ciento y nueve rs. de vn. Limosna dada por los hermanos de la misma congregación para el retablo mayor según tiene ofrecido el hermano Mayordomo del Sr. de las Tres Caídas, aviendose dado por los Hermanos de la Congregación para un esterado, pero el dcho. Mayordomo dice le ha aplicado para el referido retablo. Sevilla. 7 de julio de 1819. Juan García, Mayordomo".*

tabernáculo que está en el altar mayor de dicha Capilla"[22]. Los materiales sugieren un enriquecimiento del altar mayor, cuyo retablo debía ser de estilo neoclásico, quizás marmolizado. El tabernáculo había sido donado el año anterior, 1828, por el hermano congregante Joaquín Ruiz Díaz[23] como consta en una nota al final de las cuentas de dicho año. También en ese año se había completado el sencillo viacrucis de cruces de madera que colgaba de los muros de la capilla, y que permitía ganar algunas indulgencias.

Ese mismo año, el hermano Manuel de los Reyes donaba *"un Sr. Crusificado, una Virgen de los Dolores, Sta. Mª Magdalena y Sn. Juan Evangelista con potencias, corona y diademas de plata"*[24]. Desconocemos en qué lugar colocarían las nuevas imágenes, que suponemos de pequeño o mediano tamaño. Quizás en la parte inferior del altar mayor, para presidir sus ejercicios. Lo cierto es que a partir de este año de 1829, comenzaron los problemas de convivencia entre la Congregación y la Hermandad, y no sería descabellado pensar que los nuevos titulares estuviesen en el origen del desacuerdo.

Lo cierto es que la documentación conservada a partir de 1831, año en que la Congregación regresó a la Capilla, no nos permite deducir el lugar ocupado por las imágenes de ésta; así que sólo podemos aventurar dos hipótesis: o bien volvieron al altar mayor, o bien ocuparon algún otro retablo de las naves laterales.

Las últimas noticias de la Congregación datan de 1834, de unas cuentas en las que se consignan los habituales ingresos y gastos, siendo uno de ellos 20 reales *"de limpiar la Capilla, blanqueo, obra de la sacristía y demás"*[25]. En 1835, debido a la adversa situación política, la Congregación dejó de reunirse, estando casi diez años inactiva. En 1845, renacerá de la mano de uno de sus antiguos hermanos, Manuel Escudero, pero en otra sede, el convento de las Mínimas de Triana.

2.3. La ermita de Ntra. Sra. de la Encarnación

El 21 de julio de 1829, se enviaba a la hermandad de Ntra. Sra. de la Encarnación un oficio que decía que

> "no pudiendo seguir practicando sus ejercicios esta Congregación en la Real Yglesia de Sra. Sta. Ana a causa de los baptismos, administración de los Stos. Sacramentos que se hacen en las horas en que ella los suyos, ha acordado en junta de aller (sic) que se le suplique a esa V[enerable]. Hermandad se sirva permitir que los continúe en su Capilla propia, esperando de su favor accederán gustosos por redundar en honor de Jesús Crucificado y María Sma. de los Dolores"[26].

---

22 A.R.P.S.A.T. *Cuentas de la Congregación* (1829), caja 187/9.
23 A.R.P.S.A.T. *Cuentas de la Congregación* (1828), caja 187/9.
24 A.R.P.S.A.T. *Cuentas de la Congregación* (1829), caja 187/9.
25 A.R.P.S.A.T. *Cuentas de la Congregación* (1834), caja 187/9.
26 A.R.P.S.A.T. *Borrador del oficio enviado a la Hermandad de Ntra. Sra. de la Encarnación por parte de la Congregación solicitando asilo en su capilla.* (1829, julio, 21), caja 231/10.

El 26 de julio respondía la Hermandad tras haber reunido a los hermanos en Cabildo extraordinario, planteando tres condiciones básicas:

> "que esa Congregación continúe sus ejercicios en nuestra Capilla todas las noches que lo tengan de costumbre con exclusión de las que nuestra Hermandad necesite para celebrar Cabildo u otras necesidades. Segundo que tan luego como esta dicha Hermandad tenga a bien por necesidad o motivos que le asistan disponer de su Capilla se retirará esa Congregación sin incomodarles ni moverle pleito alguno… tercero y último que teniendo en consideración esa Congregación la nueva pensión del Capiller nuestro en estar precisamente a la hora que señalen para sus ejercicios, le abonen o gratifiquen por este servicio para lo que deben acordar con él"[27].

La Congregación envió a su vez un oficio de respuesta el 30 de julio en el cual se admitía que los *"tres puntos que se proponen parecen ser muy conformes a toda razón y derecho, y por lo mismo los consiente y aprueba la Congregación muy gustosa"*[28], determinando que el domingo 2 de agosto iniciarían sus ejercicios en la nueva sede.

La ermita de la Encarnación, sede de una antíquisima cofradía fundada en 1554, era de mediano tamaño constando de

> "tres naves regulares divididas por arcos que sostienen columnas de mármol y… cubierta de maderas y tejas. A los pies de la nave principal hay una especie de coro o tribuna en alto, y tiene además dos capillas a las cabezas de las naves laterales. (…). La capilla tiene además sala capitular bastante extensa, cuartos para el capiller, con un gran solar o corralón donde está el almacén de las parihuelas"[29].

En su interior se adornaba con varios retablos, siendo de destacar el conjunto de pinturas de Francisco de Herrera el Viejo[30] con pasajes de la vida de la Virgen. La capilla fue incautada en 1868 y destruida posteriormente. Se hallaba en la actual calle Pagés de Corro, nº 132, frontera al convento de las Mínimas, cuyo lugar recuerda hoy día un hermoso azulejo de la Virgen de la Encarnación[31].

Desconocemos en qué retablo se ubicarían las imágenes de la Congregación, un Cristo crucificado, la Virgen de los Dolores, la Magdalena y San Juan, situadas seguramente conformando un calvario. Quizás en alguno de

---

27 A.R.P.S.A.T. *Condiciones que propone la Hermandad del Cristo de la Sangre y Ntra. Sra. de la Encarnación para el establecimiento en su Capilla de la Congregación.* (1829, julio, 26), caja 231/1.

28 A.R.P.S.A.T. *Oficio enviado por la Congregación a la Hermandad del Cristo de la Sangre y Ntra. Sra. de la Encarnación aceptando las condiciones para establecerse en su capilla.* (1829, julio, 30), caja 231/1.

29 GONZÁLEZ de LEÓN, Félix: *Noticia artística…* pp. 585-587.

30 En 2008, la Fundación Focus Abengoa adquirió un lienzo (*La Inmaculada con San Joaquín y Santa Ana*) perteneciente al parecer, a este conjunto.

31 La Virgen de la Encarnación es titular de la Hermandad de la Presentación al Pueblo, con sede en la parroquia de San Benito de Sevilla.

aquellos altares de las naves laterales que González de León estimaba carentes de interés. Lo cierto es que apenas gozaron de la hospitalidad de los hermanos de la Encarnación ya que en 1831, se decidía su regreso a la capilla de los Marineros.

El 28 de marzo de ese año, Jacinto Trigo, secretario primero de la corporación, escribía un oficio en contestación al que la Congregación había enviado el día 24

> "referente a dar las gracias a esta Hermandad por la buena acogida que ha tenido en su Capilla esa Congregación y retirarse a la del Señor de las Tres Caídas, por serle más cómodo, particularmente en el tiempo de las aguas", señalando que "en todo tiempo en que se encuentre en igual caso porque tuvieron dicha acogida, cuenten con la misma para sus ejercicios"[32].

2.4. Proyectos malogrados de construcción de una capilla en Triana

Cuando en mayo de 1829 comenzaron las disensiones entre la Congregación y la Hermandad del Cristo de las Tres Caídas, se decidió por parte de los primeros buscar otro lugar para el desarrollo de sus ejercicios. Habida cuenta de la incomodidad de tener que compartir sede con otra institución, se optó por algún edificio para uso propio. A tal efecto solicitaron al provisor y vicario del Arzobispado, licencia para levantar una capilla en el cementerio parroquial de Santa Ana, ahora en desuso por la prohibición de enterramientos en el interior de la ciudad. Así se envío oficio el 26 de mayo:

> "en tan dolorosas circunstancias y no siéndoles fácil encontrar sin mucha incomodidad y distancia otro santuario donde poder reunirse, se propuso por algunos piadosos hermanos que en atención a no estar de uso el cementerio de la parroquia a consequencia de las Reales Órdenes que prohíben los enterramientos dentro de la población, y a la utilidad y mayor adorno que podría resultar a la misma Iglesia en añadirle otra capilla que se podría labrara para la Congregación en el referido cementerio, se podrían practicar quantas diligencias se estimasen necesarias para realizarlas"[33].

Aunque no se conserva la respuesta en el archivo, debió ser negativa, puesto que se trasladaron a la ermita de la Encarnación.

Todavía a finales de ese año, el 12 de diciembre, solicitaron de nuevo al Arzobispo licencia para labrar una capilla en la calle Larga, junto a lo que había sido el convento del Espíritu Santo:

---

32 A.R.P.S.A.T. *Oficio de la Hermandad de Ntra. Sra. de la Encarnación a la Congregación agradeciendo la estancia en su capilla.* (1831, marzo, 28), caja 231/1.

33 A.R.P.S.A.T. *Oficio de la Congregación al Provisor y Vicario General del Arzobispado* (1829, mayo, 26), caja 231/10.

"La Congregación de Jesús Crucificado y María Santísima de los Dolores… se estableció en un principio en la Capilla del Señor de las Tres Caídas en Triana, existiendo ahora en la de Nuestra Señora de la Encarnación del mismo barrio… expone que estando ésta situada en la Cava y poniéndose intransitable durante las aguas… nota la falta de asistencia nocturna de sus individuos a los piadosos exercicios que tanto bien han hecho… por ello se desvive la Congregación y solicita sitio que pueda serle útil para hacer una Capilla con su sacristía correspondiente. Ninguno más a propósito Emmo. Sr. que el que se les presenta de un solar situado en la calle Larga, propio de los niños expósitos, de los que es V. Emma. Su Patrono y Protector, que linda por la izquierda con la capilla del Sancti Espiritu y por su derecha con la callejuela de dicha advocación, del cual dándole a tributo 18 varas de longitud y 7 de latitud… para dicha Capilla y a más 16 para la sacristía, que componen 142 varas de área superficial, se verificaban sus buenos deseos, pues de lo contrario se cree muy cercana a fenecer"[34].

El solar del que se trata debía situarse en el lugar que ocupa hoy día el Colegio de Cristo Rey, levantado sobre el antiguo convento del Espíritu Santo. González de León que lo describe en 1839, comenta que estaba abandonado desde finales del siglo XVIII:

"Esta casa siempre fue pobre y de cortísimo número tanto que en 1781 no había comunidad ni se desempeñaban ninguna de sus atribuciones; y sólo había un administrador secular que dava las cuentas al visitador eclesiástico. Por lo cual el Consejo de Castilla mandó en 1782, que en adelante no se admitiese individuo alguno; y el convento de Sancti Spiritus de Morón mandó dos individuos… los cuales permanecieron hasta la epidemia de 1800. Entonces el señor Governador del Arzobispado nombró un eclesiástico secular que lo administrase… que habiendo examinado su instituto, y conociendo que el objeto principal de su fundación había sido recoger niños expósitos, se aplicaron sus rentas al hospital de la cuna con lo que se concluyó este establecimiento, que abandonado está inútil y ruinoso, y lo mismo su iglesia"[35].

También carecemos de la resolución dictada al respecto en el archivo, pero es de suponer que fue denegada, volviendo la Congregación al cabo de tres años a la Capilla de los Marineros.

2.5. Convento de las Mínimas de Triana

Los últimos documentos de la Congregación en esta primera etapa de su existencia abarcan hasta 1835, produciéndose después la inactividad de la

---

34 A.R.P.S.A.T. *Solicitud de la Congregación al Cardenal Arzobispo para labrar una capilla en un solar de la calle Larga.* (1829, diciembre, 12), caja 231/10.

35 GONZÁLEZ de LÉON, F.: *Noticia histórica del origen de los nombres de las calles de esta… Ciudad de Sevilla* (Sevilla: Imprenta de José Morales, 1839), p. 565.

misma durante diez años, hasta el 7 de septiembre de 1845. De esa fecha es un documento manuscrito que da cuenta de la

> "Junta general de la Venerable Congregación de Jesús Crucificado y María Santísima de los Dolores de Hombres de Triana, celebrada en la noche del día 7 de septiembre de 1845, en la Casa Capitular de la Ilustre Hermandad Sacramental de Sra. Sta. Ana, para tratar del restablecimiento de la congregación, por haber estado suspendidos sus exercicios desde el año 1835, a causa de las circunstancias de la revolución"[36].

A esta junta asisten quince hermanos, entre ellos los dos sacerdotes de la parroquia José Cubero y Manuel de Rojas, y un religioso (seguramente carmelita) llamado fray Pedro de Santa Teresa. Esta pequeña acta refleja someramente dos acuerdos fundamentales: *"se acordó de volver a practicar los ejercicios y se traslada a las monjas, altar mayor, ejercicios lunes, miércoles y viernes; comisionados Manuel Escudero y Josef de Vera".*

El convento de Ntra. Sra. de Consolación de monjas mínimas de Triana fue fundado con religiosas procedentes del de Fuentes de León hacia 1563. En 1593 y tras una terrible inundación, abandonan Triana y se trasladan a Sevilla, fundando otro convento bajo la misma advocación. En 1602 vuelven a Triana, refundando su antiguo establecimiento como de Ntra. Sra. de la Salud. Durante su existencia, habitaron en él ejemplares religiosas de las que hace mención Justino Matute[37] en su *Aparato crítico*. El convento fue desamortizado en 1835, pasando sus religiosas al de Sevilla, situado en la calle Sierpes, en 1837. La iglesia quedó bajo la administración del párroco de Santa Ana[38] mientras el Estado decidía qué hacer con ella. Tras muchas vicisitudes, las religiosas pudieron volver al convento trianero en 1878.

El relativo abandono en que estaba la iglesia conventual, puede explicar que haya sido el lugar elegido para practicar los ejercicios de la Congregación. El templo colmaba sus antiguos deseos de tener una sede propia sin compartir con otras corporaciones religiosas. Así el 6 de enero de 1846 se convoca una junta general de elecciones[39] y se presentan las cuentas desde el restablecimiento de la misma, el año anterior. En ellas se da noticia de algunos gastos realizados en el traslado a la iglesia del convento mínimo: un candado de dos llaves para la puerta del coro bajo, otra llave para la puerta de la iglesia y el cerramiento de una ventana del templo[40]. En los años siguientes (1847 a 1851) los gastos relativos a

---

36 A.R.P.S.A.T. *Restablecimiento de la Congregación* (1845, septiembre, 7), caja 231/33.

37 Matute cita a las hermanas María Josefa de la Caridad, Juana de Jesús María, Bernarda Pérez y Teresa de Jesús Salas. MATUTE y GAVIRIA, J.: *Op. cit.* pp. 107 y 185-186.

38 FRAGA IRIBARNE, Mª L.: *Conventos femeninos desaparecidos. Sevilla, siglo XIX* (Sevilla: Guadalquivir, 1993), pp. 237 y ss.

39 Se conservan las papeletas manuscritas usadas para las elecciones con los nombres de los candidatos. Caja 231/33.

40 A.R.P.S.A.T. *Cuenta de cargo y data* (1845), caja 187/9.

la iglesia se referirán siempre a la limpieza y retirado de esteras. La precaria situación económica de la Congregación impidió que se pudiesen hacer reformas de más alcance.

Aunque no lo reseñen los documentos conservados, es de suponer que en el altar mayor de la iglesia colocarían las imágenes del Crucificado, la Virgen de los Dolores, San Juan y la Magdalena, ante los que practicarían ejercicios, funciones, retiros y misas. Desconocemos cuánto tiempo permaneció la Congregación en el convento de las Mínimas pues los últimos documentos conservados se fechan en 1852. Después de esa fecha no hemos hallado más noticias, lo que nos hace suponer que quizás hacia 1860 la Congregación había desaparecido.

3. VIDA ESPIRITUAL Y ACTOS DE CULTO

Ya hemos comentado que la religiosidad de las congregaciones surgidas al amparo de los escritos de la Madre María de la Antigua incidían en una vivencia interiorizada de los misterios de la fe. Por esto sus actos de culto y ejercicios piadosos eran siempre de carácter interno, no practicando manifestaciones externas de devoción más populares como podían ser las procesiones o los rosarios públicos.

Fundada la congregación trianera a imitación de la existente en la parroquia de la Magdalena, se gobernaron desde un principio por los estatutos de ésta, los cuales adjuntaron manuscritos e impresos a la solicitud de establecimiento. Las constituciones se componían de diecinueve capítulos en los que se establecían la organización interna, cultos y práctica de ejercicios.

El objeto principal, manifestado en el capítulo primero era *"el aprovechamiento espiritual y aspirar en todo al cumplimiento de la voluntad de Dios"*[41]. Por esta razón se tenía especial cuidado en la recepción de hermanos *"se debe cuidar sean varones apartados de los vicios engañosos y vanidades del siglo"*, no admitiéndose mujeres ni *"niños que no hayan llegado a los años de pubertad"*[42].

La Congregación estaba presidida por un Director eclesiástico, asistido de dos ejercitantes, cuatro consultores (dos eclesiásticos y dos seglares), un apoderado, un secretario, dos enfermeros, dos capilleres y dos celadores. Las elecciones se convocarían anualmente el primer jueves del año.

En los capítulos XIII al XV quedan expuestos los ejercicios y festividades que debía practicar la Congregación. Así

> "los exercicios de esta Congregación serán los que practicaba la Venerable María de la Antigua, los que se harán todos los Viernes del año, los Lunes y miércoles de Quaresma, y toda la Semana Santa, excepto el Sábado; asimismo se harán en las Vísperas de San Juan y San Pedro, y en las tres noches de Carnestolendas….Y todos

41 A.R.P.S.A.T. *Constituciones….* p. 3, caja 231/36.
42 A.R.P.S.A.T. *Constituciones….* pp. 4-5, caja 231/36.

> los demás días del año, se leerá la vida del Santo del día, o lo que corresponde al Misterio, o Domínica ocurrente, con sus reflexiones y meditaciones según la obra del Padre Juan Croiset, titulada Año Cristiano"[43].

En efecto, entre las pertenencias de la Congregación está documentada la obra completa del padre Croisset. Era muy importante la práctica de la oración mental realizada tras la lectura del *Año Cristiano*. Pero también tenía un lugar central en los ejercicios, la disciplina[44] o mortificación *"los Lunes y Miércoles… sino son días festivos"*, practicada por espacio de un Miserere y un De Profundis a excepción de la Cuaresma en que se triplicaba el tiempo.

En el capítulo XIV se establecían las festividades, a saber

> "en la mañana del primer Domingo después del día once de octubre se juntarán los Hermanos… y habiendo estado un quarto de hora en oración se dirá la Misa en la que comulgarán todos… Lo mismo se practicará el día que Ntra. Madre la Iglesia celebra los Dolores de María Santísima Ntra. Soberana Reyna… y al fin… se rezará el Hymno Stabat Mater. Y asimismo el día en que se celebra la Invención de la Santísima Cruz… concluyéndose con el Hymno Vexilla Regis"[45].

Como otras corporaciones, se aplicaban sufragios por los hermanos difuntos (una misa rezada con comunión general), y en particular cada hermano debía ofrecer obras de piedad y misericordia.

El capítulo XVII establecía que

> "para mayor aprovechamiento nuestro y sufragio de nuestros Hermanos difuntos se procurará siempre que se tenga noticia de la creación de alguna Congregación del mismo instituto, que se una con esta nuestra, haciéndola partícipe de todos sus frutos, buenas obras y sufragios, y para esto siempre que fallezca un algún Hermano se le dará aviso por carta para que se le apliquen los sufragios"[46].

En efecto, sabemos por la documentación conservada que la Congregación tenía trato con otras similares (masculinas y femeninas) de Sevilla y de su provincia. Así tenemos constancia del cumplimiento de este artículo en relación a las del compás de San Pablo, del Amor de Dios, San Basilio, Buen Suceso, Hospital de los Viejos, Esclavas de la calle Armas, Congregación de mujeres de los Remedios[47], Dos Hermanas y Paterna del Campo.

Otro medio de acrecentamiento espiritual fue el establecimiento de cartas de hermandad con algunas órdenes religiosas: las capuchinas de Santa Rosalía (1818) y las mínimas del convento trianero de Ntra. Sra. de la Salud (1818).

---

43 A.R.P.S.A.T. *Constituciones…*. pp. 16-17, caja 231/36.

44 La disciplina es una especie de látigo de cuerda o cáñamo con varios ramales usado para flagelarse.

45 A.R.P.S.A.T. *Constituciones…*. pp. 18-19, caja 231/36.

46 A.R.P.S.A.T. *Constituciones…*. p. 22, caja 231/36.

47 De la Sexta Angustia, trasladada a la parroquia de Santa Ana.

En 1828 se dirigen al Papa León XII[48] para solicitar la concesión de varios privilegios espirituales: indulgencia plenaria a los fieles que comulguen el primer día de la entrada en la Congregación; a los que invoquen el Dulce Nombre de Jesús in articulo mortis, a los que visiten la capilla el día de la fiesta principal de la Congregación etc. Asimismo, se conservan peticiones de indulgencias parciales a varios obispos y arzobispos. Estas gracias espirituales solían ser impresas y enmarcadas se colocaban en el altar privilegiado, considerándose un medio para atraer nuevos congregantes.

4. VIDA MATERIAL

La Congregación poseyó pocos bienes materiales puesto que la austeridad presidía todas sus acciones. Más encaminados al enriquecimiento espiritual que al material, y no teniendo actos externos de culto, el ajuar fue siempre limitado, escaso, y de poco valor. De algunos documentos relativos a su fundación[49] podemos extraer una suerte de inventario: el *Año Cristiano* del Padre Croisset en 20 tomos; una cruz y dos crucetas de madera; velas; una caja y 100 bolas de madera para las votaciones; disciplinas; seis bancos de madera; una tarima y una mesa; un arca para la limosna; una linterna de hojalata; cuatro hachetas de madera y la denominada cruz transparente[50].

En 1819 adquieren un copón de plata sobredorado a Miguel Palomino[51], siendo éste junto con las potencias, coronas y corazón de la Virgen los únicos objetos de metal consignados.

En 1828 un hermano dona las únicas imágenes que constan poseyeron los congregantes: el Señor crucificado, la Virgen de los Dolores, San Juan y la Magdalena con su ajuar correspondiente. Ese mismo año, otro hermano donó *"una toalla de morsolina* [sic] *con guardilla de mate, escudo bordado, viso de tafetán de color de caña, y cuatro moños de sinta de gró para la vara donde se comulga"*[52]. Algunas piezas menores que no consignan como corporales o paños de altar, formarían parte, sin duda, del exiguo ajuar de la congregación trianera.

Ignoramos cuántos de estos objetos conservó la Congregación en los diez años que estuvo inactiva. Podemos aventurar que se conservarían al menos las imágenes, y quizás el ajuar litúrgico. De su ulterior paradero una vez extinguida nada sabemos.

---

48 A.R.P.S.A.T. *Breves del Papa León XII* (1828), caja 231/34.

49 A.R.P.S.A.T. *Cuentas* (1818), caja 187/9.

50 Aparece así mencionada en la documentación, sin que sepamos a ciencia cierta a qué se refiere exactamente.

51 A.R.P.S.A.T. *Cuentas* (1819), caja 187/9.

52 A.R.P.S.A.T. *Cuentas* (1828), caja 187/9.

APÉNDICE DOCUMENTAL

DOCUMENTO 1

Condiciones que propone la Hermandad del Smo. Cristo de las Tres Caídas a la Congregación de Jesús Crucificado para su permanencia en la Capilla de los Marineros.

(1829, mayo, 7)

Entre los muchos asuntos que han llamado justamente la atención de esta Hermandad ha sido uno la permanencia en su capilla de la Congregación de Jesús Crucificado y María Ssma. de los Dolores. Nunca a (sic) *dudado que a su establecimiento en ella se practicarían todas las formalidades propias de estos casos: y con este objeto, la Junta de Oficiales, se dedicó a reunir todos los documentos que pudiesen ilustrarla en tan interesante materia. A este fin registró su libro de Acuerdos; y en él se halla que en cabildo celebrado en 9 de Febrero de 1818, se leyó un oficio en el qual dicha Congregación suplicaba a esta Hermandad la admitiese en su capilla para celebrar en ella sus piadosos y devotos exercicios. Oída esta exposición no se ofreció por entonces ningún inconveniente en su admisión, siempre que se verificase con condiciones que en nada perjudicasen a la Hermandad; quedando acordado que los hermanos de mesa formasen las que juzgaran más convenientes al indicado objeto. Desgraciadamente no se ha verificado como se acordó; y la Hermandad no puede menos de mirar con sorpresa una permanencia tan informal, y por tanto tiempo, quando ni aún la entrada debió efectuarse sin el exacto cumplimiento de este requisito.*

Y aunque la Hermandad al examinar este asunto con más reflexión que la que tuvieron sus antepasados, no carece de motivos suficientes y muy justos para temer las disensiones que casi necesariamente tralle consigo el ejercicio y funciones de dos hermandades reunidas en una misma capilla, alterando muchas veces la paz que debe reinar entre los hermanos, quiere no obstante estrechar los términos de la posibilidad, permitiendo el ejercicio de sus cultos a tan devotos congregados en el templo dedicado al Señor de las Tres Caidas, y no debiendo desentenderse el acuerdo hecho en el cabildo del 9 de Febrero de 1818 ya citado, la Junta de Oficiales, autorizada competentemente y en debida forma por la Hermandad, y reunidos en Junta que celebró al efecto en 3 de mayo del año de la fecha en cumplimiento de su comisión, ha tenido a bien acordar las condiciones siguientes que deberá observar la Congregación de Jesús Crucificado durante el tiempo que la Hermandad tenga a bien tolerarla en su Capilla:

1ª. Siendo el objeto principal de toda Hermandad christianamente organizada el destruhir (sic) *los medios que puedan alentar el fatal espíritu de partido, que los hermanos de nuestra hermandad que lo fueren también de la Congregación de Jesús Crucificado no tengan asistencia, voz ni voto en los cabildos que celebre la citada Hermandad del Ssmo. Christo de las Tres Caidas, con el fin de tratar algún asunto relativo a la dicha Congregación, pudiendo ésta, si lo tiene a bien, usar de la misma privación con los Cofrades del referido Ssmo. Christo de las Tres Caidas quando es sus Juntas traten negocios concernientes a ella.*

2ª. Debiéndose evitar que las funciones y actos de una y otra corporación se embarazen por celebrarse a un mismo tiempo, la Congregación pasará oficio a nuestra Hermandad noticiándole

la función o acto que tenga que hacer fuera de sus ejercicios nocturnos, para determinar en su contestación el inconveniente que pueda haber.

3ª. Si en las horas de los ejercicios nocturnos, la Hermandad del Ssmo. Christo de las Tres Caidas, o sus oficiales tuviere necesidad de servirse de la Capilla, pasará aviso para que la Congregación dé lugar por aquella noche o las que fueren necesarias.

4ª. Perteneciendo al sacristán de la Capilla, la vigilancia y cuidado de ella, deberá estar asistente a todos los actos que en dicho templo se celebren: abriendo y cerrando sus puertas quando fuere necesario. Y la Congregación estará obligada a abonarle la cantidad de quince reales mensuales por el aumento de trabajo que por ella se le sigue.

5ª. Todos los gastos que ocurran pertenecientes a esterado, encalado, y otros reparos en lo tocante a mero uso, pagará la tercera parte de ellos.

6ª. No debiendo la Hermandad por ningún motivo ni pretexto privar a sus sucesores de la facultad de disponer que la Congregación salga de la Capilla del Ssmo. Christo de las Tres Caídas, le quedará siempre y en todo tiempo, el libre derecho de determinarla: ya sea porque toque algún inconveniente en la continuación de su permanencia, ya porque quiera establecer otros cultos en las horas que dedican los suyos a Dios los devotos congregados en la dicha Capilla, o ya porque quiera usar sin embarazo alguno el justo derecho de propiedad que tan legítimamente tiene adquirido; por lo que la Congregación no podrá nunca adquirir ningún derecho de pertenencia hacia la referida Capilla, y sólo será considerada como un particular a quien la Hermandad del Ssmo. Christo de las Tres Caídas le hace el favor de permitir haga sus ejercicios de devoción en el enunciado templo. Durando este favor, el tiempo que quieran hacerlo, y nada más.

7ª. Que si en algún tiempo y bajo qualquier aspecto quieren separarse, o tiene a bien la Hermandad propietaria mandar que aquella salga, no tendrán obción (sic) *a pedir beneficios que hayan ocasionado al templo, aunque precedan las causas que fueren tanto por parte de una corporación, quanto de la otra; tampoco podrán resistir la salida siempre que nuestro Cabildo lo determine, y sólo se les permitirá la estancia en el templo, sólo por un mes, que deberá entenderse desde el día en que se les haga saber el acuerdo. Y que si hubiere resistencia tanto en la salida, quanto en la reclamación de beneficio, se consideren por esta clausula responsables de qualquier litis que pueda ocasionarse.*

Y últimamente el cabildo cuya personalidad representamos faculta para transigir, ampliar o moderar qualquiera de las condiciones que quedan sentadas, porque su ánimo solo se extiende a dejar a cubierto la propiedad se su templo, sin que el transcurso de muchos años le pueda perjudicar en lo más mínimo; conservando aquella buena armonía con esa Congregación, restringiéndola sólo a poder disfrutar del templo según pidió, y de esta conformidad esperamos se servirán V.S.S. darnos aviso para los fines convenientes.

Dios guarde a V.S.S. muchos años.

Sevilla, 7 de Mayo de 1829

Joaquín Ruiz (rúbrica)
Manuel Pérez (rúbrica)

DOCUMENTO 2

Nuevas condiciones que la Hermandad del Cristo de las Tres Caídas y Ntra. Sra. de la Esperanza propone a la Congregación de Jesús Crucificado para su vuelta a la Capilla de los Marineros.

(1831, marzo, 7 – 1831, marzo, 24)

Dn. Manuel García y Roxas, vecino de esta Ciudad y Secretario de las Hermandad de N. P. Jesús de las 3 Cahidas (sic), *María Ssma. De la Esperanza y S. Juan Evangelista, cita en el Barrio de Triana en su Capilla propia al sitio de la calle Larga, certifica que en cavildo general que celebró esta Hermandad en 6 del actual para tratar de si se admitía o no la Congregación de N. Señor Crucificado y María Ssma. De los Dolores para continuar practicando sus santos y piadosos exercicios como lo verificaban antes, se acordó que sí, que volviese dicha Congregación bajo las condiciones que acordase la Comisión que al efecto se nombró, siendo los individuos que la componen los que a continuación se expresan: D. Antonio Ruiz Coutrelo, D. Manuel Pérez, D. José Mª Moreno, D. Antonio Navarrete y D. Pedro José de Aguilar; a los cuales se les confirieron facultades amplias por esta Hermandad según su acuerdo en el mencionado Cavildo para proponer las referidas condiciones a la antedicha Congregación sin que estas puedan perjudicar en nada a esta Hermandad, y realizarlo todo hasta el extremo de dar principio la citada Congregación a sus acostumbrados exercicios, y para que lo puedan hacer constar donde convenga les doy la presente en Triana, Sevilla, a siete de Marzo de mil ochocientos treinta y uno.*

Manuel García y Roxas Srio.1º (rúbrica)

La Comisión que suscribe, nombrada por la Venerable e Ilustre Hermandad del Señor de las Tres Caidas, María Ssma. de la Esperanza y San Juan Evangelista, en Cavildo General que celebró en 6 del corriente para tratar de si se había de recibir la Congregación de Jesús Crucificado y María Sma. de los Dolores en su Capilla, o no; tubo a bien acceder, facultando a los cinco individuos que la componen (como resultado de la certificación que antecede) para que pongan las condiciones con que haya de realizar su entrada convenida que sea la Congregación admitiéndola a el uso de la Iglesia según el contesto de las condiciones.

Habiendo tomado en consideración la comisión lo expuesto por los Sres. Curas D. Juan Manuel Rodríguez y D. Antonio Valcárcel en Cavildo General de 13 de Febrero a que concurrieron, así como lo dicho por varios Hermanos, teniendo a la vista la Junta de Oficiales de 18 de Mayo de 1829 y el Cavildo General de 24 de Mayo del mismo, en el que se manifestó el dictamen del letrado, por el cual se mandó que suspendiese sus devotos ejercicios la Congregación, sin que la Hermandad tuviera queja ni motivo alguno que lo produjese mas que el citado dictamen e informándose la Comisión de personas doctas y devotas, y satisfecha de que nuestro religiosísimo Monarca y sus autoridades desean que se pida incesantemente por la espiación de los pecados, felicidad de la Monarquía, salud de Nros. Augustos Reyes y Real Familia; así como la de Ntro. Smo. Padre Emmo. Arzobispo y demás miembros de la Iglesia de Dios, que es justamente lo que practica la Congregación; siguiéndose además de los Cultos que se dan en Nra. Capilla el que los fieles lucren las gracias e indulgencias que se dignó conceder el Sr. Papa León XII, así como muchos Prelados de este Reyno, que por el acuerdo citado estaban suspensas: hemos acordado usando de las facultades dichas que la Congregación ha de reconocer:

1ª. Que la Capilla es de la Hermandad del Sr. de las Tres Caídas, Mª Sma. de la Esperanza y San Juan Evangelista, sin que en ningún tiempo alegue (como que no puede) derecho de permanencia, patronato ni otro alguno que confiesa la Congregación corresponde a la Hermandad.

2ª. Que los gastos de esterado y blanqueo pagará la 3ª parte de su importe, así como por poner y quitar el esterado por ser de mero uso, sin que por esto alegue derecho alguno de propiedad así como con ninguna mejora u obra que ella haga por sí sola.

3ª. Ha de ser obligada a decir por lo menos una misa en uno de los Domingos o días festivos de cada mes.

4ª. Que siempre que ocupe a nuestro capiller le haya de pagar su trabajo, pues que no tiene obligación de servirla.

5ª. Que siempre que la Hermandad necesite usar de su Capilla en horas que la Congregación la tenga ocupada no pudiendo hacerlo más que en estas, suspenderá la Congregación lo que practicase en ella.

6ª. Y última, que si el gremio de mareantes que se halla en nuestra Capilla hace muchos años, tuviese que hacer alguna función en el mismo día que la Congregación, siendo incompatible en horas, no la hará ésta, y sí, áquel.

La Hermandad permite que la Congregación haga sus ejercicios diarios, celebre sus comisiones y funciones en su Capilla, coloque en ella o en su sacristía sus imágenes y utensilios; y aun que ponga altar propio en la Capilla en el que coloque aquellas pudiendo ponerlas en el interin en nuestro altar mayor como las tenía anteriormente, pero no ha de poner en ningún papel en nuestro altar propio mientras no lo tenga, no permitiéndosele celebrar por separado junta alguna particular ni general, pues el permiso es sólo para dar cultos; obligándonos en virtud de las facultades que tenemos de la Hermandad de que como la Congregación por su parte (lo que no es de esperar) no dé motivos muy justos, no se le privará de los efectos de esta comisión o permiso; protestando que en el contesto de las condiciones que se ponen a la Congregación por la Hermandad y las gracias que se concede, solo se han dirigido a que se den más cultos en nuestra Capilla y a honra y gloria de Dios Ntro. Señor. Sacándose dos copias de esta que firmaremos nosotros y los comisionados por la Congregación su aceptación, quedándose una en nuestro archivo, además de copiarse en el libro de acuerdos, y entregándose otra a la Congregación.

En nuestra Capilla a veinte y tres de Marzo de mil ochocientos treinta y uno.

Antonio Ruiz (rúbrica) *Manuel Pérez (rúbrica)*
Antonio Navarrete y Sánchez (rúbrica)
José Mª Moreno (rúbrica) *Pedro J. de Aguilar (rúbrica)*

Nos los Curas Párrocos de la de Sra. Sta. Ana de Triana, Director y Consultor 1º de la Venerable Congregación de Jesús Crucificado y María Ssma. de los Dolores, aceptamos el plan de condiciones propuestas por los Sres. Comisionados de la Ilustre y Venerable Cofradía del Señor de las Tres Caídas y María Ssma. de la Esperanza a cuya corporación damos las más expresivas gracias por la piedad y atención con que ha tenido a bien suscribir a nuestros deseos.

Triana y Marzo veynte y quatro de mil ochocientos treinta y uno

Juan Manuel Rodríguez (rúbrica)
Antonio Valcarce (rúbrica)
Manuel Escudero, Secretario 1º (rúbrica)

DOCUMENTO 3

Acta de la junta general celebrada para el restablecimiento de la Congregación.

(1845, septiembre, 7)

Junta general de la Venerable Congregación de Jesús Crucificado y María Santísima de los Dolores de Hombres de Triana, celebrada en la noche del día 7 de septiembre de 1845, en la Casa Capitular de la Ilustre Hermandad Sacramental de Sra. Sta. Ana, para tratar del restablecimiento de la congregación, por haber estado suspendidos sus exercicios desde el año 1835, a causa de las circunstancias de la revolución.

A la que asistieron los Hermanos siguientes:

H. y P. José Cubero, di[recto]r	*Manuel Rodríguez*
H. y P. Manuel de Rojas, cons[ulto]r	*Juan Vicente Bermudez*
N. Hnos. Antonio Navarrete	*Miguel González*
José de Vera	*Fernando de Salas*
Manuel Ochoa	*Fr. Pedro de Santa Teresa*
José Gómez	*Felix Carabantes*
Manuel González	*Manuel Escudero*

Se acordó de vorvel [sic] *a practicar los Ejercicios*
Y se traslada a las monjas
Altar mayor
Ejercicios lunes, miércoles y viernes
Comisionados Manuel Escudero, Josef de Vera

En cuartilla aparte:

Para el H. y P. Director
Puntos que se han de tratar en la Junta de la Congregación

1º. Si se ha de restablecer.

2º. El lugar donde se han de practicar los Exercicios.

3º. Si no es en la Capilla del Señor de las Tres Caídas, señalar el altar que ha de tener la Congregación para las Indulgencias.

4º. Acordar el día en que se halla [sic] *de dar principio a los Exercicios, y cuantos días a la semana.*

5º. Caso que no sean más que tres días en la semana que sean Domingos, Martes y Viernes, y en la Cuaresma, Carnaval y vísperas de S. Juan y S. Pedro, los que previenen las constituciones.

6º. Nombrar los empleos que faltan, a la junta de oficiales para que esta pueda elegir los demás que están bacantes.

7º. Nombrar una comisión que entienda en arreglar lo concerniente a lo que disponga la Congregación.

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 249-278

Datos del Archivo Arzobispal de Sevilla sobre los religiosos secularizados en dicho Arzobispado a raíz de la desamortización de Mendizábal

Emiliano Sánchez Pérez, OSA
Instituto Histórico Agustiniano (Roma)

Resumen: Este trabajo pretende proporcionar datos contables, exactos o aproximados, de los religiosos exclaustrados, residentes en los conventos masculinos de Sevilla. Es un valioso soporte documental para fijar claramente la Orden o Congregación religiosa a la que pertenecían, si continuaron después como sacerdotes seculares, si todos recibieron suficiente ayuda económica del gobierno, etc, También nos guió la convicción, de que, cuando hay errores de interpretación histórica, la mejor forma de corregirla, es el recurso a las fuentes primarias. Además, la transcripción es un medio eficaz contra el peligro de desaparición o grave deterioro de las fuentes primarias.

Abstract: This work aims to provide data accounting, exact or approximate, of the religious exclaustrados, resident in the convents male of Seville. It is a valuable documentary support to clearly fix the order or religious congregation to which they belonged, if they continued then as secular priests, if they all received enough financial support from the Government, etc, also guided us the conviction, that, when there are errors in historical interpretation, the best way to correct it, is the use of primary sources. In addition, the transcription is a medium effective against the danger of disappearance or serious deterioration of the sources primary.

No es la primera vez, y confiamos que tampoco sea la última, que accedemos a este tema, pero aquí bajo la perspectiva exclusiva de transcripción documental. Usando fuentes editadas y referidos únicamente a la Orden de San Agustín, ya

tratamos el tema hace unos años en forma sectorial.[1] Ahora hacemos esta transcripción, que nos parece interesante, y que sin duda añade datos, no conocidos, a aspectos generales de Historia de la Iglesia, y más concretamente de la Iglesia Arzobispal de Sevilla en las fechas referidas en el título. En esta transcripción cultural hemos respetado escrupulosamente las características del estos dos documentos originales, entre otras razones, porque no hay razones paleográficas que justifiquen ninguna modificación, dada la cercanía cronológica de esta aportación archivística. Recordamos con auténtico cariño la gentileza humana y profesional con que fuimos tratados.Y dicho esto, lo mejor es dejar hablar a los documentos por sí mismo.

I. Abecedario de los secularizados del Arzobispado de Sevilla

A

1. Dn. Antonio Pino, P[resbíte]ro, Observante de San Francisco.
2. Dn. Andrés Muñoz Montoro, id.
3. Dn. Antonio Barrera, id.
4. Dn. Antonio Delgado, id.
5. Dn Alonso Souza, id.
6. Dn. Alonso Marín, id.
7. Dn. Alonso Pérez Agudo, id.
8. Dn. Alejo Solís, id.
9. Dn. Antonio Montíjano, id.
10. Dn. Antonio Romero, id.
11. Dn. Antonio del Rosal, id.
12. Dn. Andrés Jiménez, id.
13. Dn. Agustín Espinosa, id.
14. Dn. Antonio Jovar, id.
15. Dn. Antonio Gamero, id.
16. Dn. Antonio Bautista, id.
17. Dn. Antonio Salguero, id.
18. Dn. Antonio de Escamilla, Francisco Descalzo
19. Dn. Andrés Ávila, id.
20. Dn. Antonio del Caño, lego, id.
21. Dn. Andrés García, id.
22. Dn. Antonio Rendón, lego, id.
23. Dn. Andrés López, id.
24. Dn. Antonio Gamero, id.

---

[1] Sánchez Pérez, Emiliano:"La Orden de San Agustín en Sevilla y el patrimonio pictórico de los conventos del Pópulo y San Agustín", en XI Congreso Internacional de Historia de la Orden de San Agustín, Roma, 2001.

25. Dn. Antonio Marín, id.
26. Dn. Antonio Saldaña, id.
27. Dn. Antonio Romero, id.
28. Dn. Agustín Castellano, id.
29. Dn. Antonio de la Encarnación, Tercero de San Francisco.
30. Dn. Andrés Muñoz, id.
31. Dn. Antonio Corchado, id.
32. Dn. Ángel María Zamora, id.
33. Dn. Andrés María de Sevilla, Menores Capuchinos.
34. Dn. Andrés Stardales, id.
35. Dn. Antonio de Cuéllar, Agustinos Calzados.
36. Dn. Antonio Vergara, id.
37. Dn. Antonio Lique, id.
38. Dn. Antonio Carmona, id. lego.
39. Dn. Andrés Martínez Mansilla, id.
40. Dn. Anselmo Moreno, id.
41. Dn. Andrés Tenorio, id.
42. Dn. Andrés Fernández, id.
43. Dn Antonio Castillo, Agustino Descalzo.
44. Dn. Antonio González Rico, id.
45. Dn. Antonio González, id.
46. Dn. Alonso Castro, id.
47. Dn. Antonio Hernández, id.
48. Dn. Antonio Bejarano, Carmelita Calzado.
49. Dn. Antonio Lorente, id.
50. Dn. Antonio Mazuelos, id.
51. Dn. Antonio Muñoz, id.
52. Dn. Antonio Perea, id.
53. Dn. Antonio Casanbón, id.
54. Dn. Antonio Hierro, id.
55. Dn. Alonso Salguero, id.
56. Dn. Agustín de Haro, Carmelita Descalzo.
57. Dn. Alonso de la Asunción Gil, id.
58. Dn. Antonio María del Carmen, id.
59. Dn. Alonso del Espíritu Santo, id.
60. Dn. Antonio de la Concepción Alcántara, id.
61. Dn. Alonso de los Dolores García, id.
62. Dn. Antonio de Santo Tomás, id.
63. Dn. Alonso de San Juan de la Cruz, id.
64. Dn. Agustín Rodríguez, Mínimos de San Francisco de Paula.
65. Dn. Antonio Jiménez, id.
66. Dn. Antonio García, id.

67. Dn. Acisetro Castellano, id.
68. Dn. Antonio Lagares id.
69. Dn. Alonso Hidalgo, id.
70. Dn. Andrés Ayala, id.
71. Dn. Antonio Morales, id.
72. Dn. Alonso Guillena, id.
73. Dn. Andrés Márquez, Mercedario Calzado.
74. Dn. Alonso Delgado, id.
75. Dn. Andrés Pérez, id.
76. Dn. Alonso de la Milla, id.
77. Dn. Andrés María Neto, id.
78. Dn. Antonio Setefilla López, id. Mercedario descalzo.
79. Dn. Andrés del Rosario Salazar, id.
80. Dn. Andrés de San Ramón Escudero, id. Lego.
81. Dn. Antonio de la santísima Trinidad León Roldán.
82. Dn. Alonso de la Merced, id.
83. Dn. Antonio de Jesús María Aguilar.
84. Dn. Andrés de San Cristóbal Romero, id.
85. Dn. Alonso de San José González.
86. Dn. Agustín Uribarri, Dominico.
87. Dn. Antonio López Becerra, id.
88. Dn. Antonio María Cuello, id.
89. Dn. Antonio Rodríguez, id.
90. Dn. Antonio Díaz, id.
91. Dn. Antonio Páez, id.
92. Dn. Antonio Mansera, id.
93. Dn. Alonso Morente, id.
94. Dn. Antonio Jiménez de Torre, Trinitarios.
95. Dn. Antonio García Jurado, Clérigos Regulares Menores
96. Dn. Antonio Morales, id.
97. Dn. Antonio Víbora, Monasterio de San Basilio.
98. Dn. Andrés de León, id.
99. Dn. Antonio Pozo, Francisco observante.
100. Dn. Alonso Barcia, Carmelita Calzado.
101. Antonio Rodríguez Chacón, Mercedario Calzado.
102. Dn. Antonio de Burgos, id.
103. Dn. Agustín Rodríguez Lugo, Mercedario Descalzo.
104. Dn. Antonio de la Resurrección, Carmelita Descalzo.
105. Dn. Alonso López P[resbite]ro Francisco descalzo.
106. Dn. Antonio Dorado, P[resbite]ro Dominico.
107. Dn. Antonio López, id.
108. Dn. Antonio Olivares, Agustino Calzado.

B

1. Dn. Bartolomé Sánchez, Observante.
2. Dn. Bartolomé Román, id.
3. Dn. Basilio Martínez Cuadrado.
4. Dn. Blas Delgado, Tercero de San Francisco.
5. Dn. Buenaventura Fernández, Carmelita calzado.
6. Dn. Blas Carvajal, id.
7. Dn. Bartolomé Romero, id.
8. Dn. Bartolomé de Santa Teresa, Carmelita descalzo
9. Dn. Blas de Santa María, id.
10. Dn. Benito de Santa María y Marqués, id.
11. Dn. Benito González, Mínimo de San Francisco de Paula.
12. Dn. Bernardo López, id.
13. Dn. Braulio Manuel Núñez, Dominico.
14. Dn. Bernardo González, id.
15. Dn. Bernardo Martínez, Trinitario.
16. Dn. Bartolomé Fernández, Regulares Menores.
17. Dn. Blas Delgado, San Basilio.
18. Dn. Benito de la Osa, Carmelita calzado.
19. Dn. Basilio Crespo, Mercedario descalzo, lego.

C

1. Dn. Cristobal Queirós, Observante, lego.
2. Dn. Celedonio Delgado, Observante, lego.
3. Dn. Cesario de Palma, Agustino calzado.
4. Dn. Cristóbal Hidalgo, id.
5. Dn. Cayetano de Zafra, Carmelita calzado.
6. Dn. Cándido Jinoco del Castillo, id.
7. Dn. Cristóbal de Pradas, id.
8. Dn. Cristóbal de la madre de Dios, Carmelita descalzo.
9. Dn. Cristóbal Muñoz, Mínimo de San Francisco de Paula.
10. Dn. Cristóbal Carmona Caballero, Mercedario calzado.
11. Dn. Cristóbal Castellanos, id.
12. Dn. Cayetano Quijada, id.
13. Dn. Carlos de San José, Mercedario descalzo.
14. Dn. Cristóbal García, id.
15. Dn. Clemente de San Cayetano, id.
16. Dn. Cristóbal Carmona, id.
17. Dn. Cristóbal Conde, id.
18. Dn. Cristóbal soltero, P[resbite]ro.

D

1. Dn. Diego Batillas, Francisco de la Observante.
2. Dn. Diego Jiménez, id.
3. Dn. Diego Fernández, id.
4. Dn. Diego Romero, id.
5. Dn. Diego Morilla, id.
6. Dn. Diego Bernal, id.
7. Dn. Diego Fernández de Cevallos, id.
8. Dn. Diego Fernández, Agustino calzado.
9. Dn. Domingo de los Ríos, id.
10. Dn. Dámaso Fernández, id.
11. Dn. Diego de Castro, id.
12. Dn. Diego Feijoo, Agustino descalzo.
13. Dn. Domingo Jiménez Avilés, id.
14. Dn. Diego de San Rafael, Carmelita descalzo.
15. Dn. Diego Romero, Mínimo.
16. Dn. Diego Parejo, id.
17. Dn. Diego Larios, lego, id.
18. Dn. Diego Falconero, Mercedario descalzo.
19. Dn. Diego Jiménez, id.
20. Dn. Diego Rejife, id.
21. Dn. Diego de la Rosa, id.
22. Dn. Diego de Belén, Mercedario descalzo.
23. Dn. Diego Ariza, Dominico.
24. Dn. Diego Sánchez, id.
25. Dn. Diego de Córdoba, Jerónimo.
26. Dn. Domingo Jiménez, Carmelita calzado.

E

1. Dn. Enrique Souza, Tercero de San Francisco.
2. Dn. Estratón Lemos, Agustino calzado.
3. Dn. Eulogio López, id.
4. Dn. Esteban Domínguez, Agustino descalzo.
5. Dn. Esteban de Santo Domingo, Mercedario descalzo.
6. Dn. Eusebio Miguel Coronado, Carmelita calzado.
7. Dn. Esteban Cabello, Francisco Observante.

F

1. Dn. Francisco Moreno, Francisco Observante.
2. Dn. Francisco Mameli Franco, id.
3. Dn. Fernando Domínguez, id.

4. Dn. Francisco Bellido, id.
5. Dn. Francisco Fernández de Mesa, id.
6. Dn. Francisco Moreno, id.
7. Dn. Francisco Caballero, id.
8. Dn. Francisco González, id.
9. Dn. Francisco Beliño, id.
10. Dn. Francisco Díaz Borrego.
11. Dn. Francisco Páez, id.
12. Dn. Francisco Caracuel, id.
13. Dn. Francisco Segura, id.
14. Dn. Felix Díaz, id.
15. Dn. Francisco Ortiz, id.
16. Dn. Francisco Caravaca, id.
17. Dn. Francisco Delgado, id.
18. Dn. Francisco Carranza, id.
19. Dn. Francisco López, id.
20. Dn. Francisco María del Valle, id.
21. Dn. Francisco Benítez, id.
22. Dn. Francisco Bello, id.
23. Dn. Francisco Jiménez, id.
24. Dn. Feliciano Sánchez Matamoros, Francisco descalzo, lego.
25. Dn. Francisco García y Esquivel, id.
26. Dn. Francisco Tejera, id.
27. Dn Francisco Cano, id.
28. Dn. Francisco Haro, id.
29. Dn. Francisco Moreno.
30. Dn. Francisco Borja palacios, Terceros de San Francisco.
31. Dn. Francisco Rivero, id.
32. Dn. Francisco de León Lara, id.
33. Dn. Francisco Javier Lucena, id.
34. Dn. Francisco Solano Sánchez, id.
35. Dn. Francisco de Atocha, id.
36. Dn. Francisco Galán, id.
37. Dn. Francisco Arévalo, id.
38. Dn. Francisco de la Concepción Esquerra, id.
39. Dn. Félix Fernández, id.
40. Dn. Francisco de Paula Funes, Agustino calzado.
41. Dn. Félix Castellano, id.
42. Dn. Francisco García Bailador, id.
43. Dn. Francisco Ruiz, id.
44. Dn. Francisco Canal, Agustino descalzo.
45. Dn. Francisco Pérez, id.

46. Dn. Francisco Sánchez, lego, id.
47. Dn. Francisco de Paula Contreras, Carmelita calzado.
48. Dn. Feliciano Nogales, id.
49. Dn. Felipe del Toro, id.
50. Dn. Francisco de Pablo Delgado, id.
51. Dn. Francisco Javier Jiménez, id.
52. Dn. Francisco de Gracia, id.
53. Dn. Francisco de Paula Montoya, id.
54. Dn. Francisco Díaz, id.
55. Dn. Francisco de Fuentes, id.
56. Dn. Francisco Antonio de Rosas, id.
57. Dn. Francisco de Paula Gil, id.
58. Dn. Fernando de Toro, id.
59. Dn. Fernando Guerrero, id.
60. Dn. Francisco Hidalgo, id.
61. Dn. Francisco de Santo Angelo, Carmelita descalzo.
62. Dn. Francisco Pedraja, id.
63. Dn. Francisco María del Espíritu Santo, id.
64. Dn. Francisco de Paula de Santa Teresa, lego, id.
65. Dn. Francisco Polanco, id.
66. Dn. Felipe de San José, id.
67. Dn. Francisco Tirado, id.
68. Dn. Fulgencio Páez, Mínimo.
69. Dn. Francisco de Paula Sousa, id.
70. Dn. Francisco de Paula Rodríguez, corista.
71. Dn Francisco de Paula Guerra, id.
72. Dn. Fernando Sánchez, id.
73. Dn. Francisco de Guillena, id.
74. Dn. Francisco Parejo, id.
75. Dn. Francisco de Paula Guillena, id.
76. Dn. Francisco de Paula Tejeira.
77. Dn. Francisco García, lego Mercedario calzado.
78. Dn. Francisco José Liñan, id.
79. Dn. Francisco Martín Puro, id.
80. Dn. Francisco Pacheco, id.
81. Dn. Francisco Valdivieso, id.
82. Dn. Fernando Ramírez, Mercedario descalzo.
83. Dn. Fernando Mestegui, id.
84. Dn. Francisco Mila, id.
85. Dn. Francisco Fontanilla, id.
86. Dn. Francisco de la Merced, id
87. Dn. Francisco de la Cruz, id.

88. Dn. Francisco de San José, id.
89. Dn. Francisco Muñoz, id.
90. Dn. Francisco de Paula Meneses, id.
91. Dn. Felix Delgado, Dminico.
92. Dn. Francisco de Paula Lombera, id.
93. Dn. Fernando de Silva, lego, id.
94. Dn. Francisco Ariza, id.
95. Dn. Francisco de Paula es final, id.
96. Dn. Francisco Barranco, id.
97. Dn. Francisco Reina, id.
98. Dn. Francisco de Paula Pascual, id.
99. Dn. Francisco Ramírez, id.
100. Dn. Francisco de los Santos, Clérigo menor.
101. Dn. Francisco Muñoz, Jerónimo.
102. Dn. Francisco de Rivas, Basilio.
103. Dn. Francisco de San Buenaventura, Francisco observante.
104. Dn. Francisco Pérez Valderrama, Clérigo Menor.
105. Dn. Félix Montilla, Francisco Observante.
106. Dn. Francisco de San Matías, Mercedario descalzo.
107. Dn. Francisco Montes, Mínimo.
108. Dn. Fernando González, Jerónimo.
109. Dn. Florencio Jiménez, id.
110. Dn. Francisco Ramos, P[resbíte]ro, Observante de San José.
111. Dn. Angorrila, Carmelita calzado.
112. Dn. Francisco Amador, Dominico.

G

1. Dn. Jerónimo Violencia, Francisco Observante.
2. Dn. Gabriel de Hardales, Capuchino.
3. Dn. Gregorio Lozano, Capuchino.
4. Dn. Gonzalo Pérez, Agustino calzado.
5. Dn. Gaspar Gallego, id.
6. Dn. Jerónimo Armario, id.
7. Dn. Gabriel Ortiz, id.
8. Dn. Gabriel de Cope Morales, id.
9. Dn. Gregorio Arteaga, id.
10. Dn. Gabriel de San Juan Bautista, Carmelita descalzo.
11. Dn. Jerónimo Millán, Mínimo.
12. Dn. Jerónimo Olaegui, Mercedario calzado.
13. Dn. Jerónimo Moreno, Mercedario descalzo.
14. Dn. Gregorio Jiménez, Trinitario.
15. Dn. Civiles González, Tercero.

16. Dn. Gregorio del Carmelo, P[resbite]ro, Carmelita descalzo.
17. Dn. Gabriel Fernández, id. Dominico.[2]

H

1. Dn. Hermenegildo González, Tercero de San Francisco.
2. Dn. Hermenegildo Muñoz, Trinitario.

I

1. Dn. Isidoro García, Observante.
2. Dn. Ildefonso de Jesús María Prieto, Mercedario descalzo.
3. Dn. Ignacio de Sierra, Dominico.
4. Dn. Ildefonso Molina, Carmelita descalzo.

J

1. Dn. Juan Hidalgo, Observante.
2. Dn. Julián Bernal, id.
3. Dn. José María Venegas, id.
4. Dn. Juan Antonio Rodríguez, id.
5. Dn. José Marfil, id.
6. Dn. José Guerrero de ahumada, corista, id.
7. Dn. Joaquín de Vargas Machuca, id.
8. Dn. José Muraves, id.
9. Dn. Joaquín Ayala, id, lego.
10. Dn. Juan Machuca, Pro.[3]
11. Dn. José Carrasco, id.
12. Dn. José Ramos, id.
13. Dn. José María Fernández, id.
14. Dn. José González, id.
15. Dn. José Benítez, id.
16. Dn. José Bergillos, id.
17. Dn. Juan Sánchez Villarreal, id.
18. Dn. Juan González, id.
19. Dn. José Gutiérrez, id.
20. Dn. Juan Montero, id.
21. Dn. José Ramos, id.
22. Dn. José Patricio Sánchez, id.
23. Dn. José Quesada, id.
24. Dn. Juan González Ramos, id.

---

2 Estos dos últimos tienen una grafía muy diferente.
3 "Presbítero".

25. Dn. Juan Mendoza, id.
26. Dn. José Álvarez, id.
27. Dn. José Domínguez, id.
28. Dn. Juan Nieto, lego.
29. Dn. José Fernández, id. Pro.
30. Dn. José Félix Roldán, id.
31. Dn. Juan Salgado, id.
32. Dn. Juan de Robles, id.
33. Dn. Juan María Romero, id.
34. Dn. Julián Romero, id.
35. Dn. Joaquín de Vega, id.
36. Dn. José Gordillo, id.
37. Dn. José del Pino, id.
38. Dn. Juan Casiano Delgado, id.
39. Dn. José Díaz Retamal, id.
40. Dn. José Romero, id.
41. Dn. Juan Rodríguez, id.
42. Dn. José Carrera, id.
43. Dn. José Becerra, id.
44. Dn. Juan González, id.
45. Dn. José Gausito, id.
46. Dn. Juan Muñoz, id.
47. Dn. José Pérez, id.
48. Dn. José Morales, id.
49. Dn. José María del Río, id.
50. Dn. José María Gandul, id.
51. Dn. Joaquín Calveto, id.
52. Dn. Juan Casal, id.
53. Dn. Juan pino de los Dolores, Francisco descalzo.
54. Dn. José Redondo, id.
55. Dn. Juan de Luque, id.
56. Dn. Juan José Galiano,id.
57. Dn. José Baena, id.
58. Dn. José Aciego del Rosario, id.
59. Dn. José MovieI, id.
60. Dn. José Cumplido, id.
61. Dn. Juan Lizcano de las Ánimas, id.
62. Dn. José de Estrada, id.
63. Dn. José de Rul, corista.
64. Dn. Juan José del Valle, id.
65. Dn. Juan Galán, id.
66. Dn. Juan Gómez, id.

67. Dn. Juan Raigadas del Rosario, ed.
68. Dn. Juan Bautista lo que el de la santísima Trinidad, id.
69. Dn. José Parrales, id.
70. Dn. José María de la Peña, id.
71. Dn. Juan de la Banda, Tercero de San Francisco.
72. Dn. José Caro, id.
73. Dn. Joaquín Rincón, id.
74. Dn. José María Vidal, lego.
75. Dn. Juan Lobo, id. Pro.
76. Dn. José García, id.
77. Dn. José Alcoba, id.
78. Dn. José Castellón, id.
79. Dn. José Escalona, id.
80. Dn. José Gómez, id.
81. Dn. José Moreno, id.
82. Dn. José Caldes, id.
83. Dn. José Moretti, id.
84. Dn. José Domínguez, id.
85. Dn. José Atienza, id.
86. Dn. Juan de Luque, id.
87. Dn. Joaquín Rodrigo, id.
88. Dn. Joaquín Pederigue, id.
89. Dn. Joaquín Arrabal, id.
90. Dn. Juan de Mela, id.
91. Dn. José María de Paradas, Menores Capuchinos.
92. Dn. José de Utrera, id.
93. Dn. Joaquín de Cádiz, id.
94. Dn. Juan Bautista de Cádiz, id.
95. Dn. Juan de Campos, Agustino calzado.
96. Dn. José Almagro, id.
97. Dn. Juan Fernández, id.
98. Dn. José Rodríguez, id.
99. Dn. Joaquín de Vargas Machuca.
100. Dn. Juan Bayacoba, id.
101. Dn. Joaquín Sánchez, id.
102. Dn. José de Luque, id.
103. Dn. Juan Monroy, id.
104. Dn. Julián José Doblado, id.
105. Dn. José Gómez, id
106. Dn. Juan de Santaella, id.
107. Dn. José García Parra, id.
108. Dn. Joaquín Rebollo, id.

109. Dn. José Medina, lego Agustino descalzo.
110. Dn. Juan Padilla, Pro.
111. Dn. José Luque, id.
112. Dn. José Ávila, id.
113. Dn. Juan Camarero, id.
114. Dn. Juan Castañeda, Carmelita calzado.
115. Dn. Juan de Varga, id.
116. Dn. Joaquín Iglesias, id.
117. Dn. José Gadeo Escudero, subdiácono, id.
118. Dn. Juan de la Rosa, id.
119. Dn. José Pavón, id.
120. Dn. José Serrano, id.
121. Dn. Joaquín Feijoo, id.
122. Dn. Juan Nicolás Pérez, id.
123. Dn. José Sánchez Nuñez.
124. Dn José Durán, id.
125. Dn. José Cardenal, id.
126. Dn. José de Ayora, id.
127. Dn. Juan Martín Galán, id.
128. Dn. José Martín García, id.
129. Dn. Juan Romero, id.
130. Dn. Juan Puro Bejarano, id.
131. Dn. José Caballero, id.
132. Dn. José Sáenz, id.
133. Dn. José Blanco, id.
134. Dn. Juan Iglesias, id.
135. Dn. José Mateos, id.
136. Dn. Juan Gómez, id.
137. Dn. Juan José Vinuesa, id.
138. Dn. Juan María de Gracia, subdiácono, Carmelita descalzo.
139. Dn. Juan de Santa María Bejarano, id.
140. Dn. José María de la Santísima Trinidad Ballesteros.
141. Dn. Juan del Espíritu Santo, id.
142. Dn. Juan de Santa Teresa, id.
143. Dn. Juan de la Soledad, id.
144. Dn. José de San Cayetano, id.
145. Dn. Juan de San José.
146. Dn. José Rodríguez, Mínimo de San Francisco de Paula.
147. Dn. Juan Bautista Castellanos, id.
148. Dn. José Miguel Bermúdez, id.
149. Dn. José González, lego, id.
150. Dn. José Jiménez, Pro, id.

151. Dn. José Cevallos, lego, id.
152. Dn. José Amores, Pro, id.
153. Dn. Jacoba (sic) Iglesias, id.
154. Dn. Juan Rodríguez, id.
155. Dn. José Cabrera, id.
156. Dn. Juan Pérez, Mercedario calzado.
157. Dn. Juan Díaz, Guzmán, id.
158. Dn. Joaquín Navarro, id.
159. Dn. Juan Siriaco, id.
160. Dn. José Oliva, id.
161. Dn. José Larios, id.
162. Dn. José García López, id.
163. Dn. Joaquín Magnone, id.
164. Dn. José de León, id.
165. Dn. Juan Sánchez, id.
166. Dn. Juan Jaime, id.
167. Dn. Juan Menduiña, id.
168. Dn. José Paus, id.
169. Dn. José María de Jesús Recacha, Mercedario descalzo.[4]
170. Dn. José Fuentes, id.
171. Dn. José Ramos, id.
172. Dn. Juan de San Arcadio, id.
173. Dn. Juan de las Mercedes, id.
174. Dn. José del santísimo Sacramento, id.
175. Dn. Juan Junieres, id.
176. Dn. José de San Cayetano, id.
177. Dn. Juan de Santa Rita, id.
178. Dn. Juan Cavas, id.
179. Dn. José de la Aurora Chacón, id.
180. Dn. Juan Caro, id.
181. Dn. Juan de las Angustias, id.
182. Dn. Juan de la Merced León Roldán, id.
183. Dn. José de la merced, id.
184. Dn. Juan de San José Caballero, id.
185. Dn. Juan de San Ramón Roldán, id.
186. Dn. Juan de San Buenaventura Alacha, id.
187. Dn. José de las Nieves Rojas, id.
188. Dn. José de San Agustín Pitares, id.
189. Dn. Juan de Santa Mariana Angovilla, id.

---

[4] En realidad se lee claramente "Mercenario", que es impensable que existieran estos personajes en los conventos.

190. Dn. Julián de la Cinta, id.
191. Dn. Juan Aniceto, id.
192. Dn. José se San Serapio, id.
193. Dn. Cuando los Dolores Pérez, id.
194. Dn. José de los Reyes y Vargas, id.
195. Dn. José del Santísimo Sacramento, id.
196. Dn. José de San Leonardo, id.
197. Dn. Juan de San Cayetano Romo, id.
198. Dn. José Castellano de San Cayetano
199. Dn. José Villatoro, id.
200. Dn. Juan de los Dolores Gálvez, id.
201. Dn. José García de la Santísima Trinidad, id.
202. Dn. José Rodríguez de la Soledad, id.
203. Dn. Jacinto del Rosario, id.
204. Dn. Juan de los Remedios, id.
205. Dn. José María de San Cayetano Martínez, id.
206. Dn. José de San Rafael, id.
207. Dn. José del Pino, id.
208. Dn. José Mateos, Dominico.
209. Dn. José Manuel, Subdiacono.
210. Dn. José Gil, Pro.
211. Dn. José Garrido, lego, id.
212. Dn. José Joaquín Ojeda, id.
213. Dn. José Ortigosa, id.
214. Dn. Joaquín Martínez, id.
215. Dn. Juan Ramos, id.
216. Dn. Juan Duarte, id.
217. Dn. Juan Cano, id.
218. Dn. Juan José Perez, lego, id.
219. Dn. José Mesa Jineto, id.
220. Dn. Juan García, id.
221. Dn. José Alcalde, Pro. id.
222. Dn. Juan de Lora, id.
223. Dn. Juan Moreno, id.
224. Dn. José de Robles, id.
225. Dn. José Gómez, id.
226. Dn. José María Martínes, id.
227. Dn. José Gálvez, id.
228. Dn. José Sanchez López Copero, id.
229. Dn. Juan Jiménez, Trinitarios.
230. Dn. Juan Domínguez, id.
231. Dn. José Creci, id.

232. Dn. José Suárez, id.
233. Dn. José Guzmán, Clérigo regular menor.
234. Dn. José Ponce, id.
235. Dn. José Molina, Jerónimo.
236. Dn. Juan de Calatrava, id.
237. Dn. José de Peña, id.
238. Dn. José Montes, id.
239. Dn. José Jiménez, Basilio.
240. Dn. Juan Fuentes, id.
241. Dn. José María Aragón, id.
242. Dn. Juan Galán y Ruiz, Francisco observante.
243. Dn. Juan Bautista Contreras, id.
244. Dn. José Sánchez, id.
245. Dn. Juan Gómez, Dominico.
246. Dn. José Barro, lego Francisco observante.
247. Dn. Juan Ortiz, id. id.
248. Dn. Joaquín María Tejeira, Pro. id.
249. Dn. José de San Pedro, Mercedario descalzo.
250. Dn. José de la Misericordia, id.
251. Dn. Juan Bravo, Agustino Calzado.
252. Dn. Juan González, Pro. Observante de San Francisco.
253. Dn. Joaquín Recio, Pro. id.
254. Dn. Juan Grueso Peña, id. Dominico.
255. Dn. Juan Amador, id. id.
256. Dn. José López, id. id.
257. Dn. José de Jesús María, Carmelita descalzo.
258. Dn. Juan de los Dolores, id. id.

L

1. Dn. Luis de León, Observante.
2. Dn. Lorenzo Díaz, lego id.
3. Dn. Luis Pinto, Pro. id.
4. Dn. Lorenzo Serrano, Francisco observante.
5. Dn. Luis Cruz, id.
6. Dn. Lucas Moreno, Tercero de San Franciscocero.
7. Dn. Librado de San José Racero, id.
8. Dn. Luis Rodríguez, Agustino calzado.
9. Dn. Leonardo Salazar, Agustino descalzo.
10. Dn. Lorenzo Coso Carmelita calzado.
11. Dn. Luis González, id.
12. Dn. Lorenzo de Lora, id.
13. Dn. Luis Galindo, id.

14. Dn. Lorenzo Romero, id.
15. Dn. Lorenzo Moyas.
16. Dn Luis Loza, id.
17. Dn. Luis Calzo, Carmelita descalzo
18. Dn. Leonardo de San Agustín, id.
19. Dn. Lorenzo de la santísima Trinidad Hidalgo, mercedario,[5] Pro. id.
20. Dn. Luis Loigorría, id.
21. Dn. Lorenzo Carmona, Dominico.
22. Dn. Lucas Gutiérrez, id.
23. Dn. Lorenzo Villamor, id.
24. Dn. Lorenzo Gonzalez Antonino.

M

1. Dn. Manuel Rodríguez, Observante.
2. Dn. Manuel Zoilo, id.
3. Dn. Manuel Rosales, id.
4. Dn. Manuel Díaz, id.
5. Dn. Miguel García, id.
6. Dn. Manuel Delgado, id, lego.
7. Dn. Manuel Calle, Pro. id.
8. Dn. Manuel Hernández, id. Pro.
9. Dn. Manuel Fernández, id.
10. Dn. Manuel Vizcaíno, id.
11. Dn. Miguel Antonio Ruiz y Pedrosa, id.
12. Dn. Manuel Ramos, id.
13. Dn. Manuel Marrufo, id.
14. Dn. Miguel Sánchez, id.
15. Dn. Manuel Monge, id.
16. Dn. Manuel Castro, id.
17. Dn. Manuel Labrador, Francisco descalzo.
18. Dn. Manuel de Fiesda, id.
19. Dn. Miguel de Campo, id.
20. Dn. Miguel García de la Aurora.
21. Dn. Manuel Lastaizo, Tercero de San Francisco.
22. Dn. Manuel Cuadrado, id.
23. Dn. Manuel Cornello, id.
24. Dn. Manuel Aldana, id.
25. Dn. Manuel Morales, id.
26. Dn. Manuel María de Hardaley, Menores capuchinos.
27. Dn. Mariano de la isla Rojas, id.

---

[5] De nuevo escribe "mercenario".

28. Dn. Miguel Aguilar, Agustino calzado.
29. Dn. Manuel Brunengue, id.
30. Dn. Manuel Menbiela, id.
31. Dn. Manuel campo, Agustino descalzo.
32. Dn. Manuel Gutiérrez, id.
33. Dn. Manuel de Stucerva, id.
34. Dn. Mariano Guzmán, id.
35. Dn Manuel moreno, id.
36. Dn. Miguel Toscano, id.
37. Dn. Manuel Alcaide, id.
38. Dn. Manuel Gutiérrez, id. Carmelita calzado.
39. Dn. Mariano Hernández, lego, id.
40. Dn. Martín García, id.
41. Dn. Martín de San José López, Carmelita descalzo.
42. Dn. Mateo de Jesús María León, id.
43. Dn. Manuel de San Ildefonso Rodríguez, id.
44. Dn. Manuel de Santa María Magdalena, id.
45. Dn. Miguel Navarro, id.
46. Dn. Mateo de Nuestra Señora del Carmen, lego.
47. Dn. Manuel de San José, id. id.
48. Dn. Miguel del Espíritu Santo, id. Pro.
49. Dn. Manuel Sarmiento, Mínimo de San Francisco de Paula.
50. Dn. Miguel Ruiz, id.
51. Dn. Manuel Escudero, Mercedario calzado.
52. Dn. Mariano García de Tejada, Mercedario descalzo.
53. Dn. Miguel de ser Antonio López, id.
54. Dn. Miguel Roldán, id.
55. Dn. Mauricio Corona y Setefilla, id.
56. Dn. Manuel del Espíritu Santo.
57. Dn. Manuel Astorga, id.
58. Dn. Miguel Curiel, id.
59. Dn. Manuel María de la Concepción, id.ç
60. Dn. Manuel de San Bernardo, id.
61. Dn. Manuel de Jesús María Ortiz, id.
62. Dn. Miguel Ignacio del Rosario, id.
63. Dn. Manuel Ponce, id.
64. Dn. Manuel Carmona, Dominico.
65. Dn. Manuel Buendía, id.
66. Dn. Manuel Navarro, id.
67. Dn. Manuel Nieto, id.
68. Dn. Manuel Suero, lego Tinitario.
69. Dn. Miguel Vázquez, Clérigo Menor.

70. Dn. Manuel Verdejo, Basilio.
71. Dn. Manuel Josime de San Juan de Dios.
72. Dn. Manuel Ruiz, Francisco observante.
73. Dn. Miguel de la Concepción, Mercedario descalzo
74. Dn. Miguel Vallejo, Carmelita calzado.
75. Dn. Miguel González, Dominico.
76. Dn. Manuel de Luque, Trinitario.
77. Dn. Manuel Pérez, Pro. Observante.
78. Dn. Martín Cabello, Pro. Mínimo.
79. Dn. Mateo de San Miguelm Pro. Merced descalzo.
80. Dn. Manuel de Luna, Carmelita descalzo.
81. Dn. Mariano González, Antonino.
82. Sor. María de San Joaquín, Redin en Cañete la Rl (sic).

N

1. Dn. Nicolás Javier, Observante.
2. Dn. Nicolás Barrera, id.
3. Dn. Nicolás Carretero, Agustino calzado.
4. Dn. Nicolás Torres, Carmelita descalzo.
5. Dn. Nicómedes Fernández, mercedario descalzo.

P

1. Dn. Pedro Gil, Observante.
2. Dn. Pedro Hidalgo, id.
3. Dn. Pablo Sánchez, id.
4. Dn. Peregrino Malcampo, Tercero de San Francisco.
5. Dn. Pascual Domínguez, Carmelita descalzo.
6. Dn. Pedro José Rovira, id.
7. Dn. Pedro Libora, id.
8. Dn. Policarpo Bancalero, id.
9. Dn. Pero Rico, id.
10. Dn. Pablo María de San José, id. [Cermelita] Descalzo.
11. Dn. Pedro Mardelo, id.
12. Dn. Pedro de la Santísima Trinidad, id.
13. Dn. Pablo María de San José, id.
14. Dn. Pedro del Carmelo, lego id.
15. Dn. Pablo Molina, Pro. id.
16. Dn. Pascual Salvador, Mercedario calzado.
17. Dn. Pedro Cabrera, id.
18. Dn. Pedro Menguiano, id.
19. Dn. Pedro Setefilla, id Descalzo.

20. Dn. Pedro de los Dolores, id.
21. Dn. Pedro de San Cayetano, id.
22. Dn. Pablo de Jesús María Gómez, id.
23. Dn. Pedro del Rosario, id.
24. Dn. Pedro de Santa Rosa, id.
25. Dn. Pablo Hernández, Dominico.
26. Dn. Pedro Palomar, id.
27. Dn. Pedro Suárez, id.
28. Dn. Pedro José de Cana, Trinitario.
29. Dn. Pedro de Mora, Francisco de la observante.
30. Dn. Pero Peligro, id.
31. Dn. Pedro Moreno, Pro. Observante.

R

1. Dn. Ramón Darío, id.
2. Dn. Ramón José Domínguez, Franciscano descalzo.
3. Dn. Rafael Fernández, id.
4. Dn. Ramón Fernández, Tercero de San Francisco.
5. Dn. Rafael Galán, Agustino calzado.
6. Dn. Rafael del Río y Gironda, id.
7. Dn. Ramón Mendoza, id.
8. Dn. Ramón Ramírez, id. Descalzo.
9. Dn. Rafael Sánchez, id.
10. Dn. Ramón Caro, id.
11. Dn. Rafael de Santa Teresa, Carmelita descalzo.
12. Dn. Rafael de los Dolores, id.
13. Dn. Roque González, Mínimo de San Francisco de Paula.
14. Dn. Rafael Bustillos, Mercedario calzado.
15. Dn. Ramón de la Puente, id.
16. Dn. Ramón María Fuentes, id.
17. Dn. Rodrigo de San José Pacheco, id. Descalzo.
18. Dn. Romualdo Serrano, Dominico.
19. Dn. Rafael Osorio, id.
20. Dn. Ramón Valero, lego, id. Calzado.

S

1. Dn. Sebastián Cívico, Observante de San Francisco.
2. Dn. Salvador González, id.
3. Dn. Santiago María García Nieto, Franciscano descalzo.
4. Dn. Sebastián Grande y Caballero.

5. Dn. Segundo González, Tercero de San Francisco.
6. Dn. Sebastián Prieto, id.
7. Dn. Sebastián Caballero, Carmelita descalzo.
8. Dn. Sebastián Pérez, id.
9. Dn. Sebastián Rollano, id. Descalzo.
10. Dn. Salvador López, Mercedario descalzo.
11. Dn. Santiago Márquez, id. Descalzo.
12. Dn. Sebastián Fernández, Dominico.
13. Dn. Simón Jurado, id.

T

1. Dn. Tomás Bueno, Francisco observante.
2. Dn. Tomás Gómez, id.
3. Dn. Toribio Vázquez, id. Descalzo.
4. Dn. Tomás del Castillo, Agustino descalzo.
5. Dn. Tomás de Jesús María, Carmelita descalzo.
6. Dn. Tomás García, Francisco observante.

V

1. Dn. Vicente Belmonte, Francisco observante.
2. Dn. Vicente Pascual, id.
3. Dn. Ventura García, id. Descalzo.
4. Dn. Vicente de la Encarnación, Mercedario descalzo.

ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE SEVILLA. Regulares, Leg. 15, Exp.1

II. Exclaustrados que han recibido pagos por la Junta 1836 - 1837

Dominicos. San Pablo de Sevilla

D. José Pimental, corista 3 r[eale]s diarios.

El 27 de septiembre de 1836 se le pagó en virtud de decreto del Sr. intendente de la misma fecha, la pensión que le corresponde de este 1 de mayo de este año hasta hoy por ser nacional movilizado ..... : 450.

El 11 de noviembre se le pagó desde 28 de septiembre hasta dicho día 11, en virtud de decreto del Sr. D. Nicolás Maestre, fecha este día ..... : 132.

En 29 de diciembre se le pagó la pensión que le corresponde desde 30 de noviembre hasta 7 de diciembre de 1836 por decreto del Sr. Jefe político, fecha 3 de diciembre del mismo año ..... : 078.

El 8 de abril de 1837 se le pagó su tensión antes de 8 de diciembre de 1836 hasta 7 de abril de 1837 en virtud del decreto de los Sres. Presidente y vocales de la junta de siete de este mes. ..... : 0360.

Dominicos - Sto Domingo de Ceija

D. Francisco Cea, corista de 3 r[eale]s diarios.

En 4 de noviembre de 1836 se le pagó su pensión desde el 1 de mayo hasta el 16 de octubre de dicho año, en virtud de decreto de los Sres. de la Junta fecha 4 de noviembre por haberse alistado en el escuadrón de voluntarios libres de esta capital ..... : 507.

Jerónimos de Sevilla

Don Juan María de Flores, corista 3 r[eale]s diarios.

En 14 de noviembre de 1836 se le pagó su producción desde 1 de mayo hasta el mismo día 14 por decreto del señor Jefe político de la misma fecha 14, por ser voluntario Nacional Movilizado ..... : 594.

Dieguinos - San Oedro Alcántara de Sevilla

Don José de la Torre, corista 3 reales diarios.

El 16 de noviembre de 1836 se le pagó desde el 1 de mayo hasta el 23 de junio a razón de tres pesos, y desde 24 de junio hasta 16 de noviembre de dicho año la cuarta parte de su asignación por estar sirviendo en el regimiento del príncipe 3º tercero de línea, por decreto del Sr. Gobernador del día 14 de dicho mes, importando las cantidades de las dos épocas 271 pesos 17 m Y habiendo cobrado 275 mar[avedí]s, resulta tener percibidos mas 3 pesos 19 maravedís, que deberán descontarse de en otro pago.

El 7 de marzo de 1837 se le pagó por decreto de la junta del 6, la cuarta parte de su asignación desde el 17 de noviembre de 1836 hasta 28 de febrero de 1837 ..... : 078.

Mercedarios calzados. Sevilla

D. Francisco Fernández de Landa, corista, 3 pesos diarios.

En 25 de noviembre de 1836 se le pagó desde el 1 de mayo de dicho año hasta el mismo día 25 de noviembre inclusive, por decreto del Sr. Jefe Político, por ser voluntario nacional movilizado ..... : 627.

San Juan de Dios. Constantina

Don José María Rodríguez cinco reales diarios.

En 18 de noviembre de 1836 se le pagó desde 1 de mayo hasta el 15 de dicho noviembre la cuarta parte de su asignación, como soldado artillero y según decreto del señor don Nicolás Maestre, de dicho día 15..... : 245 28.

En 7 de enero de 1837 se le pagó la cuarta parte de la pensión, que le corresponde desde el 16 de noviembre de de 1836 hasta dicho día 7 de enero de 1837, por decreto del señor don Manuel López Cepero, de 6 de enero del mismo año..... : 066 8.

Tercero de San Francisco de Sevilla

D. José Murillo, lego, las reales diarios.

En 25 de noviembre de 1836 se le pagó desde 1 de mayo hasta dicho día 25 de noviembre la cuarta parte de su asignación, que le corresponde como soldado que es del cuerpo de artillería, y según un decreto del señor jefe político de 22 de noviembre del mismo año ..... : 153 23.

En 9 de enero de 1837 se le pagó la cuarta parte de la porción que le corresponde desde 26 de noviembre de 1836 hasta 9 de enero de 1837, por decreto del Sr. jefe político de seis de dicho enero ..... : 34 25.

Dominicos de San Pablo de Sevilla

D. José Cantón, tres reales diarios.

En 29 de noviembre de 1836 se le pagó desde 1 de mayo hasta dicho día 29 la cuarta parte de su asignación, por ser soltado en el cuerpo de artillería, y por decreto del jefe superior político del mismo día 29 de noviembre.....: 159 25.

Terceros de Sevilla

D. Gregorio Cantalejo, corista, pero reales diarios.

En 29 de noviembre de 1836 se le pagó desde 1 de mayo hasta dicho día 29 de noviembre la cuarta parte de su asignación, por ser soldado del regimiento de Caballería del Príncipe tercero de línea, y por decreto del Sr. jefe superior político de 28 del mismo ..... : 159 25.

10 kilos de Sevilla

don José Luis Camacho, corista, se reales diarios.

En 29 de noviembre de 1836, se le pagó desde el 1 de mayo hasta dicho día 29 de noviembre, la cuarta parte de su asignación, por ser soldado en el regimiento del príncipe tercero de línea, y por decreto del Sr. jefe superior político de 26 de noviembre del mismo año..... : 159 25.

Carmelitas calzados Sanlúcar de Barrameda

D. José Sánchez, lego, pero reales diarios.

En 23 de diciembre de 1836 se le pagó 138 reales por la cuarta parte de su asignación desde el 1 de mayo hasta 31 de octubre de dicho año, por estar sirviendo en el regimiento infantería de Ceuta, y por decreto no del Sr. Jefe superior político desde 22 de noviembre del mismo año..... : 138.

Carmelitas calzados de Sevilla

D. Martin Barranco, tres reales diarios.

En 2 de enero de 1837 se le pagó desde 1 de mayo hasta 3 de noviembre de 1936, en que ingresó en el escuadrón de voluntarios libres de esta capital, el haber que en dicho tiempo le correspondía, según decreto del Sr. jefe superior político de 24 de noviembre de 1836 ..... : 561.

Carmelitas calzados de Sevilla

D. Juan Obel, corista, tres reales diarios.

En 2 de enero de 1837 se le pagó la pensión que le corresponde desde el 1 de mayo hasta 4 de octubre de 1836, en que ingresó en el batallón de inmovilizados de Huelva, cuyo pago se le hizo según decreto del Sr. Jefe Superior Político de 24 de noviembre de 1836..... : 471.

Jerónimos de Bornos

D. Francisco del Águila, corista, tres reales diarios.

En 11 de enero de 1837 se le pagó la cuarta parte de su pensión desde 1 de mayo hasta 31 de diciembre de 1836, como soldado del cuerpo de artillería, y por decreto del Sr. D. Manuel López Cepero de 7 de enero de dicho año 37..... : 183 25.

Dieguinos. San Pedro Alcántara de Sevilla

D. Francisco Saldaña, Pro, cinco reales diarios.

El 8 de febrero de 1837 se le pagó el mes de mayo de 1836 por decreto del Sr. jefe político del mismo día 8 de febrero, en razón de hallarse gravemente enfermo ..... : 155.

Francisco Sánchez Observantes. San Francisco de Estepa

D. Juan Fita, corista, te reales diarios.

El 7 de marzo de 1837 se le pagó su asignación a razón de tres reales diarios desde el 1 de mayo hasta 10 de junio de 1836, y desde 11 de junio en que entró en el depósito de quintos hasta el 28 de febrero de 1837, la cuarta parte de de su pensión, que todo importa la cantidad de ..... : 321 4.

Carmelitas descalzos. Los remedios de Sevilla

D. José Ruiz, lego, tres reales diarios.

En 14 de marzo de 1837, se le pagaron noventa y seis pesos a su apoderado D. Manuel de Señas por la cuarta parte de su asignación desde el 1 de mayo hasta el 31 de agosto de 1836, como soldado en el regimiento de caballería 4º ligera, cuyo pago se le hizo en virtud de decreto de los Sres de la junta del 10 ..... : 096.

Antoninos de Cazalla

D. José Quiroga, corista, tres reales diarios.

En 29 de marzo de 1837 se le pagó la cuarta parte de su asignación de tres reales diarios, desde 1 de mayo hasta 31 de diciembre de 1836, cuyo pago se le ha hecho por decreto de los Sres. de la junta del 21 por ser soldado del regimiento provincial de esta ciudad de Sevilla ..... : 783 25.

Franciscos de Fregenal

D. Primitivo Lucas, corista, te reales diarios.

En 28 De marzo de 1837, se le pagó la cuarta parte de su asignación de tres reales diarios desde 1 de mayo hasta 31 de diciembre de 1836, cuyo pago se ha hecho por decreto de los Sres. de la Junta de 28, por ser soldado del regimiento caballería segundo de línea ..... : 138 25.

Franciscos de la Campana

D. Manuel Centeno, lego, tres reales diarios.

En 29 de marzo de 1837 se le pagó la cuarta parte de su asignación de tres pesos diarios desde 1 de mayo hasta 31 de diciembre de 1836, cuyo pago se ha hecho por decreto de los Sres. de la Junta de 21 de marzo del mismo año 37..... : 138 25.

Franciscos: de Sevilla

D. Manuel Iñiguez, presbítero, cinco reales diarios.

En 15 de octubre de 1836 se le pagaron sus haberes de los meses de Mayo junio del mismo año, por acuerdo de la junta, en atención a ser oficial de la Secretaría de la misma, importantes ..... : 305.

En 24 de diciembre de 1836 se le pagaron los haberes de los meses de julio agosto y septiembre de dicho año, de los cinco pesos diarios señalados por el gobierno como a exclaustrado, por acuerdo y disposición de la misma junta..... : 460.

En 24 de febrero de 1887 se le pagaron los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1836, de su asignación de cinco pesos diarios en virtud de acuerdo de la Junta, en atención a ser oficial de la Secretaría..... : 460.

el 1 de abril del mismo año de 1837 se le pagaron sus haberes de la asignación de cinco pesos diarios correspondientes a los meses de enero febrero y marzo de dicho año por acuerdo de la Junta..... : 450.

Capuchinos: de Sevilla

D. Francisco de Paula Alesón, presbítero, cinco pesos diarios.

En 15 de octubre de 1836 se le pagaron sus haberes de cinco pesos diarios señalados por el gobierno correspondiente a los meses de mayo y junio del mismo año, el orden de la Junta, en atención a ser oficial de la Secretaría de la misma ..... : 460.

En 24 de febrero de 1837, se le pagaron sus haberes de los expresados 5 pesos diarios , por los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1836, en virtud de acuerdo de la Junta, atendiendo a que es Oficial de la Secretaría.....: 460

En 1º de Abril de 1837 , se le pagaron sus haberes de los 5 pesos diarios de su asignación, correspondiente a los meses de enero, febrero y marzo, de dicho año, de orden de la Junta, en atención a ser oficial de la Secretaria de la misma ..... : 450.

Dominicos: S. Pablo de Sevilla

En 15 de octubre de 1836 se le pagaron los haberes de su asignación de 5 pesos diarios señalados por el gobierno correspondiente a los meses de mayo y junio de dicho año, por orden de la Junta, en atención a ser oficial de la Secretaría de la misma ..... : 305.

En 24 de diciembre de 1836 se le pagaron los meses de julio, agosto y septiembre de dicho año, por disposición de la Junta, atendiendo que es oficial de dicha Secretaría..... : 460.

En 24 de febrero de 1837 se le pagaron los haberes de su asignación de cinco pesos diarios pertenecientes a los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1836, en virtud de orden de la Junta, en consideración a ser oficial de dicha Secretaría..... : 460.

En 1 de abril de 1837, se le pagaron sus haberes de cinco pesos diarios, pertenecientes a los meses de enero, febrero y marzo de dicho año, por orden de la Junta, en atención a ser oficial de la Secretaría de la misma..... : 450.

Agustinos Calzados: de Sevilla

D. Baltasar Rodríguez, presbítero, 5 pesos diarios.

En 15 de octubre de 1836, se le pagaron los haberes de su asignación de 5 pesos diarios, correspondientes a los meses de mayo y junio de dicho año, de orden de la Junta, en atención a ser oficial de la Secretaría de la misma... : 305.

En 24 de diciembre de 1836, se le pagaron sus asignaciones de 5 pesos diarios, correspondientes a los meses de julio, agosto y septiembre de dicho año, por acuerdo de la Junta, atendiendo que es oficial de dicha Secretaría ...: 460.

En 24 de febrero de 1837, se le pagaron los haberes de su asignación de 5 pesos diarios, correspondientes a los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1836, en virtud de que de la Junta, atendiendo a ser oficial de dicha Secretaría..... : 460.

En 1 de abril de 1837, se le pagaron sus haberes de la asignación de 5 pesos diarios, correspondientes a los meses de enero, febrero y marzo de dicho año, por orden de la Junta, en atención a ser oficial de dicha Secretaría .....: 450.

Capuchinos: de Sevilla

D. Joaquín Sanz, lego, tres reales diarios.

En 15 de octubre de 1836, se le pagaron sus haberes de los 3 pesos asignados por el gobierno, correspondientes a los meses de mayo y junio del mismo año por orden de la Junta, en atención a ser oficial de la Secretaría, importantes ..... : 183.

En 24 de diciembre de 1836, se le pagaron los haberes de sus 3 pesos asignados, correspondientes a los meses de julio, agosto y septiembre del mismo año, de orden de la Junta, atendiendo a que es oficial de la Secretaría ...: 276.

En 24 de febrero de 1837, se le pagaron los haberes de sus tres pesos diarios, asignados por el gobierno, pertenecientes a los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1836, por disposición de la Junta, en atención a ser oficial de la Secretaría de la misma ..... : 276.

En 1 de abril de 1837, se le pagaron los haberes de sus tres pesos diarios, correspondientes a los meses de enero, febrero y marzo de dicho año, por orden de la Junta, en atención a ser oficial de su Secretaría ..... : 270.

Capuchinos: de Sevilla

D. Romualdo de Reyes, lego, tres pesos diarios.

En 15 de octubre de 1836, se le pagaron los haberes de sus 3 pesos asignados por el gobierno, correspondientes a los meses de mayo y junio de dicho año, por lo que el de la Junta, en atención a ser Portero de la Secretaría de la misma ..... : 183.

En 23 de diciembre de 1836, se le pagaron sus haberes de los 3 pesos señalados por el gobierno, correspondientes a los meses de julio, agosto y septiembre, por disposición de la Junta, en atención a ser Portero de la Secretaría ..... : 276.

En 24 de febrero de 1837, se le satisficieron los haberes de sus 3 pesos diarios, pertenecientes a los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1836, por orden de la Junta, atendiendo a que es Portero de la Secretaría de la misma ..... : 276.

En 1 de abril de 1837, se le pagaron por la Junta de los haberes de sus 3 pesos diarios, correspondientes a los meses de enero, febrero y marzo de dicho año, en consideración a ser Portero de la Secretaría de dicha junta .....: 270.

ARCHIVO ARZOBISPAL DE SEVILLA, Regulares, Leg. 9, Exp. 13.

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 279-313

La identidad sacerdotal según el magisterio del beato Marcelo Spínola y Maestre

Modelo y maestro de sacerdotes[1]

Jesús Donaire Domínguez
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Resumen: En este artículo expondremos los elementos fundamentales del pensamiento teológico que estructura las enseñanzas sacerdotales de nuestro autor. Entraremos de lleno en lo que conforma la reflexión ministerial, partiendo del ser sacerdotal y aterrizando en el actuar, de la esencia a la existencia, de la ontología a la funcionalidad, de la sacramentalidad a la ministerialidad. De esta forma, nos adentraremos en su amplia y rica doctrina sacerdotal que expuso con admirable sabiduría en bien de la formación y acompañamiento de los sacerdotes.

Abstract: In this paper we expose the main elements from the theological thinking that structures the priest teachings of our author. We will study in depth his ministry reflection, starting from the reality of being a priest and specifying the way to act, from the essence to the existence, from the ontology to the functionality, from the sacrament to the ministry. In such a way, we will entry into his broad and rich doctrine, being wisely explained during his training and accompanying of priests.

1. INTRODUCCIÓN: NATURALEZA Y FINALIDAD DEL SACERDOCIO MINISTERIAL

Vamos a presentar el magisterio sacerdotal de don Marcelo, y lo vamos a hacer partiendo de la concepción que nuestro protagonista tiene del sacerdocio ministerial. Pero antes de exponer sus enseñanzas, conviene clarificar algunos

[1] Es éste un extracto resumido de la segunda parte de la tesis doctoral que, defendida en Roma en mayo de 2014, presenta los rasgos más característicos que configuran el magisterio sacerdotal del beato Marcelo Spínola y Maestre.

conceptos que emplearemos repetidamente. Me refiero a las nociones de sacerdocio común y sacerdocio ministerial.

En virtud del sacramento del bautismo todos los fieles cristianos participan de la triple potestad sacerdotal, profética y real de Jesucristo. El Concilio Vaticano II, cimentado sobre la más genuina tradición teológica, afirma que los laicos *"están incorporados a Cristo por el bautismo, que forman el pueblo de Dios y que participan de las funciones de Cristo: sacerdote, profeta y rey"*[2]. Esta participación en los tria-munera de Cristo[3], es lo que nos permite hablar de sacerdocio común de los fieles[4], por medio del cual, todo cristiano está llamado a ofrecer con su propia vida un culto o sacrificio espiritual agradable a Dios[5]. Se trata de un culto existencial, expresión del auténtico culto que Dios desea de todo hombre, y cuyo momento culminante es la participación en el sacrificio eucarístico[6].

Además del sacerdocio bautismal, en la Iglesia, pueblo de Dios[7], encontramos el sacerdocio ministerial, que se diferencia del anterior *"esencialmente y no sólo de grado"*[8]. Con esto se nos está indicando que, aun procediendo ambos sacerdocios de la misma raíz: Jesucristo, son diversos en su esencia, es decir, en su naturaleza más íntima y en la finalidad para la que ambos han sido establecidos. No en referencia a la cualidad o cantidad, dignidad o majestad que uno u otro pueden representar, sino, en lo que se refiere a la capacidad o facultad que Dios otorga a la persona que elige para desempeñar dicho sacerdocio, y que en el caso de sacerdocio ministerial, está ordenada sacramentalmente para el bien espiritual de toda la comunidad cristiana[9]. Pero intentemos explicarlo un poco mejor, acudiendo al argumento que queremos esgrimir en el presente trabajo.

La afirmación de que existe una intrínseca correlación entre la identidad y espiritualidad sacerdotal, encuentra su fundamento más estable en la clásica

---

2 CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 31.

3 Cf. JUAN PABLO II, *Christifideles laici* 14, en <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apo st_exhortations/documents/hf_jpii_exh_30121988_christifideles-laici_sp.html> (02-06-2014).

4 Cf. LG 10; AA 3; AG 15; PO 2.

5 *"Al acercaros a Él, piedra viva desechada por los hombres, pero elegida y preciosa para Dios, también vosotros, como piedras vivas, entráis en la construcción de una casa espiritual para un sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por medio de Jesucristo"* (1 Pe 2, 4-5).

6 *"Todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el trabajo… si son hechas en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida, si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo, que en la celebración de la eucaristía se ofrecen piadosamente al Padre junto con la oblación del Cuerpo del Señor"* (LG 34).

7 Cf. Rom 12, 1-2; Ef 2, 18-22; Heb 13, 15; Ap 1, 5-6; 5, 6-10; 20, 4-6.

8 LG 10.

9 "*Il sacerdote ordinato ha ricevuto dallo Spirito il dono di essere e operare a servizio della comune crescita verso la santità... Il ministro agisce in persona Christi e in nomine Ecclesiae… è esistenzialmente coinvolto, perché chiamato a conformarsi a Cristo, ad essere segno sacramentale personale di Cristo capo e sacerdote"* (G. GROSSO, *Spiritualitá sacerdotale,* Dispense ad uso degli studenti, Pontificio Istituto di Spiritualità "Teresianum", Roma 2011, 14).

doctrina tomista, según la cual, *"el orden del ser configura el orden del actuar"*[10], que aplicado a nuestro ámbito se traduce afirmando que la identidad ontológica y existencial del ser sacerdotal, ordena y establece su vivencia espiritual concreta. Cada uno actúa conforme a lo que es, en coherencia interna con aquello que constituye su ser más profundo.

Así, de la visión o noción teológica que del sacerdocio ministerial se tenga, deriva la forma determinada de vivir espiritualmente el ministerio ordenado. De manera que como se conciba la identidad sacerdotal, así se vivirá la espiritualidad. Identidad y espiritualidad se corresponden mutuamente. Por eso, analizamos previamente la noción sacerdotal que define y configura el ser sacerdotal y esa noción establecerá su vivencia espiritual. Una identidad sacerdotal que, como veremos, sólo es posible alcanzar mediante la plena identificación con quien es la fuente de todo sacerdocio: Jesucristo. Como afirma el beato Spínola: Cristo lo es todo para el sacerdote. Él *"lo sacó de la nada (como a los apóstoles), lo ennobleció, lo educó y le confirió sus intereses"*[11].

Se trata, pues, de responder a una pregunta ineludible: ¿cuál es la identidad específica del sacerdote?, ¿qué elementos o rasgos característicos la definen? La respuesta a dicha cuestión nos conducen a lo que podemos denominar las dimensiones que conforman la naturaleza y finalidad del sacerdocio. Estas dimensiones o coordenadas son dos: la ontológica de la que brota la sacramentalidad, y la existencial de la procede la ministerialidad[12]. Ambas dimensiones vienen a ser los pilares firmes y sólidos sobre los que se consolida y eleva todo el edificio del sacramento del orden sacerdotal[13], no

---

10 Santo Tomás afirma que el actuar sigue al ser: "*actio sequitur esse*"; de donde se deduce que sólo el desarrollo es positivo si está en consonancia con la identidad. Si el actuar ministerial está en conformidad con la naturaleza de su ser, podemos afirmar que hay verdadera acción sacerdotal. En cuanto a la espiritualidad, se puede afirmar que es auténtica cuando la precede y sustenta una adecuada noción de la identidad sacerdotal (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles* III, 69; C. LAUDAZI, *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo. Temi fondamentali di teologia spirituale,* Edizioni OCD, Roma 2006, 18).

11 AMS F. 32, 68.

12 La mayoría de los autores contemporáneos reflexionan en esta línea. Basta ojear las ponencias de los últimos simposios o congresos celebrados en España sobre el ministerio sacerdotal y su espiritualidad (Cf. CEC, *Simposio sobre la Espiritualidad del presbítero diocesano secular*, 30 oct.-2 nov., EDICE, Madrid 1986; CEC, *Congreso de Espiritualidad Sacerdotal*, 11-15 sep., EDICE, Madrid 1989; UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales. XI Simposio Internacional de Teología,* 18-20 abr., Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra 1990).

13 En este sentido, es necesario superar todo reduccionismo en la noción del sacerdocio ministerial. Concebir el sacerdocio solamente desde su aspecto ministerial o funcional es un error que convierte al sacerdote en un "funcionario" de lo religioso. Lo mismo ocurre cuando se le concibe desde una visión meramente ontológica, sacralizando de tal manera su persona y acción, que sólo se ensalzan sus "dignidades" basadas en sus poderes cultuales. Esta noción parcial crea en el sacerdote una cierta aureola de sacralidad que le separa del pueblo encomendado y le hace caer en una cierta soberbia y engreimiento inaceptables. En ambos casos citados, la historia de la Iglesia ha demostrado la importancia de mantener un sólido equilibrio que nos haga comprender con hondura la gran riqueza de la complejidad del ministerio presbiteral, sin caer en polarizaciones reduccionistas (Cf. S. GAMARRA, *Líneas de convergencia en la espiritualidad del presbítero*, Actas del Simposio sobre la Espiritualidad del presbítero diocesano secular, 30 oct.-2 nov., Madrid 1986, 679-690).

sujetos a las convulsiones y vaivenes a las que los tiempos y las modas, incluso en el ámbito teológico, las pueden someter[14]. En el ministro ordenado, ambas realidades, ontología y existencia, o dicho de otra manera; sacramentalidad y ministerialidad, se han de conjugar y armonizar convenientemente para definir la auténtica imagen del sacerdote; su verdadera identidad[15]. Don Marcelo lo ha expresado de manera sencilla, pero real, al afirmar que en Cristo encuentra el sacerdote su verdadera y única identidad: *"dado a Cristo por la índole de su ministerio lo está además por su consagración sacerdotal"*[16].

2. LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA Y SACRAMENTAL DEL ORDEN SACERDOTAL

La Iglesia ha recibido del Señor Jesús su autoridad y potestad, y ha quedado de esta forma, erigida en sacramento de Cristo[17]. Confiriéndole esta dimensión sacramental, la comunidad eclesial, está capacitada para realizar la tarea y cumplir con la misión que el mismo Señor le confió. En boca de uno de los más distinguidos teólogos actuales; *"la sacramentalidad de la Iglesia es, sin duda, la más importante afirmación del Vaticano II; esta verdad determina todas las demás declaraciones de la Iglesia"*[18]. Como sacramento universal de salvación[19], ésta celebra aquellos signos sensibles y eficaces[20], denominados sacramentos, que *"instituidos por Cristo y encomendados a la Iglesia, producen la gracia en aquellos que se adhieren a Cristo por medio de la fe"*[21]. Los sacramentos son cauces materiales que comunican la gracia sobrenatural; transmitiéndose por medio ellos la vida divina a los hombres. Pero Cristo ha querido que hubiese en la Iglesia otra realidad ministerial que participase también de esta dimensión sacramental: el sacerdocio ministerial. Así lo expresa el *"Directorio"*, al asociar la identidad del

---

14 Este peligro actual, lo constata el *"Directorio"* al decir que *"el efecto más deletéreo que ha causado la generalizada secularización es la crisis del ministerio sacerdotal, crisis que por una parte se manifiesta en la sensible reducción de las vocaciones y, por otra, en la difusión de un espíritu de verdadera pérdida de sentido sobrenatural de la misión sacerdotal, formas de inautenticidad que no pocas veces, en las degeneraciones más extremas, han provocado situaciones de graves sufrimientos… de los ministros sagrados, apóstoles cada vez más desorientados, inmersos en un mundo difícil y continuamente cambiante"* (CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio…*, Presentación).

15 *"En esta específica identidad cristológica, el sacerdote ha de tener conciencia de que su vida es un misterio insertado totalmente en el misterio de Cristo de un modo nuevo, y esto lo compromete totalmente en el ministerio pastoral y da sentido a su vida"* (CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio…*, 6).

16 AMS F. 32, 68.

17 Cf. J. A. SAYÉS, *La Iglesia de Cristo. Curso de Eclesiología,* Palabra, Madrid 1999, 227-244. Es muy interesante y extensa la bibliografía que aparece en las páginas de este libro.

18 M. SCHMAUS, *El credo de la fe católica,* BAC, Madrid 1970, 244.

19 *"La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal o instrumento de la íntima comunión con Dios y de la unidad del género humano"* (LG 1; cf. LG 48).

20 *"Los sacramentos son signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia por los cuales nos es dispensada la vida divina. Los ritos visibles bajo los cuales los sacramentos son celebrados significan y realizan las gracias propias de cada sacramento"* (CCE 1131).

21 F. RUIZ,"Sacramentos" en *Diccionario de espiritualidad* III, Hérder, Barcelona 1987, 323.

sacerdote con esta dimensión sacramental: *"La identidad del sacerdote, entonces, deriva de la participación específica en el Sacerdocio de Cristo, por lo que el ordenado se transforma, en la Iglesia y para la Iglesia, en imagen real, viva y transparente de Cristo Sacerdote, «una representación sacramental de Jesucristo, Cabeza y Pastor»"*[22]. Por eso, a partir de ahora, trataremos de descubrir cómo y en qué sentido, el orden sacerdotal participa de una realidad sacramental, constitutivamente ontológica, que le viene otorgada expresamente por Cristo, y que el candidato recibe mediante la ordenación sacerdotal.

2.1. "*In persona Christi Capitis*": el ideal sacerdotal según don Marcelo

El ideal del sacerdocio que encontramos en el pensamiento de don Marcelo coincide plenamente con el que la Iglesia siempre ha tenido del mismo. Pero, ¿cuál es este ideal sacerdotal que el beato Spínola expondrá a lo largo de su magisterio? O dicho de otra manera, ¿qué concepción o noción del sacerdocio ministerial encontramos en su vida y magisterio? Lo primero que debemos afirmar, como preámbulo, es que nuestro autor ha meditado y contemplado honda e intensamente lo que significa ser sacerdote. Sus enseñanzas no han brotado de un simple aprendizaje intelectual o teórico, meramente racionalista. En ellas se aprecia, más bien, la asimilación de los contenidos fundamentales de la doctrina sacerdotal que presenta la identificación ontológica y existencialmente con Jesucristo, como el elemento fundamental de su magisterio. Éste no es fruto de una mera reflexión erudita; sino más bien, la consecuencia lógica de una asimilación sapiencial en la que está presente el elemento contemplativo. Se percibe que asume e interioriza la doctrina católica sobre el orden sacerdotal, y que a la vez, la eleva y sobrenaturaliza de una manera admirable, penetrándola hasta en sus más elevados argumentos. Por eso, para conocer la naturaleza y finalidad del sacerdocio ministerial en sus enseñanzas, nos hemos adentrado en sus numerosas pláticas, meditaciones, discursos, sermones, cartas pastorales y todo tipo de escritos personales dirigidos al clero de las diferentes diócesis que rigió, y que nos ha servido para delinear lo que él mismo denomina, el "ideal del sacerdote"[23].

Así lo hace en uno de los ejercicios espirituales que imparte al clero, y en los que trata de hacer una reflexión honda y madura de la esencia del sacerdocio y de la finalidad de su ministerio[24]. Nuestro protagonista quiere que el sacerdote considere la grandeza de la misión a la que Dios le llama y, consiguientemente, procure vivir en consonancia y armonía con ella. Por eso se plantea seriamente

---

22 CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio…*, 2.

23 Cf. AMS. F. 32, 39-45.

24 En palabras de don Marcelo, se trata de *"un estudio serio de nosotros mismos, de lo que deberíamos ser, de lo que somos y de lo que hemos de ser en lo sucesivo"* (AMS F. 32, 39).

conocer el ideal sacerdotal[25], no simplemente desde el punto de vista moral, es decir, de las exigencias que conlleva y que analizaremos al hablar de las virtudes sacerdotales; sino, sobre todo, desde la perspectiva teológica, la cual ha de ser el fundamento firme que sostenga todo el edificio ministerial. Por eso, dirá. *"Nada más al alcance de todos que la excelencia del sacerdocio, la dignidad del sacerdote, los oficios y deberes sacerdotales, pero nada más difícil que exponer este asunto de suerte que no sea sección de un tratado de moral. Mil pensamientos han cruzado por mi cabeza, heme decidido a explicar el ideal del sacerdote"*[26].

Pero, ¿dónde acudir para conocer este ideal? El cardenal Spínola responde: *"Nos lo dan a conocer dos cosas: el corazón y las obras"*[27]. Al hablar del corazón se refiere, más concretamente, a las virtudes que han de adornar el corazón del sacerdote y que han de procurar cultivar en grado supremo. En este sentido, don Marcelo afirma que el corazón es el centro del que emana una energía misteriosa y sobrenatural, la fuerza del amor divino, que es capaz de transformar todo lo que encuentra a su paso: *"El corazón del sacerdote, del verdadero sacerdote, es una maravilla de la divina gracia. Las obras de ésta son admirables. «Mirabilis Deus in sanctis suis». Las transformaciones que realiza (conversiones), la fuerza que infunde (martirio), las luces que comunica (doctores) con todas compite lo que hace en el corazón del sacerdote"*[28]. Por eso, el corazón del ministro ha de estar completamente unido al Corazón de Cristo; ideal del sacerdote y manantial de la vida divina. Se trata, como veremos, de la plena identificación con Jesucristo.

Pero, además del Corazón de Jesús, hay un segundo elemento que nos permite conocer el ideal sacerdotal: sus obras. Concretamente, se refiere a las obras del Corazón de Cristo, y a las que éste realiza en el sacerdote y por medio de él. En este sentido, el ministro ordenado es fiel instrumento de Dios, que Él mismo emplea para beneficio de todos. El beato Spínola subraya con ardor la influencia benéfica que el sacerdote puede ejercer en el pueblo mediante los dones recibidos en la ordenación y su docilidad a la gracia. Si su corazón ha sido transformado ontológicamente mediante la imposición de las manos, éste ha de tratar de ir asemejándose cada día más al Corazón de Cristo, y las obras que realiza, necesariamente han de estar en sintonía con la fuente de la que proceden. Esto sólo es posible tratando de llevar a plenitud la consagración sacramental, su configuración ontológica con Cristo Maestro, Sacerdote y Pastor. A este proceso de asimilación de las virtudes de Cristo e identificación con Él, le vamos a llamar configuración existencial, y la iremos estudiando conforme vaya apareciendo en las enseñanzas de nuestro autor. De momento, transcribimos el texto que mejor

---

25 Spínola le da una importancia primordial a la toma de conciencia de la identidad sacerdotal porque sabe que de una errónea visión de la misma, se derivan muchos males: *"Nuestro mal es no tener conciencia de lo que somos: ¿tú, quién eres?"* (AMS F. 33, 18).

26 AMS F. 32, 62.

27 Ib.

28 AMS F. 32, 63.

explicita esta conciencia que el beato Spínola tenía de identificarse existencialmente del todo con Cristo, y de que esta transformación se debía advertir en la propia vida y ministerio; en su existencia real y concreta. Dice así:

> "El sacerdote debe ser de tal manera, que viéndole se vea a Cristo, para que a esta sociedad, tan ofuscada, se le entre Dios, no sólo por los oídos, sino por los ojos; lo cual expresado de otra forma, quiere decir que el sacerdote ha de ser por sus virtudes fiel copia de Cristo, y como Él humilde, y como Él dulce en su trato y accesible a todos, y como Él puro en términos de que nadie razonablemente lo pueda vituperar y como Él caritativo, y para decirlo en una palabra, a ejemplo del celestial maestro, santo"[29].

En definitiva, se trata de llevar a término la gracia recibida en la ordenación. Así lo expresa en un precioso pensamiento en el que compara la gloria humana que buscan los de este mundo, con la gloria de poseer a Dios; dicha y felicidad del alma consagrada:

> "Unos ponen su dicha en las riquezas y a la abundancia de estas apellidan su gloria. Otros buscan las honras con empeño, y a la alta posición con que sueñan la denominan su gloria, y hay quienes no tienen otro dios que el placer, el cual es para estos su única gloria. Se engañan todos… Ni el oro, ni los elevados puestos, ni las dichas de la carne dan gloria… Mi gloria es servir a Dios, vivir para Él, ser suyo, pertenecerle de modo perfecto e irrevocable; estarle consagrado. Eso es lo que quiero, la sola cosa que hace palpitar mi corazón; la esperanza que me anima; la fuerza que me sostiene; mi alegría, mi dicha, mi paz"[30].

Así pues, la consagración a Dios, el pertenecerle de modo perfecto e irrevocable, y el servirle con la entrega total de la vida, es la única y verdadera gloria de nuestro protagonista. Pero, ¿cómo explica el cardenal Spínola el ideal sacerdotal? Para ello, se vale, como hacía nuestro Señor, de algunos recursos didácticos y pedagógicos que ayuden a hacer más comprensible el mensaje. En su caso emplea habitualmente las imágenes para describir esta difícil realidad que supone la configuración ontológica del sacerdote con Jesucristo y la participación en su ministerio salvador. Es una forma muy particular que encontramos en sus escritos y que usa para transmitir sus enseñanzas; son figuras fuertemente cargadas de contenido teológico. En el fondo encontramos una clara intención pedagógica de transmitir a sus sacerdotes lo que supone el sacerdocio ministerial. No olvidemos que como él mismo señala; "*nada más difícil de exponer* [que] *este asunto*"[31]. Son varias las imágenes que utiliza, y que hemos clasificado en varios apartados: el sacerdote como "el escogido de Dios", el "ungido", el "mediador

---

29 M. SPÍNOLA Y MAESTRE, "Exhortación al clero de esta diócesis", en 20 *BOM* (1886), 171-172.
30 AMS F. 66, 23.
31 AMS F. 32, 68.

entre Dios y los hombres", "verbo y encarnación de Cristo", "imagen de Cristo", "hombre de Dios" y "ministro del Señor"[32]. Estas metáforas teológicas ayudan a comprender mejor y mostrar de forma más inteligible, la identificación ontológica y existencial que se da entre el ministro ordenado y Jesucristo, sin la cual, no se puede entender el sacramento del orden. Son figuras que describen con cierta precisión los diferentes rasgos que definen el ser y el actuar de la persona que recibe la llamada al sacerdocio y responde fielmente a ella. Teniendo presentes las enseñanzas de nuestro autor, ahondaremos en ello.

a) *El escogido de Dios*

> "Escogido de Dios" es una de las imágenes más usadas por don Marcelo a la hora de hablar del sacerdocio ministerial. Ésta expresa el primer acto de la vocación sacerdotal. En unos ejercicios espirituales, refiriéndose al sacerdote, se pregunta: *"¿Quién eres tú?* [y responde con convicción:] *Eres el escogido de Dios"*[33].

La elección al sacerdocio ministerial es siempre iniciativa de Dios. Él es quien sale al encuentro del hombre. Lo elige y llama de entre el pueblo, lo transformar por medio de la consagración y le confiere una misión particular: apacentar la porción del pueblo de Dios, a él confiada. *"Yo, decía el Salvador a sus apóstoles y en ellos a todos los sacerdotes, «yo os elegí, no a mí vosotros, y os he elevado a los puestos en que estáis colocados, para que marchéis y recojáis frutos duraderos»"*[34]. Se trata de una decisión soberana y libre de Dios, llena de misericordia para con el elegido[35]. Que nadie es digno de atribuirse tal elección[36], y que la llamada brota de la libre determinación divina, es fácil de apreciar en los diferentes relatos evangélicos de la elección de los Doce[37]. La importancia de esta llamada es puesta de manifiesto por medio de diversos rasgos que aparecen en los sinópticos[38]. Aunque Jesús ya había llamado a algunos con anterioridad a su

---

32 Cf. AMS F. 33, 17.

33 AMS F. 33, 18; cf. AMS F. 33, 56.

34 M. SPÍNOLAY MAESTRE, "Asociación de colaboradores del divino Corazón de Jesús", en *BOM* 10 (1888), 253.

35 La mirada de Cristo está siempre cargada de dulzura y bondad (Cf. Mt 16, 17-18; Mc 10, 21; Lc 7, 13; 19, 5; Jn 1, 42). Es grande *"el número de los cristianos buenos que mejor que nosotros hubieran desempeñado oficio tan alto"*. Por eso, don Marcelo señalará que esta elección es obra de la maravillosa bondad de Dios para con nosotros (Cf. AMS F. 33, 18).

36 *"Todo sumo sacerdote, en efecto, es tomado de entre los hombres y puesto al servicio de Dios en favor de los hombres… Nadie puede arrogarse esta dignidad, sino aquel a quien Dios llama"* (Heb 5, 1. 4).

37 Los tres sinópicos han conservado la lista de los Doce (Mc 3, 13-19; Mt 10, 1-4; Lc 6, 12-16).

38 Marcos sitúa la acción en una montaña que evoca el Sinaí, configurándose así el "nuevo Israel". Además subraya la libertad de Jesús a la hora de la elección diciendo que *"eligió a los que quiso"* (Mc 3, 13). Lucas señala que Jesús *"pasó la noche orando"*, destacando así, el carácter solemne de la elección divina (Lc 6, 12). Mateo destaca la potestad divina que reciben estos doce: *"les dio poder para expulsar espíritus inmundos y para curar toda clase de enfermedades y dolencias"* (Mt 10, 1).

seguimiento[39], y se había formando un grupo numeroso de seguidores en torno a Él[40]; la elección de los Doce[41] tiene un gran significado simbólico como primer paso en la constitución del nuevo pueblo de Dios; la Iglesia. Es una especie de grupo privilegiado, diferenciado del resto de los seguidores de Cristo, llamado los "Doce"[42], que son escogidos personalmente por Él, estructurados desde los tiempos de su ministerio terrestre y encargados de un cometido concreto: presidir la comunidad que va a crear, concediéndoles la función de dirección.

Es muy significativo el verbo griego que el evangelista emplea para designar esta llamada: *"proskaleitai"* (llamó a Él). Es una forma media de un verbo compuesto por *"kalein"* (llamar) y la partícula *"pros"* (a), con la que indica que el llamamiento no es hacia un lugar determinado; sino hacia Él mismo, hacia su propia persona. Esto pone de relieve el poder de la elección de Jesús, subrayando la llamada a una mayor intimidad con Él[43]. De aquí, el hecho de que después ratifique este llamamiento, diciendo que los llamó *"para estar con Él"*[44], adjudicándoles un puesto de especial intimidad y responsabilidad. En el mismo evangelio de Marcos, encontramos otro vocablo significativo, que ayuda a entender mejor esta libre elección divina, indicando el aspecto de que es Dios quien escoge, como subraya nuestro protagonista[45]. Me refiero al término "designar", que por dos veces emplea el evangelista en este pasaje: *"Y designó a Doce, a los que llamó apóstoles, para que estuviesen con Él... Designó a estos Doce, y les puso por nombres"*[46]. Así, pues, Cristo escoge a Doce para "estar con Él", es decir,

---

39 Cf. Mc 1, 16-20; 2, 14.

40 Cf. Mc 1, 28. 32-34. 37. 45; 2, 2. 13. 8-9.

41 Cf. M. PONCER CUÉLLAR, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial,* Hérder, Barcelona 2001, 57-72; BENEDICTO XVI, "La voluntad de Jesús sobre la Iglesia y la elección de los Doce" en *Sobre el fundamento de los Apóstoles. Catequesis del papa sobre la experiencia y misión de los Apóstoles,* EDICE, Madrid 2007, 19-23; F. PÉREZ HERRERO, "Vocación y misión en el evangelio de Marcos" en *Vocación Sacerdotal. Teología-pastoral y pedagogía*, Monte Carmelo, Burgos 2009, 51-72.

42 El número Doce (*"dodeká"*), alude también a las doce tribus de Israel y al pueblo escatológico del reino de Dios. En esta elección de "Doce", Cristo renueva los fundamentos del pueblo de la antigua alianza, estableciendo los cimientos de la "nueva alianza" (Cf. Mc 4, 1; 6, 7; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 10. 17. 20. 43).

43 Entre los sinópticos, es Marcos quien mejor refleja esta decisión libre y explícita de Cristo de elegir según su voluntad: *"Jesús subió al monte, llamó a los que quiso y se fueron con Él"* (Mc 3, 13). En lo más íntimo de su ser, Jesús sabe que a estos elegidos *"se les ha concedido conocer los misterios del reino"* (Mc 4, 11). Por eso la comunidad de discípulos que está constituyendo es una fundación sobrenatural que procede de la libérrima voluntad soberana de Dios. Su secreto vital es su vínculo con Cristo y, por Él, con el Padre y el Espíritu Santo. De ahí que el fundamento del discipulado consista en "estar con Jesús".

44 Mc 3, 13.

45 Cf. AMS F. 33, 18.

46 Mc 3, 14. 16. La expresión que utilizan los sinópticos señala una *acción creadora de Dios* (*"kai epoisen dodeka"*) y podemos traducirla como Jesús "hizo doce". El uso del verbo *"poiein"* para constituir o nombrar, refleja un semitismo que se encuentra en los LXX (Cf. 1 Re 12, 6; 3 Re 13, 33), y en diversos pasajes del NT (Cf. Heb 3, 2; Ap 5, 10). El sentido de la raíz del verbo es "hacer", "realizar" o "crear"; y cuyo análogo hebreo se utiliza reiteradamente en Gn 1. Este término *"epoiesen"*, impregna el relato de un distinguido matiz escatológico, ya que los nombró

para ser dotados[47] de su autoridad y potestad sagrada ("*exousia*") y, ser asociados a su misión y actividad. Se trata, pues, de una verdadera transformación interior, de una nueva realidad ontológica y no sólo funcional, por medio de la cual, se han convertido en re-presentantes y continuadores (sacramentalmente hablando) de la persona y misión del mismo Cristo[48].

La elección al sacerdocio es una gracia divina que forma parte del plan de Dios, convirtiendo al elegido en instrumento de su designio salvador: *"Los que a él suben* [se refiere al sacerdocio], *no toman el honor por sí, ni para sí, sino que un llamamiento divino los destina a tal condición… Jesucristo claramente lo ha expresado: «No me elegisteis vosotros». San Pablo lo ha manifestado también: «Quien elige es Dios». Por eso, bien puede llamarse al sacerdote el elegido de Dios"*[49]. Ahora bien, este haber sido escogido por Dios para una vocación y misión tan específica implica, consecuentemente, tomar conciencia de las exigencias espirituales que esto conlleva, y que afrontaremos en la tercera parte de la tesis cuando hablemos de la espiritualidad. Sólo así se podrá responder fielmente a las gracias recibidas. Lo afirma nuestro autor; el sacerdote es *"el escogido de Dios, de donde se infiere la necesidad que tenemos de virtudes superiores"*[50].

b) *El ungido de Dios*

Además de ser el elegido, el sacerdote es también el ungido de Dios. Con esta imagen, don Marcelo da un paso más hacia adelante en el proceso de configuración del elegido, subrayando el cambio ontológico que el llamado al sacerdocio va a experimentar. Ya hemos dicho que la sacramentalidad y la ministerialidad son las dos dimensiones que configuran el ser y el actuar del sacerdote. Esta sacramentalidad del ministro ordenado proviene de su ontología, es decir, de su misma esencia y ser constitutivo[51]. Es una componente fundamental e indispensable de la noción católica del sacerdocio que le une intrínsecamente a Cristo, quien quiere hacer partícipes a los hombres de su

---

o constituyó, vinculando el gesto de Jesús con la esperanza de una nueva creación que Dios "hará". Se trata de un nuevo estado de vida el que adquieren, ya que *"designó a doce para que estuvieran con él"*, (Mc 3, 14), evocando así el *"Yo estaré contigo"* (Ex 3, 12) de la alianza del Sinaí.

47 1 Tim 1, 12.

48 Así se lo recordaba a don Marcelo, en su primera Misa, el sacerdote que le predicó el sermón: *"Y bien, Señores, ¿se acabó con la muerte el celo pacientísimo de Jesús para con los hombres? ¿No habrá ya en la tierra quien se compadezca de ellos, quien los soporte… con el fin de ganar sus almas para la santificación? ¡No lo temáis, católicos! Jesús ha prorrogado, por decirlo así, su Corazón con todas las virtudes necesarias; y lo ha prorrogado hasta el fin en el corazón de los que ha escogido para el sacerdocio"* (C. FERNÁNDEZ, *Recuerdo de la Primera Misa del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Marcelo Spínola y Maestre, Arzobispo de Sevilla,* Imprenta de Izquierdo y C.ª, Sevilla 1900, 37-38).

49 AMS F. 33, 18.

50 Ib., 17.

51 Ontología que sólo es posible hallar en Cristo: *"Los presbíteros… participan del único sacerdocio de Cristo… esta determinación es propiamente sacramental y, por eso, no se puede leer meramente en clave «organizativa»"* (CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio…,* 6).

potestad sagrada[52]. Afirmar que el sacerdote ostenta una sacramentalidad, es sostener que por medio de ciertas acciones concretas que él mismo realiza, aquellas en las que actúa *"in persona Christi Capitis"*[53]*; re-presenta y re-produce a Cristo, único y eterno sacerdote, que actualiza en el mundo su labor redentora por medio del ministerio ordenado*[54]*.* Es la llamada identificación o configuración ontológica del sacerdote con Jesucristo, Maestro, Sacerdote y Pastor[55]. Capacitado para actuar *"in persona Christi",* el sacerdote participa del mismo sacerdocio de Cristo y se convierte en testimonio vivo de Él[56]. Por eso el beato Spínola afirma que *"el sacerdote tiene todo de Cristo y debe ser más semejante a Él; reproducirlo mejor"*[57]. Y al ser "otro Cristo", asume como suya la causa humana: *"El sacerdote es otro Cristo… La causa del género humano es su causa"*[58].

Pues bien, esta transformación ontológica se da por la imposición de las manos[59] y la unción del santo crisma en la ordenación sacerdotal, lo cual constituye el signo sacramental por excelencia. Imponer las manos al ordenando y ungirle con el oleo santo son dos gestos antiguos, dos signos visibles que transmiten la fuerza y gracia del Espíritu Santo, y que aparecen en toda la reflexión teológica sacramental. A la hora de argumentar el origen de esta unción sacerdotal, nuestro autor afirma: *"Dábase el nombre de ungidos a los sacerdotes de la ley antigua. El rito de su iniciación según el Levítico… de donde arranca aquel nombre… La unción era muy usada en los tiempos pasados: lo ha sido también después: Jacob ungió la piedra del sacrificio. Moisés prescribió*

---

52 En el sacerdote la identidad proviene del sacramento del orden, por medio el cual, queda identificado a Jesucristo. La ordenación imprime carácter y configura o consagra ontológicamente al que la recibe. De ahí derivan las fórmulas que la Tradición y el Magisterio han usado para definir a los ordenando. Juan Pablo II lo sintetizó así: "*In persona Christi: es decir, en la identificación específica, sacramental, con el Sumo y Eterno Sacerdote*". El sacerdote representa a Jesucristo óntica y existencialmente, le hace presente, no se trata ni mucho menos de una mera representación oficial, diplomática o teatral; sino de actuar en su nombre y llevar a término su obra salvadora (Cf. A. FERNÁNDEZ, *Teología dogmática. Curso fundamental de la fe católica,* BAC, Madrid 2009, 930-931).

53 PO 2.

54 *"El don espiritual que los presbíteros reciben en la ordenación no los prepara a una misión limitada y restringida, sino a la misión universal y amplísima de salvación hasta lo último de la tierra (Hch 1,8), pues cualquier ministerio sacerdotal participa de la misma amplitud universal de la misión confiada por Cristo a los apóstoles* (PO 10; cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio…*, 7-8).

55 *"Jesucristo es el enviado del Padre. Como Él ha sido enviado por el Padre, así Él envía a sus discípulos… Estos títulos* [Sacerdote, Maestro y Pastor]*, que corresponden a Cristo por excelencia singular, no excluyen, antes bien, suponen que otros participarán en ellos de una manera inferior y subordinada"* (M. NICOLAU, *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden,* BAC, Madrid 1971, 64; cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio…*, 6).

56 Cf. A. VANHOYE, *Sacramentalidad del ministerio y su repercusión en la persona ordenada,* Actas del Simposio sobre la Espiritualidad del presbítero diocesano secular, 30 oct.-2 nov., Madrid 1986, 69-85; I. OÑATIBIA, "La espiritualidad del presbítero desde la sacramentalidad de su ministerio", en *Surge* 47 (1989), 3-25.

57 AMS F. 33, 22. *"Gran corazón es, no hay duda, el corazón del sacerdote: la mano del Altísimo ha sembrado en él excelente semilla"* (AMS F. 32, 74).

58 AMS F. 32, 74; 46, 28.

59 Cf. R. ARNAU, *Orden y ministerios,* BAC, Madrid 2010, 207-226.

la unción para los sacerdotes, altares, vasos, etc."[60]. Se trata de reconocer el valor sacramental de un gesto milenario con el que Dios confiere una determinada capacitación y misión al elegido[61]. Un signo visible que comunica una gracia particular enseñada por la teología sacramentaria, y que nuestro protagonista enseña al adoptar el título del que venimos hablando: el sacerdote ungido de Dios *"con la unción de su santa gracia"*[62]. Además, con esta imagen el cardenal Spínola quiere indicar que esta crismación no se limita al mero gesto o rito de ungir físicamente las manos del ordenando; sino que ésta significa algo mucho más profundo y significativo: la unción espiritual por la que confiere la gracia sacramental. Aquí es donde radica la importancia de este signo, el cual confiere una realidad sobrenatural y espiritual a la persona que lo recibe[63]. Spínola, identifica la unción con la consagración, dirá que *"puede pues afirmarse que el ungido de Dios es tanto como el consagrado de Dios"*[64]. Por eso, tanto la imposición de manos como la unción con el crisma, siempre han tenido un significado pneumatológico en la Iglesia, que expresa la capacitación del ordenado y la transmisión del mandato divino de dirección de la comunidad[65]. Estos dones que recibe le asemejan e identifican a Cristo y le capacitan con su misma autoridad: *"El sacerdote, representante de Cristo, tiene como el Divino Salvador el poder de mandar a los vientos y a las borrascas, y devolver al mar embravecido su calma y su perdida serenidad"*[66]. Una identificación con Él que viene a ser como si Cristo se "encarnase" en sacerdote[67].

---

60 AMS F. 33, 19.

61 A diferencia del sacerdocio de la nueva alianza, que se recibe por llamada directa de Dios, sabemos que en la antigua alianza al sacerdocio y, por ende, a la unción sagrada, se accedía por medio de la transmisión hereditaria que Dios había concedido a una tribu escogida (Cf. Ex 28, 1; Jue 18, 30; 1 Sam 1-2; 22, 11; Gn 46, 11; Ex 6, 16-25; Num 26, 57-60; O. DE LA BROSSE – A. M. HENRY – P. ROUILLARD, "Ungido", en *Diccionario del cristianismo,* Hérder, Barcelona 1974, 775). El rito de la unción con el aceite sagrado se usa en varias ocasiones, particularmente, en el caso de Aarón y sus hijos (Lev 8, 10-12. 30; cf. Ex 29, 7. 21). Una unción hecha con el mismo óleo que empleaban para consagrar el tabernáculo, el altar y los utensilios sagrados (Cf. J. L. BARRIOCANAL GÓMEZ, "Antiguo Testamento, sacerdocio en él", en *Diccionario del Sacerdocio,* BAC, Madrid 2005, 24). En el nuevo Testamento Cristo es el Ungido (*"Khristos"*) por el Padre como el hijo de David y Mesías esperado (Hch 4, 27; 10, 38). Como afirma un liturgista actual, en el caso de Cristo *"no se trata de un rito de unción visible, sino de una posesión total por parte del Espíritu… Dios le ha dado su fuerza y su poder, o sea, su Espíritu, para el cumplimiento de su misión de Sacerdote, Profeta y Rey"* (J. ALDAZABAL, *Gestos y símbolos,* CPL, Barcelona 1989, 75).

62 AMS F. 33, 17.

63 Son muy significativas las oraciones que se emplean en la Misa Crismal: *"aquellos cuyos cuerpos van a ser ungidos con este ungüento, sientan interiormente la unción de la bondad divina… la abundancia de los dones del Espíritu Santo"* (J. ALDAZABAL, *Gestos y símbolos,* CPL, Barcelona 1989, 79).

64 AMS F. 33, 19.

65 Cf. Hch 13, 1-3; 14, 23; Tit 1, 5.

66 M. SPÍNOLA Y MAESTRE, "A nuestro muy amado clero", en *BOAS* 507 (1903), 22.

67 Cf. A. FAVALE, *La relación del Presbítero con Cristo. ¿Cómo se entiende esta relación?,* Actas del Simposio sobre la Espiritualidad del presbítero diocesano secular, 30 oct.-2 nov., Madrid 1986, 201-231.

El resultado que producen estos signos sacramentales en la ordenación sacerdotal, es una verdadera transformación ontológica en el sujeto que los recibe[68]. La consagración solemne a Dios que tiene lugar en la ordenación le transforma por completo, expropiándole para uso exclusivo de Dios, para dedicarse por completo y enteramente a Él[69]. Dios confiere su gracia al ordenado, la cual le capacita con la autoridad de Cristo para, en bien de la comunidad eclesial[70], poder actuar en su nombre. Refiriéndose a la consagración episcopal que recibió, don Marcelo dirá: *"El acto de mi consagración será el medio por donde Dios me… conferirá nuevos poderes"*[71].

Desde la ordenación sacerdotal se establece entre el sacerdote y Cristo una relación real y ontológica[72], que dota al ordenando del doble canal de gracia que confiere la virtud de Cristo en él, y que le prepara y cualifica para entregarse con celo ardiente a la gloria de Dios y a la salvación de las almas[73]. Es importante subrayar que esta unción de la que venimos hablando, siempre va dirigida en beneficio de la grey encomendada. Si ser ungido significa ser consagrado, es decir, ser dotado de vigor espiritual e investido con la fuerza y la gracia de Dios mediante los dones del Espíritu Santo; esta unción tiene una finalidad concreta: ser enviado para una determinada misión[74]. Don Marcelo supo captar muy bien esta idea de que la elección y designación por Cristo de los Doce, tuvo como finalidad última el ser ungidos de cara a la misión[75]. Así lo presenta en una de sus reflexiones espirituales: *"El sacerdote es el ungido de Dios"*[76]; y como tal, quien ha de prolongar en su nombre la vida divina en

---

68 *"No se trata sólo de una «función», sino que es una misión peculiar enraizada en una consagración, la cual es de contenido «ontológico», como participación peculiar en la gracia o consagración sacerdotal de Cristo. La consagración de Cristo, de la que participa el sacerdote ministro, es una gracia que penetra todo su ser. Por la ordenación sagrada, los ministros se configuran a Cristo, participando en su realidad sacerdotal… Esta realidad «ontológica» de la consagración está por encima del eventual subjetivismo y relativismo del ministro, como también transciende la posible subjetividad de la comunidad eclesial y de toda elucubración teológica"* (J. ESQUERDA BIFET, *Espiritualidad sacerdotal. Servidores del Buen Pastor,* EDICEP, Valencia 2009, 59).

69 Cf. A. GRANADO BELLIDO, *Consagrados a Dios,* 75.

70 *"Consagrado en su ser, es absorbido por una caridad que lo hace vivir para los otros y con los otros. El carácter hace del sacerdote un hombre para los otros, a imagen de Cristo"* (S. DEL CURA ELENA, "La secularidad del presbítero desde la sacramentalidad", Actas del Simposio *Presbiterio y Secularidad*, 9-14 septiembre, Madrid 1999, 277).

71 AMS F. 66, 62.

72 *"Por medio de la ordenación sacerdotal los presbíteros reciban el don del Espíritu Santo quien, al configurarlos con Cristo, los sella con el carácter sacramental, los confirma y anima con la caridad del Buen Pastor y los consagra para disponerlos totalmente y para siempre al servicio de la misión de Jesucristo"* (PFS 21; cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio…,* 6-8; S. GAMARRA, *Manual de espiritualidad sacerdotal,* Monte Carmelo, Burgos 2008, 131-133).

73 Cf. MADRE ESPERANZA DEL CORAZÓN DE JESÚS, *Vida del Emmo. y Rvdmo….,* 39.

74 Cf. Jn 20, 21; cf. J. ALDAZABAL, *Gestos y símbolos,* CPL, Barcelona 1989, 76.

75 Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Espiritualidad sacerdotal. Servidores del Buen Pastor,* EDICEP, Valencia 2009, 53-99; ESQUERDA BIFET, *La misión al estilo de los apóstoles. Itinerario para la formación inicial y permanente,* BAC, Madrid 2004, 123-145.

76 AMS F. 33, 19.

medio del mundo: *"Recibe esos poderes el sacerdote mediante el sacramento del orden; Jesucristo le infunde su vida, con lo cual el sacerdote habla palabras de Cristo, que son de vida eterna, hace obras de Cristo que son obras de vida, y nace Cristo entre nosotros viviendo vida nueva, pero vida vivificante"*[77]. Como continuador de la obra de Cristo, el ministro ordenado reproduce su autoridad obrando en su nombre y convirtiéndose, de esa forma, no en un personaje del pasado cuyas acciones ya no tienen transcendencia alguna; sino en un mediador entre Dios y los hombres, que al igual que los santos, es capaz de ser cauce de la gracia divina para el hombre de hoy:

> "Vive Jesucristo y esparce y siembra la vida. ¿Cómo y por qué? Hay una institución, hoy maltratada y perseguida, en las épocas de fe respetada y amada, el sacerdocio católico. En los labios del sacerdote encarna la palabra de Cristo; por eso sube al púlpito y hace lo que Antonio de Padua, lo que Vicente Ferrer, lo que Francisco Javier, lo que Francisco Solano, lo que Diego de Cádiz, lo que nuestros misioneros en los pueblos que evangelizan. En las manos del sacerdote se deposita la virtud de Cristo, por eso las extiende; da vida a los que estaban muertos, las impone; resucita, absolviendo de los pecados"[78].

c) *Mediador entre Dios y los hombres*

En el anterior epígrafe, terminábamos diciendo que una vez elegido, el candidato es ungido con el santo crisma, y que por la gracia comunicada en la unción sacramental es constituido medidor. Esta es la tercera imagen que, por orden de importancia, encontramos en las enseñanzas de don Marcelo, y con la que él pretende explicar el valor que tiene la transformación ontológica que se da en el ministro ordenado, y la particular misión que le confiere: nos referimos al concepto teológico de mediador.

Para el beato Spínola, existe en el ámbito humano una base natural que le sirve de asiento a la noción cristiana de mediador. En la vida social encontramos diferentes mediaciones que nuestro autor va comparando entre sí: la mediación del juez, del príncipe, del padre de familia y del maestro. Todas ellas son figuras imperfectas de aquella realidad única, que posee una mediación particular por la vocación y misión que ha recibido: la del sacerdote. Lo dirá con sus palabras: *"Se dice grande la responsabilidad del juez que ha de pronunciar sentencia… Mayor es la del príncipe… Es no leve la del padre de familia, la del maestro, la del escritor. Es mayor la del sacerdote ya que las almas están en su mano… De Jesucristo se dijo: «Este está puesto para ruina de muchos en Israel, etc.», esto también se puede decir del sacerdote en otro sentido"*[79].

---

77 AMS F. A 5. 5, 39.
78 AMS F. A 5. 5, 39-40.
79 AMS F. 33, 20.

El valor del oficio mediador del sacerdote es primordial para nuestro autor[80]. Sin esta categoría no se entiende el tema de su sacramentalidad, y viceversa. Quizá hoy día se haya perdido un poco de vista su significación, "desacralizando" la persona del sacerdote y convirtiéndola, en ocasiones, en un simple funcionario de lo religioso[81]. De ahí el valor de las enseñanzas de nuestro autor. Nos dirá: *"El oficio del sacerdote es importantísimo: es mediador… El sacerdote permanece, tratando los negocios de su pueblo como Moisés en el Sinaí o como en el propiciatorio, bajando luego cargado de riquezas. El sacerdote, pues, pone en contacto al Dios de la misericordia con su pueblo amado"*[82].

Esta mediación le viene dada al sacerdote en cuanto que participa sacramentalmente de la mediación de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote. El Hijo de Dios, al instituir el orden sacerdotal, *"lo ha hecho partícipe de su carácter de mediador"*[83]. La participación del ministro sagrado en el sacerdocio de Cristo le cualifica para ocuparse de las cosas santas: *"El Sacerdote del cristianismo es Jesucristo; de su sacerdocio es participación el nuestro. Si Cristo hace entrada en todo hombre al que da su gracia, hácela con más solemnidad y pompa en el sacerdote… Le ha franqueado riquezas insoldables. El Padre celestial le ha entregado talentos en abundancia… Su ocupación es andar con las cosas santas"*[84].

Ya el antiguo Testamento encontramos personas elegidas por Dios para desempeñar un ministerio de mediación. Don Marcelo recuerda que el mediador por excelencia de la antigua alianza es Moisés y por extensión Aarón[85]. Pero, quien verdaderamente es mediador en un sentido propio y definitivo, constituyéndose en el único mediador (*"mesites"*) entre Dios y los hombres es Jesucristo[86]. En la carta a los Gálatas, el autor sagrado emplea el término "mediador" por dos veces, exhortando a los cristianos a fijar su mirada y *"contemplar el misterio salvador de Dios, llevado a cabo en la persona de Cristo"*[87]. Pero, principalmente, es en la carta a los Hebreos donde encontramos la noción de mediador más importante de todo el nuevo Testamento. Apunta, al respecto, el beato Spínola: *"Oímos a san Pablo explicar con su lenguaje propio la misión augusta de los que de la potestad sacerdotal se hallan adornados: «Todo Pontífice tomado de entre los hombres,*

---

80 Son actos de mediación las acciones que realiza en su ministerio; como la administración de los sacramentos, el gobierno de la grey, etc. (Cf. A. GRANADO BELLIDO, *Consagrados a Dios,* 90-91).

81 Cf. M. PONCE CUELLAR, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial,* Herder, Barcelona 2001, 34.

82 AMS F. 32, 29.

83 Ib., 63.

84 Ib., 32.

85 *"La bondad infinita de Dios, cómo se hace patente en todo… Moisés en el Sinaí, Aarón en el desierto, etc."* (AMS F. 33, 20). Moisés *"es el fundador y mediador de conocimientos nuevos, llamado por Dios (Ex 3, 1), enviado que habla en nombre de Yavé (Ex 4, 29; 5, 1). Él es el «mediador» del que emanan las leyes (Ex 19, 3; 20, 18; 34, 1). Y es el «intermediario» entre Yavé que habla y el pueblo que recibe las palabras divinas, transmitidas por medio de él (Ex 33, 5ss)"* (A. LLAMAS, "Mediador", en *Diccionario de Jesús de Nazaret,* Monte Carmelo, Burgos 2001, 821).

86 Cf. Gal 3, 19-20; 1 Tim 2, 5; Heb 6, 17; 8, 6; 9, 15; 12, 24.

87 A. LLAMAS, "Mediador", en *Diccionario de Jesús de Nazaret,* Monte Carmelo, Burgos 2001, 822.

en favor de los hombres es constituido cuanto a lo que a Dios pertenece, a fin de que ofrezca dones y sacrificios por los pecados; pudiendo compadecerse de los que ignoran y yerran, toda vez que de flaqueza se halla él mismo cercado»"[88]. Para el autor de la misma carta, a Jesucristo *"le ha correspondido un ministerio tanto más excelente cuando mejor es la alianza de la que es Mediador"*[89]. O como repite por dos ocasiones, un poco más adelante: *"Por esa razón, es Mediador de una alianza nueva"*[90], y poco después, dice: *"y al Mediador de la nueva alianza"*[91]. Una noción aplicada en sentido propio y exclusivo a Jesucristo *"como el único Sumo Sacerdote verdadero, el único que llevó término la mediación sacerdotal"*[92].

Ahora bien, de este sacerdocio único de Cristo, participa en un sentido lato todo el pueblo santo de Dios, constituido por el bautismo pueblo sacerdotal, y de forma particular al interno del mismo, algunos de sus miembros que son llamados a ejercer el sacerdocio ministerial. Por eso, tras la partida de Cristo al cielo, tras su ascensión, su ministerio continúa en la tierra mediante el sacerdocio ministerial: *"Se iba Cristo, era menester que quedasen representantes suyos, medianeros que conservasen el comercio entre la tierra y el cielo. Oráculos, que repitiesen las lecciones del Maestro. Conductores de sus gracias"*[93]. Como dice en otro lugar: *"Jesucristo sube a los cielos,* [pero deja como] *medianero al sacerdote: a) Por él, Dios se comunica con el hombre… Por él, el hombre terrestre envía a Dios sus gemidos… Medianero que reconcilia… que recomienda… que estrecha sus lazos"*[94]. De todos los oficios y tareas que el sacerdote desempeña y en los que se hace presente de una manera eficaz el ejercicio de su mediación sacerdotal, don Marcelo repara en uno que a su tiempo analizaremos en esta tesis: la oración; tanto pública como privada, mediante la cual se realiza un verdadero servicio de intercesión y mediación[95]. De ahí su afirmación rotunda: *"El sacerdote lazo de unión entre Dios y el hombre… Une al cielo con la tierra… con su oración"*[96].

Para el beato Spínola la concepción del sacerdote como "mediador", en cuanto que participa de la única y verdadera mediación de Jesucristo; es la imagen que mejor refleja la vocación y misión del sacerdote. Formado en la escuela clásica del tomismo, nuestro autor subraya con determinación el hecho de que el Padre haya querido hacer partícipe al ministro ordenado del carácter de mediador de Jesucristo[97].

---

88 M. SPÍNOLA Y MAESTRE,"Asociación de colaboradores del divino Corazón de Jesús", en *BOM* 10 (1888), 253. En aquella época se atribuye a san Pablo la autoría de la carta a los Hebreos.

89 Heb 8, 6.

90 Heb 9, 15.

91 Heb 12, 24.

92 A.VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1984, 244.

93 AMS F. 2, 19-20.

94 AMS F. 33, 61.

95 Cf. AMS F. 33, 21.

96 AMS F. 32, 47.

97 Cf. A. GRANADO BELLIDO, *Consagrados a Dios,* 64.

Santo Tomás es quien mejor reúne y sintetiza la herencia patrística y la tradición secular y monástica del primer milenio, uniéndola con la nueva reflexión sistemática de las recién surgidas escuelas y universidades[98]. Para el santo de Aquino, el sacerdocio ministerial se fundamental sobre la base de la mediación que el ministro recibe en la ordenación sacramental. Partiendo de una sólida fundamentación doctrinal, el doctor Angélico sostiene que toda la vida y el ministerio del sacerdote se edifican sobre este carácter mediador. Así como *"el Padre envió a su Hijo"*[99], también el sacerdote es enviado por Jesús para desempeñar un ministerio de mediación[100], que viene a ser clave para entender el sacerdocio ministerial. De la misma forma que Cristo es Sacerdote por ser Mediador[101], así también, el llamado por Dios para desempeñar este ministerio es sacerdote porque se le ha conferido, por la ordenación, la gracia de participar de la potestad sagrada de la mediación de Cristo. De hecho, cualquier oficio o ministerio que el sacerdote desempeña tienen eficacia, precisamente, por esta participación en la mediación de Cristo. Una mediación de Cristo Sacerdote que, prolongada visiblemente en la Iglesia por medio del ministro ordenado, hace de él instrumento de Dios[102]. Hablaremos más extensamente de este carácter mediador e intercesor del sacerdote, cuando tratemos el tema del sacerdote como intercesor entre la causa de Dios y la causa del hombre[103].

Y, como siempre, al final de cada uno de los títulos o imágenes que estamos comentando, llegamos a la misma conclusión: la necesidad de integrar el don recibido mediante el desarrollo de la santidad personal. Con esto se pone en evidencia la necesidad de llevar a término las gracias recibidas, por medio del cultivo de una profunda vida espiritual; haciéndose ver que la identidad sacerdotal alcanza el perfeccionamiento más elevado al que está llamada gracias a la espiritualidad. Un crecimiento de la vida espiritual del sacerdote que se puede garantizar gracias a que, además del "carácter sacramental" como don permanente; el ordenado recibe en la consagración una gracia especial a modo de *"specialis vigor"*, que hace

---

98 El nacimiento de la teología escolástica o "sistemática" con el surgimiento del estudio académico y universitario en torno al siglo XII, constituye un capítulo significativo en la reflexión teológica sobre el ministerio sacerdotal. Es entonces, cuando se abandona la exposición "contemplativa" del Misterio divino (propio del primer milenio), para pasar a la "especulación" y la pura "búsqueda" de la verdad, con las consecuencias negativas que derivaran de dicho planteamiento en lo que respecta a la desestimación de la oración en el estudio de la teología (Cf. CH. A. BERNARD, *Teologia espiritual,* SEA, Madrid 1997, 54-57; CH. A. BERNARD, *La Spiritualità come Teologia,* Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 89-104).

99 1 Jn 4, 14.

100 *"Jesús repitió: «Paz a vosotros. Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo». Y, dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes de los retengáis, les quedan retenidos»"* (Jn 20, 21-23).

101 Por la unión hipostática ha sido constituido Mediador, función que sigue ejerciendo por medio del sacrificio de la Misa y de su oración sacerdotal (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, 22, 1).

102 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, 22, 4; 63, 1-6.

103 Cf. Apartado 3.1 de esta segunda parte de la tesis.

posible su fidelidad a las exigencias propias del sacerdocio ministerial[104]. En otros términos, se trata de hacer efectiva la configuración ontológica recibida en la ordenación, mediante el desarrollo progresivo de la configuración existencial que se alcanza en el ejercicio del ministerio. Por eso, el cardenal Spínola siempre destaca la santidad de vida que exige la vocación al sacerdocio, perfección evangélica que el oficio de mediador requiere:

> "El Sacerdote es uno; sus funciones muchas, y todas muy altas. Ministro de Dios, vehículo de la luz; hilo conductor de la vida divina que resucita a los muertos; propagador de esa vida, ha aparecido ante nuestros ojos con grandeza sobrehumana, que reclama una condición de parte suya: la santidad. Todos esos son títulos para que le reconozcamos medianero entre el cielo y la tierra… Distancia entre tierra y cielo, que no impide la necesidad que aquella tiene de éste… El sacerdote pone en contacto al pueblo con Cristo, por lo que es menester sea santo"[105].

d) *Verbo y encarnación de Cristo*

Abordemos, ahora, las imágenes cuarta y quinta con las que don Marcelo delinea y perfila la naturaleza del sacerdocio ministerial. En sus enseñanzas encontramos estas dos imágenes, altamente reveladoras, que emplea para hablar de la transformación que el sacerdote experimenta en su ser; así como de la participación en la naturaleza divina que en él se da por las gracias recibidas. Me refiero, concretamente, a la consideración del sacerdote como "verbo" y "encarnación" de Cristo.

Ya hemos dicho que el cambio que se produce en el sacerdote, por medio de la ordenación, abraza todo su ser, toda su constitución ontológica. Esta realidad que el presbítero experimenta le asemeja e identifica de tal forma a Cristo, que el beato Spínola se atreve a afirmar que el sacerdote es "verbo" de Cristo. Así lo expresa en unos ejercicios espirituales impartidos al clero de su diócesis: *"Cristo es el Verbo del Padre; el sacerdote es el verbo de Cristo"*[106]. De la misma forma que el Hijo de Dios es el Verbo del Padre; el sacerdote es el verbo de Cristo, es decir, su palabra, su manifestación, su re-presentación en este mundo[107]. Se trata, sin duda alguna, del uso arbitrario de uno de los títulos cristológicos que aparecen

---

104 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, 63, 2, 3, 6. De esta forma, *"se cumple la misión en virtud del poder sagrado que dan la gracia y el carácter: gracia, como derivación de la capital de Cristo; y carácter, como real participación en su mismo sacerdocio. La referencia que hace Cristo de la misión del sacerdote a la misión de la que Él fue sujeto por parte del Padre es la base de toda la teología del sacerdocio y de su espiritualidad"* [E. SAURAS, "Apuntes tomistas para una espiritualidad sacerdotal", en *Teología Espiritual* 55 (1975), 195]. Partiendo de la naturaleza del sacerdote como enviado, ministro, consagrado y mediador, el autor de este artículo extrae consecuencias espirituales para la vida ministerial.

105 AMS F. 33, 28.

106 AMS F. 33, 65.

107 Cf. A. GRANADO BELLIDO, *Consagrados a Dios,* 64-65.

en el nuevo Testamento[108], y que aplicado a la persona del ministro ordenado, quiere subrayar con audacia que el sacerdote es quien mejor transparenta y comunica al mundo la persona y el misterio del Hijo del hombre[109].

Evidentemente, nuestro autor señala también las grandes diferencias que hay entre el único y verdadero Sacerdote, y aquellos que participan de su sacerdocio. Mientras que el primero procede del Padre por generación; los segundos, los ministros ordenados, lo son por creación del Verbo humanado: *"El sacerdote nace… por creación. Es obra del pensamiento del Verbo humanado"*[110]. El sacerdote es figura del Verbo hecho hombre porque procede de Él y porque Él es su modelo perfecto. En definitiva, lo que nuestro protagonista nos quiere decir con esta imagen es algo muy sencillo: que el sacerdote prolonga y hace presente, con su vida y ministerio, a la "Palabra" de Dios acampada entre nosotros[111]. Es, por así decir, el rostro de Cristo visible y prolongado en el tiempo.

Pero quizás, con la segunda imagen que emplea don Marcelo, se clarifique un poco más lo que queremos decir, ya que esta figura completa la anterior. Me refiero a la idea de considerar al sacerdote "encarnación" de Cristo, y con la que nuestro autor pretende subrayar la presencia y acción de la segunda persona de la Santísima Trinidad, en la vida y en el ministerio del sacerdote[112]. Al respecto, podemos distinguir un doble fin que el cardenal Spínola da a esta expresión: a) por una parte, subraya el aspecto salvífico de la llamada del hombre a la participación en la vida de Dios mediante la filiación divina; b) por otro lado, se trate de destacar el hecho de la restauración del hombre, de su rescate del pecado, mediante la obra de la redención humana. Dos aspectos que van íntimamente unidos y que nuestro protagonista quiere poner en evidencia con el uso de este título e imagen. En este sentido, como ya hemos indicado, la misión del ministro ordenado es prolongar en el tiempo y espacio las gracias con las que Dios ha bendecido a la humanidad en la persona de Cristo[113]. Por eso insiste el beato Spínola en que *"el sacerdocio… es encarnación del sacerdocio de Cristo"*[114].

Si Cristo es Sacerdote por haber sido constituido por el Padre único Mediador entre Dios y los hombres, esta mediación es posible gracias a su encarnación.

---

108 Cf. Jn 1, 1-4, 9-14; 5, 24; 8, 37; 8, 43; 1 Cor 1, 18; Ef 1, 13; Col 1, 5; 3, 16.

109 Es el oficio revelador del Verbo aplicado al sacerdote (Cf. C. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías,* Sígueme, Salamanca 1947, 224-226).

110 AMS F. 33, 65.

111 *"«Y la Palabra se hizo carne, y acampó entre nosotros» (Jn1, 14a). Esta expresión no se refiere a una figura retórica sino a una experiencia viva. La narra san Juan, testigo ocular: «Y hemos contemplado su gloria; gloria propia del Hijo único del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn1, 14b). La fe apostólica testifica que la Palabra eterna se hizo Uno de nosotros. La Palabra divina se expresa verdaderamente con palabras humanas"* [Cf. BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini* 11, en <http: //www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_benxvi_exh_20100930_verbum-domini_sp.html> (08-02-2014)].

112 Cf. A. GRANADO BELLIDO, *Consagrados a Dios,* 65-66.

113 De ahí, que entendamos el concepto teológico de encarnación en un sentido amplio; es decir, abarcando todo el misterio de la vida y enseñanza de Cristo.

114 AMS F. 33, 39; cf. AMS F. 46, 28.

De la misma forma, según don Marcelo, el ministro ordenad ha sido establecido mediador entre Dios y su pueblo por medio de la ordenación sacerdotal, que viene a ser el acto explícito por el que el Verbo hecho hombre se "encarna" en el ministro ordenado; es como una especie de "encarnación" de Cristo en el sacerdote. Así nos lo presenta en un escrito: *"El sacerdote es obra maestra de Cristo, porque el sacerdocio es como la Encarnación de Cristo en el hombre. Para encarnar el Verbo necesitó una mujer; una virgen inmaculada, una madre preparada en el Santuario"*[115]. Se puede hablar, pues, de una prolongación o continuación de la obra salvadora y redentora de Cristo por medio del ministerio sacerdotal.

Para clarificar mejor en esta idea, nuestro autor comenta el pasaje evangélico de la transfiguración del Señor en el monte Tabor[116]. Un misterio de la vida pública de Jesús que, según nuestro protagonista, tiene especial relevancia y significado para el sacerdote; ya que en él se revela la divinidad del Hijo de Dios, y su enseñanza principal va dirigida a los tres apóstoles más íntimos del Maestro. En este relato bíblico, Jesús pone de manifiesto una realidad en la que venimos insistiendo: la conciencia de trabajar en la configuración e identificación con Cristo, tanto en el orden ontológico como en el orden existencial[117]. Para el beato Spínola esta enseñanza la encontramos en el misterio de la transfiguración, concretamente, en el hecho de que Jesús llama a Pedro, Santiago y Juan a participar del misterio de su gloria y de su misión redentora. Los discípulos no pueden quedarse en el Tabor, a pesar de que allí estén muy bien, sino que reciben directamente de Jesús la orden y misión de bajar del monte y anunciar a todas las gentes lo que han visto y oído. La enseñanza que el cardenal Spínola quiera subrayar con el comentario a este pasaje, es que los llamados al ministerio sacerdotal, han sido, por la ordenación sacramental, transfigurados en otros Cristo: *"alter Christus"*, y como tales han de prolongar en la historia su misión[118]. Se trata de tomar conciencia de que la transformación conlleva, como en el caso de los tres discípulos de Cristo, ser enviados por Él.

De su reflexión, nuestro protagonista saca en este comentario al pasaje de la transfiguración, una aplicación espiritual práctica, bastante curiosa, aplicable a todo sacerdote. Lo presenta así: *"El sacerdote es Cristo. En la encarnación tomó el traje del hombre; en nuestra ordenación tomó la forma de sacerdote. Cristo en nosotros: nuestro rostro, nuestros vestidos, nuestro trato, nuestras*

---

115 AMS F. 33, 61.

116 Cf. Mt 17, 1-9; Mc 9, 2-9; Lc 9, 28-36.

117 Ya hemos hablado de esto en el punto b) de este mismo epígrafe 2.1, presentando la dinámica interna de la noción de consagración según la tradición judeo-cristiana y don Marcelo. Ahora lo hacemos comentando el pasaje bíblico de la transfiguración del Señor, donde nuestro protagonista, a la hora de exponer las enseñanzas sobre el orden sacerdotal, emplea la imagen neotestamentaria de"encarnación".

118 Cf. PIO X, *Haerent animo* 21; PÍO XI, *Ad catholici sacerdotii* 16; PÍO XII, *Menti nostrae* 26; JUAN XXIII, *Sacerdotii nostri primordia* 96; A. ARANDA,"El Cristiano, «Alter Christus, ipse Christus» en el pensamiento del beato Josemaría Escrivá de Balaguer", en *Scripta Theologica* 26 (1994/2), 513-570; A. ARANDA, *El bullir de la sangre de Cristo,* Rialp 2000, 221.

relaciones con el Padre"[119]. La identificación con Cristo es tal en el sacerdote, que comienza afirmando con rotundidad: *"El sacerdote es Cristo"*. Señala con ello la total transformación, real y perenne, que se da en el ser y el actuar del sacerdote. Después continúa justificando dicha afirmación, comparando la humanidad que Cristo ha asumido en su encarnación (que él llama *"el traje del hombre"*), con la *"forma de sacerdote"* (es decir, la persona del elegido) en la que se hace presente y se "encarna". Es Cristo penetrando en el ser más íntimo del consagrado y transformándolo íntegramente en *"alter Christus"*. Una metamorfosis que llega a afectar a su naturaleza y funciones: *"en el rostro, vestido, trato, relaciones, etc."*[120].

Sin duda alguna, don Marcelo está mostrando con todo ello, que se trata de una nueva identidad recibida del mismo Cristo por medio de la ordenación, y de la que el sacerdote ha de ser consciente, ya que sólo de esa forma vivirá conforme al requerimiento que esta nueva vida comporta. Digo que es importante tomar conciencia del cambio sustancial que se da en la persona ordenada, por las consecuencias prácticas que conlleva todo ello en la vida diaria del sacerdote. ¿A qué nos referimos?; a lo que antes decíamos de ser trabajar el orden ontológico y el orden existencial de la vocación recibida, sabiendo que sólo es posible desarrollar plenamente la configuración ontológica recibida en la ordenación, mediante el perfeccionamiento en la otra configuración o identificación de la que también venimos hablando: la existencial. Aquí es donde vuelve a entrar en juego el papel de la espiritualidad, cuyos medios ayudan al ministro ordenado a alcanzar esta transfiguración existencial con Cristo.

Volvemos a hablar aquí de la importancia de la vida espiritual en el proceso transformativo-existencial del sacerdote. El beato Spínola lo hace al comentar los siguientes versículos del texto de la transfiguración, y en cuyo comentario enumera los medios elementales de la vida espiritual: *"Medios para que esta dichosa transfiguración no sea de un momento, sino que Cristo viva siempre en nosotros: «montem»; pensamientos en los montes, «excelsum»; muy alto, aspirar a lo mejor, «seorsum»; separado, vida retirada o recogida, «adsumit Iesus»; llevado por Cristo"*[121]. Parece mencionar cuatro medios: 1) *«Montem»;* el sacerdote ha de tener puesto siempre su pensamiento en el Tabor, es decir, en el misterio que allí se nos revela: la gloria de Dios, sobre todo, para estar preparado a abrazar la cruz. 2) *«Excelsum»;* él mismo lo indica explícitamente: el deseo que ha de existir en el sacerdote de aspirar siempre a lo mejor, a lo más alto, a la santificación personal. 3) *«Seorsum»;* la necesidad del cultivo de la vida interior mediante el cuidado de la oración, lo cual exige, en palabras de nuestro autor, *"vida retirada o recogida"*. 4) *«Adsumit Iesus»;* dejarse llevar por Cristo, ser dócil a las inspiraciones divinas que el Espíritu Santo suscita en el alma. Estos medios fundamentales de

[119] AMS F. 33, 59.
[120] Ib.
[121] AMS F. 33, 59.

la vida espiritual, son los que harán posible alcanzar la configuración existencial al sacerdote con Cristo, y por ella crecer en santidad: *"El sacerdote antes de serlo debe por eso ser santo y el que no lo sea debe trabajar por serlo"*[122].

e) *Imagen de Cristo*

Otra figura que emplea don Marcelo para explicar la sacramentalidad del sacerdote es considerarlo "imagen de Cristo". El ministro ordenado es imagen porque proyecta, refleja y deja traslucir lo que viene de su Original[123]; lo que procede de Cristo. Para mejor explicarlo, el beato Spínola compara la creación del primer hombre, que encontramos en el Génesis[124], con la transformación que Dios realiza en el sacerdote por medio de la ordenación sacramental. Para nuestro autor, en el rito consecratorio se realiza una "nueva creación"; por la imposición de las manos y la unción del santo crisma el candidato se transforma en una criatura nueva. Por decirlo de alguna manera, recibe una nueva "imagen y semejanza"[125] mediante el "soplo divino"[126], que re-crea al elegido, consagrándolo para una nueva e importante misión: ser reflejo e imagen de Dios, haciendo las veces de Cristo, Cabeza y Pastor, en medio de la grey[127]. Así lo expresa nuestro protagonista en una meditación a sacerdotes: *"Hechura de Dios. Paralelo entre la creación del primer hombre y la del sacerdote. Hizo el cuerpo y le infundió espíritu. Tomó el hombre ya hecho; volvió a soplar y fue sacerdote"*[128]. Como comparación es bastante acertada ya que refleja bien lo que pretende expresar. Si la imagen re-presenta a su original, el sacerdote al ser imagen del Hijo de Dios, reproduce ontológica y existencialmente a su Origen: Jesucristo; quien se hace presente en el ordenado de una manera nueva gracias a la consagración.

Consecuentemente, al ser imagen de Cristo, el sacerdote se convierte en referente obligado del pueblo de Dios, particularmente se convierte en ejemplo a imitar para la grey encomendada. Gracias a la encarnación de Cristo, podemos

---

122 Ib., 61.

123 Según el diccionario de la real academia de la lengua española, imagen es: *"Figura, representación, semejanza y apariencia de una cosa"* (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, "Imagen", en *Diccionario de la lengua española* II, Editorial Espasa-Calpe S.A., Madrid 1992, 1142).

124 En su comentario mezcla los dos textos de la creación del hombre (Cf. Gn 1, 26-31; Gn 2, 20-25).

125 Cf. Gn 1, 26-27. El hombre es *"hechura de sus manos"*, lo cual quiere decir, que ha salido de Él. Es también *"imagen de su ser"*, es imagen y semejanza de Dios. En los apuntes de una meditación sobre el sacerdocio, el cardenal Spínola indica como el ser humano participa de esta realidad divina: *"Faciamus hominen ad imaginem et similitudinem nostram"* (AMS F. 33, 38).

126 Cf. Gn 2, 7. Este gesto de insuflar aparece en la consagración del santo Crisma en la misa crismal, aceite con el que durante el rito de la ordenación sacerdotal se ungen las manos del nuevo presbítero, simbolizando así este soplo divino que encontramos en relato del Génesis.

127 *"La configuración con Cristo, obrada por la consagración sacramental, define al sacerdote en el seno del Pueblo de Dios, haciéndolo participar, en un modo suyo propio, en la potestad santificadora, magisterial y pastoral del mismo Cristo Jesús, Cabeza y Pastor de la Iglesia"* (CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio…*, 8).

128 AMS F. 32, 57.

contemplar el rostro de Dios en un hombre y ver en Él a nuestro modelo perfecto. Esto tiene consecuencias importantes para la vida del elegido al sacerdocio. Lo confirma nuestro protagonista al explicar que uno de los motivos de la encarnación del Verbo es darnos el modelo a imitar[129]. Por extensión, si el sacerdote está llamado a ser imagen de este modelo, tendrá que procurar ser imagen clara, nítida y transparente de Él, ya que *"uno de sus fines fue que los hombres viesen reproducida la imagen de Cristo: «Imitatores mei estote» (Sed imitadores míos)"*[130]. Como se aprecia, vuelve a aparecer el tema con el que siempre terminamos la presentación de cada uno de los títulos o imágenes sacerdotales: la espiritualidad sacerdotal.

f) Hombre de Dios

Exponemos ahora otra imagen con la que don Marcelo se refiere al sacerdote; la que le considera "hombre de Dios"[131]. En el encabezamiento del esquema que se conserva de una meditación espiritual que el beato Spínola impartió a un grupo de sacerdotes, encontramos la siguiente expresión: *"Videte vocationem vestram"*[132]. Al plantearse el tema de la vocación, nuestro protagonista describe al sacerdote como "homo Dei"[133].

Esta nota fundamental que ha de caracterizar la vida del sacerdote la encontramos presente en toda la tradición sacerdotal. Como ejemplo de ello, en el mensaje que el santo padre, Benedicto XVI, envió a los seminaristas de todo el mundo con motivo de la clausura del año sacerdotal, celebrado en el 150 aniversario de la muerte del santo Cura de Ars, les decía a los candidatos a órdenes: *"Quien quiera ser sacerdote debe ser sobre todo un «hombre de Dios», como lo describe san Pablo"*[134]. Y aludía, el sucesor de Pedro, a la descripción que da el Apóstol de lo que ha de ser un presbítero: *"Tú, en cambio, hombre de Dios, huye de estas cosas. Busca la justicia, la piedad, la fe, el amor, la paciencia, la mansedumbre. Combate el buen combate de la fe, conquista la vida eterna, a la que fuiste llamado y que tú profesaste noblemente delante de muchos testigos"*[135].

Como podemos apreciar, la expresión "hombre de Dios", presente en la Escritura y acuñada por los escritores y maestros espirituales, es también recogida en el Magisterio más reciente[136]. Lo afirma, muy lúcidamente, una instrucción

---

129 Cf. AMS F. 33, 39.

130 AMS F. 33, 39.

131 De hecho, este es el título que lleva una de las biografías publicadas de nuestro autor: A. GÓMEZ YEBRA, *Marcelo Spínola, un hombre de Dios,* Sarriá, Málaga 2006.

132 *"Ved vuestra vocación"* (AMS F. 33, 38).

133 Cf. AMS F. 2, 20-21.

134 BENEDICTO XVI, *Carta a los seminaristas* 1, en <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi /letters/2010/documents/hf_benxvi_let_20101018_seminaristi_sp.html> (17-09-2013).

135 1 Tim 6, 11-12.

136 Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio…,* 36, 39, 66, 97.

pontificia actual: *"Los hombres desean encontrar en el sacerdote a un hombre de Dios, que diga con san Agustín: «Nuestra ciencia es Cristo, y nuestra sabiduría es también Cristo»"*[137]. Esto pone de manifiesto la necesidad que hay en el sacerdote de transparenta y reflejar a Cristo en su vida y ministerio. Cuando se dice que el sacerdote ha de ser un "hombre de Dios", lo que se quiere indicar es que se desea ver y reconocer en él aquellas virtudes que le identifican con Dios. Ser hombre de Dios es uno de los títulos que mejor definen al sacerdote.

Para nuestro autor, ser hombre de Dios significa ser un sacerdote que cuida su vida espiritual y, que como tal, se va progresivamente transformando en un ser divino, cuyos pensamiento, sentimientos y criterios de actuación tienen más de sobrenatural que de humano: *"El sacerdote debe ser un hombre como sobrenatural"*[138]. Es la transformación espiritual de la que san Pablo tanto habla en sus cartas[139].

Don Marcelo tenía muy clara esta idea que venimos desarrollando y la procuraba encarnar en su vida sacerdotal. Para él, *"los sacerdotes somos de Dios de un modo particular"*[140]. Ser hombres de Dios implica ser conscientes de que *"Él es nuestro amo y a Él pertenecemos por título nuevo"*[141]. Un título nuevo que recibe el sacerdote por medio de la ordenación y que implica una nueva forma de vida, que ha de ser más divina que humana, o mejor dicho, más conforme al querer de Dios que a las miserias propias de la condición humana; en definitiva, un hombre espiritual[142].

Ahora bien, para llegar a ser y obrar de esta manera es imprescindible que el sacerdote tenga una profunda vida interior. Sólo se consigue transparentar y hacer presente a Cristo con la vida y el ministerio, si el sacerdote mantiene una profunda relación de amistad con Él. El cardenal Spínola encarece repetidamente al sacerdote a ello: *"El sacerdote ha de estar lleno de Dios; Dios debe ser la luz de su mente, el calor de su corazón, el resorte de sus acciones"*[143]. Lo cual exige tratar asiduamente con Él[144]. Este trato orante, íntimo, cercano y constante con el Señor, por el que el ministro de Dios irá alcanzando la configuración o personificación existencia con Él, es lo que le hará llegar a ser un hombre de

---

137 CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial* 1, en <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_20020804_i struzione-presbitero_sp.html> (19-09-2013).

138 AMS F. 33, 58.

139 *"El hombre naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios; son necedad para él. Y no las puede conocer pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle"* (1 Cor 2, 14-15). *"Aun cuando nuestro hombre exterior se va desmoronando, el hombre interior se va renovando de día en día"* (2 Cor 4, 16; cf. Rom 8, 5; 12, 1; 1 Cor 2, 13; 3, 1; 9, 11; 10, 3-4; 15, 44-46; etc.).

140 AMS F. 33, 19.

141 Ib., 20.

142 El hombre espiritual es aquel que, en palabras de san Pablo, se deja guiar por el Espíritu Santo: *"Aquellos que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios"* (Rom 8, 14).

143 MADRE ESPERANZA DEL CORAZÓN DE JESÚS, *Vida del Emmo. y Rvdmo.…*, 34-35.

144 *"El medio* [para ser sobrenatural] *es la oración"* (AMS F. 33, 58).

Dios[145]. Se trata, como dijimos al hablar del sacerdote como escogido de Dios, de *"estar con Él"*. Una comunión con Cristo que la tradición espiritual ha designado con el nombre de"sequela Christi"[146], y que es la condición imprescindible para que todo apostolado sea fecundo y duradero[147]. Viviéndolo de esta manera, lo divino y sobrenatural (ese *"hombre de Dios"*) predominará y dirigirá toda la existencia del sacerdote, éste se irá gradualmente divinizando, transformándose existencialmente en otro Cristo[148], y su apostolado será cada vez más abundante y prolífero[149].

Pero, además, nuestro autor emplea este título de "homo Dei" en otro sentido. El sacerdote es hombre de Dios porque está pendiente y al cuidado de los intereses de Dios en el mundo[150]. En este sentido, el ministro ordenado es el eslabón que enlaza los intereses de Dios y los del hombre. Ser hombre de Dios le hace ser, necesariamente, hombre del pueblo y servidor de sus hermanos: *"El sacerdote es el hombre de Dios, «homo Dei», vela por los intereses de Dios en la tierra, su honra, el respeto a su nombre, la observancia a su ley, el culto debido a su*

---

145 La amistad que los sacerdotes han de tener con Jesús, es una de las enseñanzas más explícitas que encontramos en los evangelios cuando analizamos la relación que los Doce establecen con Él, y que determina la eficacia de su propia acción pastoral. Así, los Doce descubren que el ministerio al que Jesús les llama, consiste, ante todo, en un trato familiar y asiduo con el Maestro. Este"relacionarse con Jesús" lleva a un conocimiento amoroso y profundo de su persona y del camino que Él les encomienda.

146 Esta categoría evangélica que encontramos en Mc 3, 14; 8, 34-38; Mt 10, 37-39; 23, 8. 18-22; Lc 9, 57-62; 14, 25-33; Jn 6, 70; 13, 18; 15, 6, señala la forma de vida concreta o"planteamiento existencia" de la vida apostólica, tanto a nivel externo o material, como en el plano interior de adhesión a Cristo (Cf. A. PIGNA, *Appunti per una spiritualità dei voti,* Edizioni OCD, Roma 2010, 17).

147 Benedicto XVI lo ha expresado bellamente: *"Lo más importante en el camino hacia el sacerdocio, y durante toda la vida sacerdotal, es la relación personal con Dios en Jesucristo. El sacerdote no es el administrador de una asociación, que intenta mantenerla e incrementar el número de sus miembros. Es el mensajero de Dios entre los hombres. Quiere llevarlos a Dios, y que así crezca la comunión entre ellos. Por esto, queridos amigos, es tan importante que aprendáis a vivir en contacto permanente con Dios. Cuando el Señor dice: «Orad en todo momento», lógicamente no nos está pidiendo que recitemos continuamente oraciones, sino que nunca perdamos el trato interior con Dios. Ejercitarse en este trato es el sentido de nuestra oración. Por esto es importante que el día se inicie y concluya con la oración. Que escuchemos a Dios en la lectura de la Escritura. Que le contemos nuestros deseos y esperanzas, nuestras alegrías y sufrimientos, nuestros errores y nuestra gratitud"* [BENEDICTO XVI, *Carta del Santo Padre Benedicto XVI a los seminaristas* 1, en <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_benxvi_l et_20101018_seminaristi_sp.html> (17-09-2013)].

148 Cf. A. GRANADO BELLIDO, *Consagrados a Dios,* 66; AMS F. 46, 28.

149 ¿Y qué ha de hacer el ministro ordenado para alcanzar el título de hombre de Dios?: *"Como hombre de Dios, ejerce de modo pleno el propio ministerio, buscando a los fieles, visitando a las familias, participando en sus necesidades, en sus alegrías; corrige con prudencia, cuida de los ancianos, de los débiles, de los abandonados, de los enfermos, y se entrega a los moribundos; dedica particular atención a los pobres y afligidos; se esfuerza en la conversión de los pecadores, de cuantos están en el error, y ayuda a cada uno a cumplir con su propio deber, fomentando el crecimiento de la vida cristiana en las familias"* [CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial* 22, en <http ://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_20020804_istruzione-presbitero_sp.html> (19-09-2013)].

150 *"El varón de Dios, de donde se desprende nuestra obligación de servirle como a nuestro amo"* (AMS F. 33, 17).

soberana grandeza. Es además hombre del pueblo, defensor nato por lo mismo cerca de Dios de la causa de éste, y le toca pedir, instar y obtenido favores dispensarlos desinteresadamente"[151].

g) *Ministro del Señor*

Y llegamos así a la última imagen que vamos a presentar en nuestro estudio, y con la que el beato Spínola explica la naturaleza del sacerdocio ministerial. Es cierto que en sus escritos podemos encontrar alguna que otra imagen más, pero éstas las emplea sólo de manera esporádica, mientras que las presentes las usa repetidamente. Hablaremos, pues, de la imagen del sacerdote como "ministro" de Dios[152].

Se trata de una imagen clásica y altamente significativa, que nuestro autor toma de la tradición teológica sacerdotal más genuina, y que incide, fundamentalmente, en la dimensión de servicio y de envío que conlleva el sacerdocio ministerial. El cardenal Spínola dirá: *"Del apóstol es razón decir más bien que de nadie que es «homo missus a Deo» (hombre enviado por Dios)"*[153]. Que el ordenado sacramentalmente se convierte en ministro de Dios y, por ende, en continuador de la obra salvadora de Cristo, lo tuvo claro el don Marcelo desde su ordenación presbiteral. De hecho, este fue el tema escogido por el predicador de su primera misa[154]. Pero, ¿qué significa ser ministro de Cristo? ¿En qué consiste la misión "ministerial" que los sacerdotes reciben por la imposición de manos?

La primera característica que mejor explica esta imagen es la de servidor. El ministro es el servidor de Dios y de los hermanos[155]. En el nuevo Testamento encontramos una larga lista de servicios eclesiales, de los que no siempre podemos precisar su contenido y significado, ya que varían según la Iglesia[156] o los

---

151 AMS F. 2, 20-21. *"Así enseña el Corazón de Jesús a todos los hombres; así enseña especialmente al sacerdocio; el celo como hombre de Dios, la caridad como hombre del pueblo"* [AMS F. 2, 20; cf. M. SPÍNOLA Y MAESTRE, "A nuestros muy amados diocesanos", en *BOAS* 509 (1903), 89-125].

152 Cf. AMS F. 3, 54; AMS F. 32, 22-23; AMS F. 33, 22-39.

153 AMS F. 3, 54.

154 *"Porque si Jesús empleó eficazmente la verdad y la gracia como medios admirables de su celo para santificar al mundo… el sacerdote continúa su obra por los admirables medios de la predicación y de los sacramentos. Porque si ese Corazón dulcísimo soporta y sufre de parte de los malos, injurias, crueldades y la misma muerte… el ministerio del sacerdote prorroga en el mundo los prodigios de la infinita misericordia de Aquel"* (C. FERNÁNDEZ, *Recuerdo de la Primera Misa del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Marcelo Spínola y Maestre, Arzobispo de Sevilla,* Imprenta de Izquierdo y C.ª, Sevilla 1900, 41).

155 *"Ministerio viene de diakonia (griego), ministerium (latín), que significa "servicio"… Designa corrientemente un servicio concreto… el servicio a la mesa, el cargo de administrador, el servicio de Dios. En el N.T. es el que sirve en un sentido general o restringido. Son personas concretas con cargos muy variados de orden espiritual o administrativo. No se concibe en términos de poder y derecho, sino de servicio"* (Cf. J. RIGAL, *Descubrir los ministerios,* Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 51-54).

156 Iglesia de Jerusalén (Hch 1, 15-16; 6, 1-6), de Éfeso (Hch 14, 23; 20, 18-32; Tit 1, 5), de Roma, de Antioquía de Siria (Hch 11, 20. 26).

escritos neo-testamentarios[157]. Esta variedad de ministerios la podemos agrupar en dos bloques: los ministerios establecidos por los Doce y sus sucesores[158], y los de origen carismático[159]. Una gama de servicios que van orientándose hacia una unidad que converge en tres dimensiones del ministerio apostólico, que encontramos ya presentes en los tiempos apostólicos[160]: a) el servicio de la palabra[161], b) de los sacramentos[162], y, c) de dirección y presidencia de la comunidad[163].

La segunda nota con la que explicar la imagen de ministro del Señor, es la de considerar al sacerdote un enviado; el enviado de Dios para una misión determinada: la de enseñar, santificar y regir al pueblo encomendado. Como afirma nuestro protagonista: *"El apóstol viene de Dios, es por Dios enviado de una manera más especial, más directa, más solemne. Trae su representación. Se presenta hablando de su parte y en su nombre. De donde se infiere que es elegido de Dios"*[164]. Para nuestro autor, *"son ministros los vientos, el fuego también, los ejércitos que asolaban Israel, los ángeles"*[165], todos estos son ejecutores de la voluntad divina. Pero nadie como el discípulo encarna la misión de apóstol de manera tan perfecta. Jesús elige y unge a los Doce para hacerles partícipes de su propia misión y enviarles en su nombre[166]. Una misión que consiste, fundamentalmente, en ser continuadores de su obra salvadora en el mundo. De hecho, el verbo que se emplea para designar a los elegido por Cristo, es el verbo *"apostellein"*, que tiene la misma raíz que el sustantivo "apóstol"[167]; es decir, *enviado*, "representante del que envía", subrayándose así, que los Doce, como más tarde los ministros ordenados, han de hacer las veces de aquel que envía. Existe, por tanto, una continuidad entre el envío de Jesús por parte del Padre, y el envío de los discípulos por parte de Jesús.

---

157 Cf. 1 Cor 12, 28.

158 Cf. Hch 11, 30; 15, 2; 20, 28; 1 Tim 3, 2; 5, 17; Heb 13, 7; 1 Tes 5, 12-13; Ef 4, 11; 1 Cor 1, 2; Rom 15, 16. Al respecto, hay un dato importante a destacar en esta diversidad ministerial: la autoridad de los Doce (cf. Hch 4, 35. 37; 5, 2; 8, 14-17; 9, 26-28) y, especialmente, a la de Pedro como punto de referencia y unidad fundamental (cf. Hch 1, 15; 2, 14; 5, 3; 8, 14-17; 9, 32; 10-10; 15, 7).

159 Éstos de origen espontáneo siempre se encuentran en comunión con la línea más"institucional" que proviene de Cristo, como se aprecia en 1 Tes 5, 19-21.

160 *"Se nota, desde el principio, una cierta variedad y evolución de ministerios o, mejor, de formas de ministerios, quedando en pie una unidad fundamental: una acción divina (por Cristo y en el Espíritu), que congrega a la Iglesia a través del ministerio de los Doce y de sus inmediatos colaboradores. El pasado, el presente y el fututo, se unen en la fidelidad a la misión de Cristo y a la acción del Espíritu"* [J. ESQUERDA BIFET,"Historia de la espiritualidad sacerdotal. Dinamismo espiritual y misionero de la vida sacerdotal en el Presbiterio", en *Teología del Sacerdocio* 19 (1985), 42].

161 Cf. Hch 20, 28-32; Ef 4, 11; 1 Tim 3, 2; 4, 6-13; 5, 17; 2 Tim 2, 2; Tit 1, 9; 2, 15.

162 Cf. Hch 6, 6; 8, 17; 20, 11; 2 Cor 5, 19.

163 Cf. 1 Cor 12, 28; 1 Tim 3, 5; 5, 17; 1 Tes 5, 12; Rom 12, 8.

164 AMS F. 13, 54.

165 AMS F. 33, 22. *"En un sentido lato todas las criaturas son ministros de Dios. El sol, la luna, las estrellas, las nubes… ministros de beneficencia, de justicia"* (AMS F. 32, 22).

166 Cf. Mc 3, 15; 6, 7-16; Lc 5, 10; 6, 13; Mt 4, 19; 10, 1. 5-15.

167 San Lucas dice: *"Cuando se hizo de día, llamó a sus discípulos, escogió de entre ellos a Doce, a los que también nombró apóstoles"* (Lc 6, 13). Y san Mateo explicita: *"A estos Doce los envió Jesús con estas instrucciones"* (Mt 10, 5).

En el esquema de una reflexión espiritual sobre la vocación sacerdotal[168], Spínola comenta el versículo del libro de los Hechos en el que Dios se dirige a Ananías en una visión y le indica cómo ha de proceder con Saulo de Tarso: *"El Señor le dijo: «Anda, ve; que ese hombre es un instrumento elegido por mí para llevar mi nombre a pueblos y reyes, y a los hijos de Israel»"*[169]. En esta reflexión, nuestro personaje subraya la relación interna que existe entre la elección divina y la participación en la misión de Cristo, prolongada en el tiempo por los ministros ordenados. De esto, deducimos que los sacerdotes, estando al servicio de Dios y siendo enviados por Él, participan de la autoridad de Cristo. Una autoridad *("exousia")* transferida mediante la"sucesión apostólica"[170], y que consiste en la continuidad en la transmisión de la Tradición eclesial (el *"depositum fidei"*)[171] y del ministerio ordenado instituido por Cristo, a través de los obispos[172]. Ésta es la conciencia de la Iglesia apostólica, con la que se establece un modelo de actuación para toda la historia posterior. Es, precisamente, la apostolicidad[173], que se expresa en la cuarta nota del credo Niceno-Constantinopolitano[174], con la que se señala el origen apostólico de la Iglesia, y que consiste en *"la propiedad, merced a la cual, conserva la Iglesia a través de los tiempos la identidad de sus principios de unidad tal y como la recibió de Cristo en la persona de los*

---

168 Cf. AMS F. 33, 38-39.

169 Hch 9, 15.

170 El catecismo dice que *"para que el evangelio se conservara siempre vivo y entero en la Iglesia, los apóstoles nombraron como sucesores a los obispos, dejándoles su cargo en el magisterio"*. Y, *"dado que el sacramento del Orden es el sacramento del ministerio apostólico, corresponde a los obispos, en cuanto sucesores de los apóstoles, transmitir el don espiritual (LG 21), la semilla apostólica (LG 20)"* (CCE 1576; cf. CD 11 y CIC can. 368-369).

171 Cf. CCE 84.

172 Los cuales, han recibido la misma autoridad, misión y envío que el Hijo de Dios otorgó a los Doce con la intención de pastorear al pueblo de la nueva alianza, y con el propósito de que dicha sucesión se prolongara en la historia hasta el final de los tiempos. El principio de sucesión se encuentra ya vigente y operativo durante el período de redacción del N.T.Y, ya a finales del siglo II, cada Iglesia estaba guiada por un obispo, asistido por presbíteros y diáconos, y sabemos con certeza que estos obispos eran reconocidos como legítimos sucesores de los apóstoles (Cf. F. A. SULLIVAN, "Magisterio" en *Diccionario de Teología Fundamental,* San Pablo, Madrid 1992, 842-843; Y. CONGAR, "La Iglesia es Apostólica" en *Mysterium Salutis* IV, 1, Cristiandad, Madrid 1973, 561-573). Esta sucesión, además de estar presente en los textos citados, y en los que se evidencia la auto-comprensión de la Iglesia apostólica (2 Tim 2, 2); también la encontramos en muchos pasajes de los Santos Padres (El texto de la 1 carta de Clemente Romano 44, 1-2, es el primer testimonio patrístico implícito).

173 Esta es una de las características principales que definen el "ser" de la Iglesia, su naturaleza y constitución. La Iglesia primitiva tiene conciencia de estar en comunión plena con los apóstoles, conservando la misión, la doctrina y los ministerios que habían recibido de ellos. Nuestra fe "*está edificada sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo Cristo su piedra angular*" (Cf. Ef 2, 20). Para un estudio más detallado del tema de la "apostolicidad", consultar: J. A. SAYÉS, *La Iglesia de Cristo. Curso de eclesiología,* Palabra, Madrid 1999, 296-304; J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología,* Hérder, Barcelona 2005, 87-160; E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología,* BAC, Madrid 1998, 143-248.

174 E. DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* 86, Hérder, Barcelona 1997, 31-32.

apóstoles"[175]. Don Marcelo lo dirá con sus palabras: *"Al ausentarse de la tierra, quiso transmitir a otros su sacerdocio. El sacerdote fue un prodigio de grandeza. Los Santos Padres han dicho de él grandes cosas"*[176].

Para el beato Spínola, la importancia de mantener la conciencia de ser discípulo[177] y enviado de Cristo, y *"mirar por sus intereses"*[178], es fundamental. Por eso no escatima esfuerzo en presentarlo así a sus sacerdotes. Al incidir en ello, pide a sus colaboradores una total y absoluta configuración con Él, reafirmando cada día más el deseo y la voluntad de renunciar a todo por seguirle a Él*: "Nuestra elección está hecha; porque en la ordenación nos decidimos a militar en las filas de Cristo; renunciando una vez más al mundo; pero interesa que nos afirmemos en nuestro propósito"*[179]*.* Un seguimiento que implica ese deseo de identificación total con Él, para reproducirle por completo en la propia existencia sacerdotal: *"El ministro debe estar penetrado de los sentimientos y del espíritu de Aquel cuya voluntad ejecuta, haciendo no su propio negocio sino el negocio de éste. Una caridad sacerdotal para con los pecadores, los menesterosos y caridad con todos"*[180].

2.2. *"In nomine ecclesiae"*: la identificación con la misión de la Iglesia

La Iglesia, sacramento universal de salvación[181], constituye el segundo eje sobre el que gira la sacramentalidad del sacerdocio ministerial. A pesar de las oscilaciones internas y de las persecuciones externas que ésta ha sufrido a lo largo de dos milenios, su continuidad en el tiempo y la renovación que constantemente experimenta, ponen de manifiesto que en ella existe una fuerza misteriosa y eficaz que la mantiene fiel a su naturaleza y misión. Esta fuerza secreta proviene de la presencia y acción del Espíritu Santo[182]. Don Marcelo sabe por experiencia que esta presencia de Cristo en su Iglesia, por medio de la obra del Espíritu Santo, es lo que la hace estar a la altura de su misión y evitar convertirse en una institución anacrónica y obsoleta del pasado:

---

175 J. A. SAYÉS, *La Iglesia de Cristo. Curso de eclesiología,* Palabra, Madrid 1999, 298.

176 AMS F. 13, 74.

177 Esta idea de Jn 20, 21, es la que Cayetano Fernández, predicador de la primera Misa de don Marcelo, desarrolló en su sermón (Cf. C. FERNÁNDEZ, *Recuerdo de la Primera Misa del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Marcelo Spínola y Maestre, Arzobispo de Sevilla,* Imprenta de Izquierdo y C.ª, Sevilla 1900, 19).

178 A la pregunta; ¿Tú, quién eres?, responde don Marcelo dirigiéndose al sacerdote: *"El ministro de Dios, de donde la necesidad de mirar por sus intereses"* (AMS F. 33, 17).

179 AMS F. 33, 42.

180 Ib., 22.

181 *"La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humana"* (LG 1).

182 Cf. Mt 28, 20; Hch 1, 8.

> "La Iglesia no vive arrinconada, como un objeto arqueológico o de arte, que se encierra en la vitrina de un museo y allí permanece intacto y sin que el tiempo lo destruya o deteriore por estar defendido del polvo y del aire. Preséntase al contrario la Iglesia al aire libre, en medio de la arena, y recibe las embestidas de todos los que la aborrecen, los cuales no son ni pocos en número ni escasos en fuerzas. No haber sucumbido al cabo de veinte siglos ni bajo el afilado acero de los poderes perseguidores, ni bajo la acción destructora de la corrupción humana… portento es que revela cómo Cristo está en ella sosteniéndola, avigorándola y dándole aliento y pujanza"[183].

Si la gloria de Dios es el fin último de la vida cristiana, el beato Spínola asociada a esta finalidad suprema un segundo fin, subordinado al primero: el bien de la Iglesia. Esta gloria de Dios que el sacerdote ha de defender y extender, se manifiesta con gran evidencia en una triple realidad: en la creación, en el hombre y, sobre todo, en la Iglesia:

> "La gloria de Dios resplandece en el mundo material: el universo con sus maravillas es una como encarnación de ella, en tal modo que no podemos contemplarlo, sin sentirnos admirados y como encadenados por su grandeza. Encarnación asimismo de la divina gloria es el hombre, que criado a imagen del Hacedor, reproduce en su persona los rasgos característicos de la fisonomía del que lo engendró, inteligencia y amor como él. Pero aun más que en el conjunto de la creación, y todavía añadiríamos aún más que el hombre, déjase ver Dios en la Iglesia, a la cual osamos apellidar su encarnación última, y en efecto en ella hallamos la marca de su omnipotencia, y de su sabiduría sin medida, y el sello de su ilimitada bondad y de su amor infinito[184].

Nuestro protagonista considera que es misión del sacerdote velar por el bien y esplendor de la comunidad eclesial; ya que en ella se muestra la omnipotencia, sabiduría y bondad del Altísimo, que el sacerdote está llamado a propagar. Por este motivo, para él la gloria de Dios y la gloria de la Iglesia son inseparables y han de ir siempre unidas: *"Fue siempre nota característica de los celadores de la gloria divina la vehemente solicitud, el vivo afán por el honor y el engrandecimiento de la Iglesia; y ambas prendas, el celo de la divina gloria y el celo por la Iglesia, guardan en ellos idéntica proporción, hasta el punto de ser la una exacta y cabal medida de la otra"*[185].

En el esquema de una predicación a sacerdotes, nuestro autor se pregunta sobre la naturaleza y misión de la Iglesia, y la finalidad del sacerdocio en ella[186].

---

183 AMS F. 18, 29-30.

184 AMS F. 13, 9-10.

185 Ib., 10.

186 Para el beato Spínola, *"Dios, Jesucristo, las almas son el solo tema de sus pensamientos; el reinado de Dios sobre los espíritus, el acatamiento debido a Jesucristo como Dios y como Hombre-Dios, medianero entre la tierra y el cielo, anillo divino que une al creador con la criatura, la salvación de los mortales, tales son los asuntos que la Iglesia revuelve en su mente. Lo temporal es siempre para ella accesorio, secundario, o hablando con más exactitud, es medio, nada más que medio para llegar a su fin"* [M. SPÍNOLA Y MAESTRE,"Esfuerzos de la Iglesia", en *BOAS* 553 (1904), 387].

Es esta cuestión responde aplicando varias imágenes o figuras que encontramos en la Escritura y con las que hace ver que la Iglesia es, en medio del mundo, continuadora de la obra de Cristo: *"Quién es la Iglesia. Figuras. El arca en medio de las aguas. El pueblo judío en medio de la gentilidad. El lugar santo en medio del pueblo judío. Creación de Jesucristo y obra en que sueña. La Iglesia completa y perpetúa su obra… Milagro de amor a los hombres. Milagro perenne; para ellos ha sido fundada, para que posean la verdad, para que posean el bien, para que lo practiquen. Así se imponen a nuestra admiración"*[187].

Decíamos que don Marcelo, al hablar de la naturaleza del sacerdocio, empleaba la imagen de "encarnación de Cristo"; ahora, al referirse a la Iglesia, volverá a aplicar esta figura. Una noción teológica que para él tiene mucho que enseñar al sacerdote. Si la encarnación de Cristo es la asunción de la naturaleza humana por parte del Verbo; este concepto es aplicado por el beato a la Iglesia, para decir que ella es la que ha recibido la misión de perpetuar en el tiempo y extender en el mundo la misión salvadora y redentora del Señor Jesús[188]. Y todo ello, mediante los dones y las gracias espirituales que se encierran en la estructura visible de la Iglesia: *"La Iglesia es como otra encarnación del Verbo. Toma un cuerpo místico. En la Encarnación ocultó su divinidad. Aquí esconde su majestad y grandeza"*[189].

Este es un hecho en el que insiste frecuentemente nuestro autor en sus enseñanzas sacerdotales. Cristo sigue presente y operante en el mundo mediante el ministerio eclesial. El Hijo de Dios, tras su glorificación, sólo abandonó corporalmente este mundo, pero continúa presente en él, de manera espiritual y mística, tal y como prometió[190], realizando aquellos mismos signos y prodigios que obró durante su vida terrena:

> "Jesucristo, Maestro Celestial, vive en la Iglesia todavía y vivirá perpetuamente; consuelo inefable para los que andamos peregrinando por el valle de los dolores, y que por lo mismo nada tenemos que envidiar a los apóstoles y a los discípulos, que formaban el cortejo continuo del divino Redentor de los hombres… «Ego vobiscum sum»... frase no hiperbólica ni metafórica, sino exactamente ajustada a la realidad. Jesucristo, pues, prometió no apartarse de nosotros, y si lo prometió no puede menos de cumplirlo… Es, pues, no lo dudemos, cierto, ciertísimo que Jesucristo anda y vive con nosotros, como lo anunció; y si no se le ve, se le siente, se le siente de un modo que no permite desconfiar"[191].

---

187 AMS Cuad. 44, 128.

188 *"Porque habéis de saberlo; no somos santos, ni mucho menos; pero así y todo, hay en nuestro corazón tanto amor a la Iglesia y tanta ternura para con las almas de los hombres, y muy señaladamente de las confiadas a nuestra solicitud, que no podemos dejar de sentir en manera que no atinamos a explicar lo que pasa delante de nuestros ojos los males de la sociedad cristiana y los peligros de sus miembros"* [M. SPÍNOLA Y MAESTRE, "Exhortación al clero de esta diócesis", en *BOM* 20 (1886), 165].

189 AMS Cuad. 44, 128.

190 Cf. Mt 28, 21.

191 AMS F. 18, 29.

Una asistencia y acción divina del Redentor que se puede apreciar y reconocer en muchas situaciones de la vida cotidiana, sobre todo, en la vida de los santos: "Y su presencia [la de Cristo] se siente. Preguntadlo a Felipe Neri, que cuando se acercaba al sagrario, golpeaba la puerta diciendo: «Señor, aquí está Felipe»; preguntadlo a Teresa de Jesús, que con Cristo conversaba y trataba de día y de noche; preguntadlo a las almas buenas, las cuales invocan a Cristo en las horas supremas de sus agonías, y se hallan de pronto fortalecidas y renovadas"[192]. Esta promesa cumplida del Hijo de Dios es verificada tanto a nivel personal en la vida de los creyentes, como acaba de decirnos don Marcelo, como a nivel comunitario en la vida de la Iglesia, la cual,"considerada en su maravilloso conjunto da también testimonio de que el divino Maestro está sentado en medio de ella"[193]. Una presencia y acción de Jesús que, como atestiguan los maestros del discernimiento, y como destaca nuestro autor, se verifica en los efectos que produce en la persona, en los frutos que deja en cada alma: *"preguntadlo a los católicos… y todos os dirán unánimes: No lo hemos visto; iba oculto; marchaba envuelto en manto de misterio, como cuando se apareció a los discípulos de Emaús; pero era Él; conocimos el acento de su voz; experimentamos la fascinación de sus ojos; el corazón nos latía violentamente dentro del pecho; enardecidos en fuego santo, nos encontramos transformados"*[194].

Ahora bien, si la Iglesia es encarnación del Verbo, y por ende, la encargada de transmitir la obra salvadora de Cristo; los sacerdotes tienen una gran labor al respecto: *"El sacerdote celará la honra de esta madre, que es la honra de Dios, identificándose con ella y siendo ministro de su liberalidades"*[195]. La identificación del ordenado con la misión de la Iglesia, tal y como hemos indicado en el título de este epígrafe, es muy importante y requiere su incondicional amor a ella. Como afirma el apóstol san Pablo: *"Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella"*[196]. Un hecho que se puede apreciar en la vida de Cristo y que constituye su pensamiento constante; su idea fija: *"Era la Iglesia. Cristo la amó con un amor que vino a ser otra de sus pasiones"*[197]. Si Cristo la amó de esta manera, ¡qué no han de hacer los sacerdotes!; los cuales han recibido la vocación y misión de reproducir en todo a Cristo Cabeza[198]. Así han de amarla los sacerdotes, con todo el ardor de su corazón, tal y como el Hijo de Dios lo hizo[199]. De lo cual se deducen, en palabras de don Marcelo, los cinco principios básicos que el sacerdote ha de asimilar y practicar en este amor que ha de tener a la comunidad eclesial:

---

192 Ib.
193 Ib., 30.
194 Ib., 29-30.
195 AMS F. 32, 44.
196 Ef 5, 25.
197 AMS F. 42, 45.
198 *"Y aparte todo lo demás, la carga de cada día: la preocupación por todas las iglesias. ¿Quién enferma sin que yo enferme? ¿Quién tropieza sin que yo me encienda?"* (2 Cor 11, 28-29).
199 Cf. AMS Cuad. 44, 128.

"El sacerdote debe: 1º) recoger su verdad, 2º) predicarla y enseñarla, 3º) llevar a los pueblos a que se arrodillen ante el Santísimo donde reside su fundador, 4º) someter a su imperio los pueblos, y, 5º) defenderla"[200]. Si analizamos a fondo estos cinco elementos, descubrimos que se trata de los tres oficios que aglutinan la labor ministerial del sacerdote, y que presentaremos a partir del tercer capítulo de esta segunda parte de la tesis[201].

Pero, además, en el amor a la Iglesia que el sacerdote ha de practicar, hay otro elemento que no podemos olvidar: la comunión. Este es un aspecto importante que defiende nuestro autor, viniendo a decir que sin su referencia explícita a la Iglesia el sacerdocio no es comprensible. No olvidemos que el sacerdocio es un ministerio eclesiástico, y como tal requiere de la Iglesia[202], de donde proviene y en cuyo ámbito se ejerce. La dimensión eclesial del sacerdote es esencial, porque el sacerdote es "en" Cristo y "en" la Iglesia y fuera de esta íntima relación no es nada. De ahí que estas relaciones configuren su identidad y espiritualidad[203]. Por eso los sacerdotes han de trabajar unidos mediante una sólida fraternidad sacerdotal que les ayude en lo material y espiritual a conseguir el fin al que se ordena su vida y misión[204].

Se trata de situar en su justa medida la relación que el sacerdote tiene, por propia naturaleza, con su obispo, con el presbiterio diocesano, con la comunidad encomendada y con la Iglesia universal, cuya cabeza es el papa. Esta unidad y comunión del pueblo santo de Dios[205], se manifiesta de forma particular en la vida y misión de los sacerdotes, quienes están llamados a vivir dicha unidad y a reunir *"en nombre del obispo a la familia de Dios, como una fraternidad con una sola almas, y conducirla a Dios Padre por Cristo en el Espíritu"*[206]. De esta forma, el sacerdote al actuar "in nomine Ecclesiae"[207], se identifica plenamente con el sentir y la misión que Cristo confirió a su Iglesia[208]. Una capacidad de actuar en nombre de la Iglesia que encuentra su fundamento teológico "*en la misma*

---

200 AMS Cuad. 44, 128.

201 El oficio de enseñar (*"recoger su verdad, predicarla y enseñar"*: la predicación), el oficio de santificar (*"llevar a los pueblos a que se arrodillen ante el Santísimo donde reside su fundador"*: los sacramentos), y el oficio de gobernar (*"someter a su imperio los pueblos y defenderla"*: acompañar a Dios).

202 Cf. S. DEL CURA ELENA, "Sacerdocio común y sacerdocio ministerial: el sentido del ministerio ordenado en la Iglesia" en *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas,* Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2010, 159-197.

203 Cf. PFS 42-46.

204 PFS 43; cf. PO 8.

205 *"Este es el misterio sagrado de la unidad de la Iglesia, en Cristo y por Cristo, obrando el Espíritu Santo la variedad de funciones. El modelo y principio supremo de este misterio es la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo, en la Trinidad de personas"* (UR 2).

206 PO 6.

207 Cf. LG 10, 28, 37; SC 33.

208 Dios Padre *"dispuso convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia. Esta aparece prefigurada ya desde el origen del mundo y preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza; se constituyó en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu y llegará gloriosamente a su plenitud al final de los siglos"* (LG 2).

unidad de la consagración sacramental y de la misión… derivando de la propia condición sacerdotal"[209]. No olvidemos que"*el ministerio de los presbíteros es, ante todo, comunión y colaboración responsable y necesaria con el ministerio del obispo*"[210]. De hecho, esta relación cuando "*es vivida en comunión fiel y con generosa cooperación… contribuye a su propia santificación*"[211]. Pues bien, el beato Spínola insistió mucho en la necesidad de esta comunión y cooperación mutua de los sacerdotes con el obispo. Señalamos, como ejemplo, la primera pastoral que escribe a los sacerdotes malacitanos, recién llegado a la diócesis:

> "La primera palabra que hemos pronunciado al venir al suelo malagueño ha sido, como no podía menos de serlo, para todos nuestros diocesanos; era justo, hasta era necesario, más cumplido este deber y satisfecha esta necesidad, sentimos otra apremiante por extremo: la de hablar con vosotros, nuestros amados cooperadores en el ministerio sacerdotal, y hablar no desde las alturas de nuestra sede pastoral o de nuestra cátedra, como el que manda o enseña, sino desde abajo, desde el llano, departiendo con vosotros como amigo o como padre, y buscando en vuestra conversación consuelo a nuestras amarguras... Pero necesitamos cirineo, como Cristo, que nos ayude a llevarla; y quien a desempeñar ese importante papel está llamado es nuestro clero"[212].

Unas enseñanzas que son permanentes en la vida de nuestro protagonista[213]. Si la Iglesia es maestra, soberana y madre, como él mismo indica[214]; el sacerdote ha de compartir estos títulos de la misma y ser su celador, transparentando en su vida y ministerio estas notas que definen la naturaleza y misión de la Iglesia. El ministerio ordenado al pertenecer a un presbiterio o Iglesia local es esencialmente fraternidad. Una vinculación a la Iglesia local y universal simultáneamente, que exige del sacerdote un estilo de vida que manifieste este amor a la comunidad eclesial[215], en la que ha recibido el orden y a la que pertenece sacramentalmente.

---

209 PFS 42.
210 PFS 42; cf. PDV 17b.
211 PFS 42; cf. LG 41.
212 M. SPÍNOLA Y MAESTRE,"Exhortación al clero de esta diócesis", en *BOM* 20 (1886), 165-166.
213 Cf. M. SPÍNOLA Y MAESTRE,"Circular nº 513", en *BOM* 7 (1891), 150; AMS F. 32, 63-64.
214 *"La Iglesia es maestra… La Iglesia es soberana… La Iglesia es madre"* (AMS F. 32, 43).
215 Cf. 2 Cor 11, 2; Ef 5, 25-32.



ISIDORIANUM 51-52 (2017) 315-361

El *Fondo Gestoso* en la Biblioteca Capitular Colombina

Historia y descripción

Nuria Casquete de Prado Sagrera
Directora gerente de la Institución colombina

Resumen: La inmensa labor desarrollada por José Gestoso y Pérez (1852-1917) en torno al patrimonio cultural hispalense durante toda su vida, lo han convertido en una de las más importantes figuras de su generación.
Donó sus libros y su colección de cartas y otros documentos a la Biblioteca Capitular Colombina de Sevilla. Este artículo estudia la estructura y contenido de ese legado, desde las tareas de organización previas a su entrega al Cabildo Catedral hasta las labores de conservación y descripción desarrolladas en la actualidad.

Abstract: The inmense labour developed by José Gestoso y Pérez (1852-1917) about the sevillian cultural heritage during his entire life, have made him become one of the most important figures within his generation.
He donated his books, collection of letters and other documents to the Biblioteca Capitular Colombina of Seville. This article studies the structure and content of that legacy, which involves organizational tasks previous to their delivery to the Caathedral Chapter, and also, other preservation and description labours which are developed nowadays.

En estudios anteriores he ido presentando la figura y obra del historiador, arqueólogo y literato sevillano José Gestoso Pérez, siempre en relación con la Catedral de Sevilla –de forma especial con la Biblioteca Capitular Colombina– y con el legado que le fue entregando tanto en vida como tras su fallecimiento en 1917,[1]

[1] *José Gestoso y Sevilla. Biografía de una pasión*, Sevilla, ICAS, 2016; *Dejando huella. José Gestoso, el Cabildo y la Catedral de Sevilla (1875-1917)*, en "Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza" Vol. X (2017) 289-324, y *José Gestoso y sus servicios en favor de la Biblioteca Colombina* (en prensa). Para simplificar las citas no voy a remitir en cada caso a estos títulos cuando trate un asunto que puede aparecer en mayor o menor medida en ellos. El primero de ellos es una visión general de todos los asuntos relacionados con Gestoso y el tercero es el más vinculado a la Biblioteca Capitular Colombina. Este artículo podría considerarse como su segunda parte o, al menos, su continuación lógica.

conocido como el *Fondo Gestoso*. Las páginas siguientes son un paso más en esta investigación, ya que se centran en el análisis de esa importante donación bibliográfica y documental recibida en la Biblioteca del Cabildo, de la cual hasta ahora sólo había un estudio parcial y la edición de algunos de sus documentos (ver Anexo 1). Veremos por tanto en qué consiste ese *Fondo,* desde que comenzaron las donaciones de libros hasta las tareas que actualmente se están desarrollando en la Biblioteca para mejorar su conservación, descripción y difusión.

Gestoso, llamado también por sus amigos *el Licenciado* por serlo en Derecho, donó en conjunto al Cabildo Catedral más de 1000 volúmenes, cifra que incluye impresos (folletos y monografías), manuscritos y tomos con documentos varios, siendo tal vez el legado mayor el realizado después de su muerte y, desde luego, el más conocido. Con él precisamente vamos a comenzar, acercándonos a cómo fue la preparación que requirió esta parte del legado antes de su entrega. Continuaremos con la descripción de los diversos formatos de los volúmenes que donó y de sus muy diversos contenidos, incluyendo las mencionadas labores actuales, que se insertan dentro de las actividades y publicaciones que están teniendo lugar este año 2017 en memoria de Gestoso al cumplirse el primer centenario de su fallecimiento. Este trabajo interno en la Biblioteca Capitular Colombina es sin duda el mejor homenaje que podemos ofrecer a esta singular figura de la cultura sevillana unido, lógicamente, a la exposición conmemorativa que el Cabildo Catedral hispalense ha celebrado recientemente en la propia basílica titulada *La huella de José Gestoso en la Catedral de Sevilla*, completada con otra más específica relacionada con el Archivo de la Catedral: *José Gestoso Pérez (1852-1917). Un erudito entre papeles.*

Antes de comenzar quisiera hacer una precisión. Según los términos de su testamento, *lega a la Biblioteca Capitular de la Santa Iglesia Catedral de Sevilla denominada Colombina los manuscritos de su pluma, sus papeles históricos y literarios y de sus libros, todos los que posea en el momento de su muerte excepto aquellos de que existan ya ejemplares en dicha Biblioteca*.[2] Sin embargo, no por ello debemos pensar que, salvo esos títulos repetidos, todos los libros y documentos de Gestoso se conservan en la Catedral. A pesar del enorme volumen de correspondencia (6.178 según el acta de entrega), en ella vemos claras –y a veces lógicas– ausencias, como las correspondientes a asuntos familiares. No hay por ejemplo cartas de su padre o de su hermano Luis, ni otras que sin duda existieron sobre ciertos asuntos privados. Tampoco están todos sus diplomas ni recuerdos, como los cuadernos del colegio que menciona –y que por tanto vio– María Daguerre Dospital,[3] ni los informes y notas que le remitían sus amigos

[2] Cláusula séptima del testamento de José Gestoso, según copia entregada por su viuda al Cabildo Catedral: Archivo de la Catedral de Sevilla (A.C.S.), Fondo Capitular, Sec. I, Correspondencia, leg.11.191 expte. 17.

[3] Según recoge en la presentación que redacta a la ed. de 1918 de la *Guía Artística de Sevilla* de Gestoso, p. III.

como ellos mismos comentan en sus cartas. En cuanto a su biblioteca, una parte quedó en la familia, donde aún se conservan, y otra, presumiblemente los títulos repetidos en la Capitular, están en la Universidad.

Como se irán mencionando desde el primer momento los distintos tipos de libros que constituyen el *Fondo Gestoso*, los resumo a continuación para que el lector tenga una visión general. El Licenciado donó en vida sobre todo monografías y algunos tomos de *Papeles Varios*, pero su legado posterior estuvo compuesto por monografías, que suponen algo más de la mitad del total de volúmenes donados entonces, y por los siguientes tomos facticios:

- 174 tomos de *Papeles Varios* impresos (aunque en ocasiones incluyan algún manuscrito) en tres tamaños: 8º (62 vols.), 4º (78) y 2º (34). La encuadernación de todos ellos es en holandesa con lomos y puntas en piel roja.
- 41 tomos de *Papeles Varios* manuscritos e impresos en tamaño gran folio encuadernados en pergamino.
- 16 tomos de *Apuntes,* también con encuadernación holandesa en rojo.
- También fueron así encuadernados los 23 tomos de *Correspondencia.*

Hay, además,

- Cuatro legajos de *Autógrafos,*
- Las *Memorias* de Gestoso tituladas *De historia sevillana. Páginas de mi vida*, en dos volúmenes, y
- Tres tomos donados en 1941 por su hija Paz en los que se recogen *Títulos honoríficos* recibidos por su padre a lo largo de su vida (2 vols.) y otro íntegramente dedicado a *Méritos y Servicios* relacionados con el Ayuntamiento hispalense. A pesar de esta distinción, suelen denominarse los tres como *Títulos Honoríficos.*

Todo este conjunto tan variopinto fue donado por Gestoso desde 1875, primera fecha conocida de una donación suya hasta 1923, año en que concluyó la entrega de su legado por parte de su viuda.

1. PREPARACIÓN DEL *FONDO GESTOSO*. LA LABOR DE MARÍA DAGUERRE DOSPITAL

Quien se encargó tras la muerte de Gestoso de cumplir su última voluntad respecto a sus libros y documentos fue su viuda, María Daguerre Dospital y Buisson (1860-1931), uno de los albaceas de su marido. Preparó y entregó su legado a la Biblioteca fiel y cumplidamente como ahora veremos. Tan exhaustiva fue su labor que merece ser recordada porque no parece que todos los tomos que quería entregar el Licenciado a la Biblioteca estuvieran encuadernados ni identificados en el momento de su muerte. De hecho, Gestoso prevé en su testamento que

como es posible que al ocurrir mi muerte no tenga encuadernados mis manuscritos, les estimaré (a su familia) *que los manden encuadernar, para que no se diseminen ni pierdan*. María hizo mucho más que eso, pues no sólo encuadernó, sino que además folió, inventarió, cotejó e incluso añadió sus propios comentarios a cartas y escritos, revelando en ellos el íntimo conocimiento que tenía de los asuntos de Gestoso y de las personas que éste conocía.

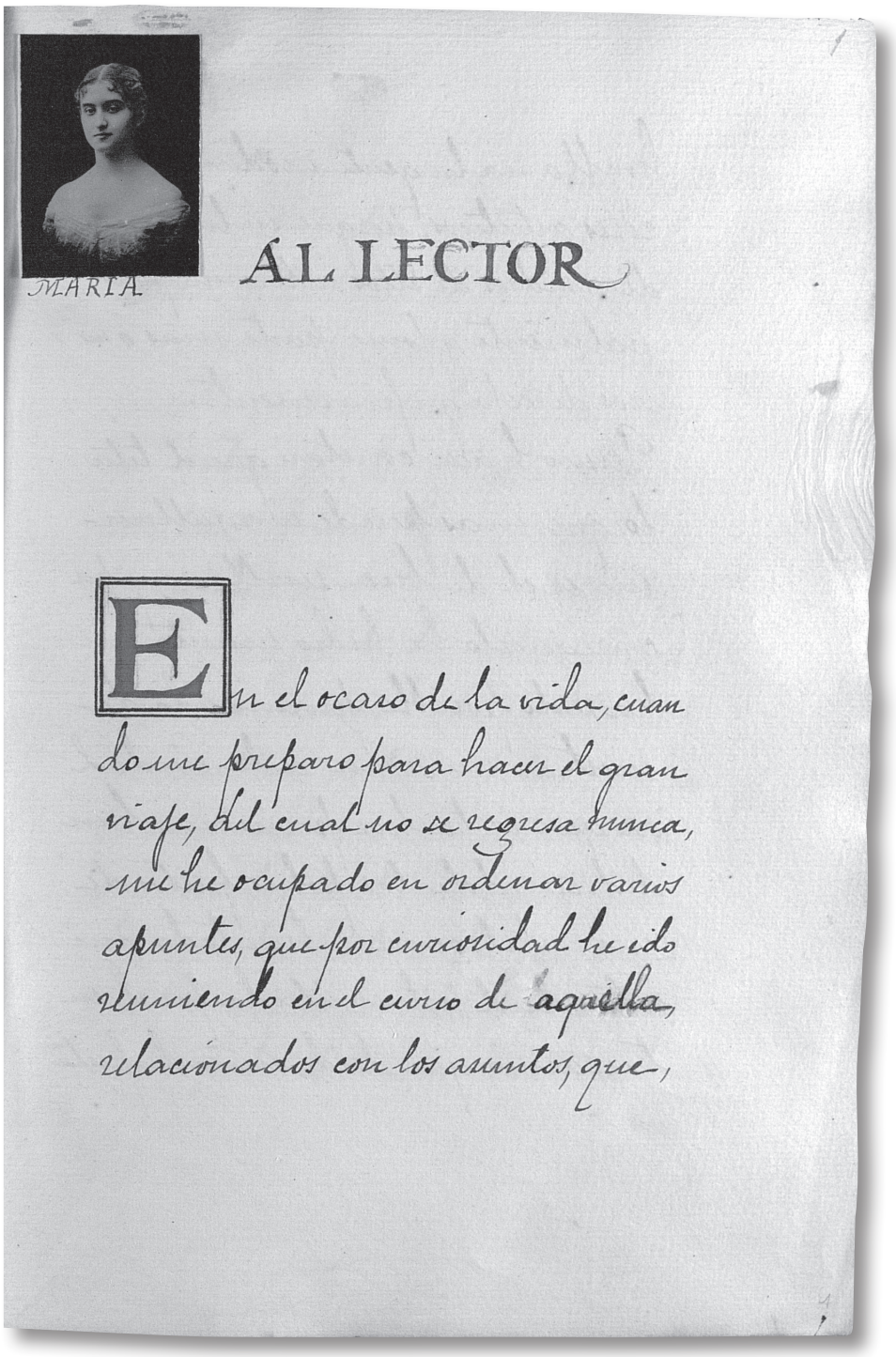


Figura 1. Primera hoja de las *Memorias* de Gestoso con fotografía de María Daguerre Dospital. © Cabildo Catedral de Sevilla.

Respecto a lo primero, ¿cuáles fueron esos manuscritos que había que encuadernar? ¿tal vez los dos tomos de sus *Memorias*? ¿los *Apuntes*? ¿o los de *Correspondencia*? Es difícil saberlo, pero algo sí podremos acercarnos. Parece que las cartas se venían encuadernando desde tiempo atrás, según se deduce de ésta que le escribe en fecha tan temprana como 1891 su gran amigo el conde de las Navas: ¡Perdona monín! Me olvidaba de lo de la encuadernación y ahora me lo recuerda María cuando ya comenzaba a desobedecerte. Bien es verdad que el papel de esta epístola excede de la marca regular y puede que sólo por esto no esté destinado a inmortalizarse.[4] Fue una preocupación innecesaria porque el tamaño excesivo de las cartas, y fueron muchos los casos, se solucionó con los más diversos plegados.

El encuadernador habitual de Gestoso, y muy conocido en Sevilla por entonces, era Luis Márquez y Echeandia. En realidad, es el único del que aparece una etiqueta en los volúmenes de Gestoso, porque cuando la hay siempre es suya o simplemente no hay ninguna. Están pegadas en el interior de las cubiertas de los libros y en ellas consta la dirección de su domicilio o taller. Como éste va cambiando a lo largo del tiempo, nos permiten seguir la propia cronología de las encuadernaciones, admitiendo que realmente en cada caso se utilizó la etiqueta correcta en ese momento y no una anterior. Si seguimos las noticias que aporta la siempre útil *Guía oficial de Sevilla y su provincia*,[5] estuvo Márquez desde 1884 en la calle Génova nº 5 y 7 (llamada a partir de 1898 Cánovas del Castillo, también con cambio en la numeración: 7 y 9), pasando a la calle Hernando Colón 32 desde 1913. En 1920 nos encontramos que no sólo hay cambio de domicilio (que pasa a estar en Mateos Gago 46-52) sino también de nombre, porque constarán entonces como encuadernadores los *Hermanos Márquez* y más adelante como *Hijos de Luis Márquez.* Si bien en vida de su padre no podemos tener certeza del uso exacto de las etiquetas con la dirección correcta, sin embargo cuando aparece la dirección de Mateos Gago no cabe duda que el volumen fue encuadernado después de 1917, por tanto tras la muerte de Gestoso. Lo que ya es imposible concretar es lo que pudo encuadernar Luis Márquez cuando estaba en la calle Hernando Colón (1913-1919) antes y desde la muerte de Gestoso (1917).

Partiendo de esta base, el resultado de una revisión de las etiquetas en las encuadernaciones del *Fondo Gestoso* ha sido el siguiente: si empezamos por los tomos de *Papeles Varios* impresos –todos ellos, en 8, 4º y folio–, parece que fueron *prácticamente* todos encuadernados por el propio Luis Márquez. No olvidemos que el propio Gestoso menciona los *manuscritos* como los libros que pueden no estar encuadernados a su muerte, no los impresos. Aunque suelen sucederse correctamente los cambios de dirección, hay curiosas excepciones, como la

4 B.C.C., *Fondo Gestoso* (F.G.), *Correspondencia*, 1891-92, nº 61.

5 Esta Guía fue publicada desde 1865 por Manuel Gómez Zarzuela y continuada por su hijo Vicente desde 1888.

etiqueta de la calle Mateos Gago (es decir, a partir de 1920) precisamente en el primer tomo primero en tamaño 4º y ya no habrá más etiquetas hasta el tomo 31, que llevará la dirección de Génova (1884-1898). En los volúmenes en 8º, en medio de volúmenes encuadernados en este periodo hay otros con la etiqueta ya de Cánovas del Castillo (t. 9ª o 18-18), siendo el sello a partir del t. 29 el de Hernando Colón, salvo el tomo 41 que es el de Cánovas del Castillo. También hay una cierta correlación cronológica en los tomos de *Papeles Varios* manuscritos e impresos.

En los de *Apuntes* falta casi siempre el sello del encuadernador, sólo está en los tomos 10 y 11, con la dirección de Génova, y en el T. II el de Mateos Gago. En cuanto a la *Correspondencia*, hay una evidente mezcla en el momento en que fueron encuadernados a tenor, siempre, del sello del encuadernador. Así, el primer tomo fue encuadernado por los hijos de Márquez, por tanto tuvo que ser entre 1920 y hasta 1921 por ser éste el año en que la viuda entregó las cartas a la Biblioteca. También encuadernaron los tomos correspondientes a 1907-8 y desde 1911 a 1914. El resto ya lo había encuadernado su padre pero sin seguir un orden lógico. Incluso en un caso, el tomo"2º 1910"lleva dos sellos: de Hernando Colón y de Mateos Gago.

Las *Memorias* llevan el sello de la calle Hernando Colón (entre 1913-1919). Como tienen anotaciones hasta 1915 pudieron ser encuadernadas en vida de Gestoso. Debe ser lo más probable, ya que se conservaban en una caja de nogal a medida con una llave de la que pende una pequeña cartela en la que aún hoy podemos leer, con letra de Gestoso,"caja de mis papeles". En ella fueron entregados y sellados los dos tomos hasta su apertura en 1980 y la caja siguió conservándose, aunque vacía, en la Biblioteca Capitular Colombina.

Por último, nos quedaría hablar de las monografías donadas por Gestoso. Sus encuadernaciones son muy variadas ya que algunas conservan la suya original y otras fueron reencuadernadas por el Licenciado, llevando en ocasiones el sello de Márquez. Como podemos ver en varios ejemplares donados a la Biblioteca, parece que recurría a él para encuadernar sus propias obras –o las de otros autores– en piel o tela con su característico escudete y, en contados casos, incluso en pergamino, como su manuscrito original de la *Historia de los barros vidriados* o unas obras de José María Asensio y Benito Mas y Prat que curiosamente son sin duda las más lujosas de las que se conservan en su legado. También procedía así antes de regalar títulos suyos, o al menos en alguna ocasión, como se desprende de una carta de su amigo José Valdenebro y Cisneros en la que le comunica que *Hace unos días trajeron de casa de Márquez cuatro ejemplares de su interesante tomo 3º del Diccionario, es uno para mí que agradezco a V. mucho y los otros sin duda para el Registro de la Propiedad.*[6] Tal vez Gestoso actuara a veces como intermediario entre el encuadernador y sus amigos, ¿o cómo interpretar si

[6] B.C.C., F.G., *Correspondencia*, 1º 1909, nº 55.

no esta carta de Francisco Rodríguez Marín? En ella le dirá que está de acuerdo con lo dispuesto sobre las encuadernaciones y *que habrá V. recordado a Márquez que ha de dejar intonsos los cuatro libritos, cortándoles muy poco de la cabeza, único canto que ha de dorar*.[7] Ya que está dando instrucciones, debía ser un encargo suyo y no un regalo de Gestoso.

Con todo esto podemos concluir que en su mayoría el *Fondo Gestoso* fue encuadernado por su propio dueño, completado después por María Daguerre en casos muy puntuales, como en el caso de los *Papeles Varios* impresos, *Correspondencia* y *Apuntes*.



Figura 2. Caja donde Gestoso guardaba sus Memorias. ©Ana Isabel Gamero.

7 B.C.C., F.G., *Correspondencia*, 1893-94, nº 68 (16 de mayo de 1893).

Además de encuadernar, en realidad el único encargo de Gestoso que nos consta, su viuda hizo mucho más. Por lo que se deduce de sus notas, y siempre –salvo contadas excepciones– en tinta roja, folió los tomos de *Papeles Varios* manuscritos e impresos, de *Correspondencia* y de *Apuntes.* Al hacerlo, en alguna ocasión María cometió errores de foliación, encontró otros de encuadernación o descubrió alguno de Gestoso que anotaba en el propio documento con un característico ¡Ojo! seguido de la advertencia correspondiente. Veamos algunas de esas llamadas de atención:

- ¡*Ojo! Equivocada la foliación. Del 190 pasé distraída al 200, no faltan folios. MDD.*[8]
- ¡Ojo! Este folio no ocupa el lugar que le corresponde por error de encuadernación M.D.D.[9]
- Identificará la portada de un impreso encuadernada después del propio texto con un: *ojo véase el f. 444 que parece carp*^{a} *de este impres*o.[10]
- En cuanto a fallos relacionados con el Licenciado, podemos encontrar aclaraciones como éstas: *Se han marcado con * los lugares que ocupan fotografías y artículos que se hallan fuera de Yndice y de paginación y también aquellos números en que existe error entre las páginas que ocupan y las indicadas en el "Yndice"; Este índice está equivocado desde el número 5 al 30. La foliación correlativa MDD.*[11] Y abundará en ello pero no en el tomo sino en el Inventario que hizo de él, incluyendo esta otra nota: *Faltan los números 19 y 29. La primera falta la anota el Sr. Gestoso pero no la segunda.*
- En la portadilla del doc. 27 (f. 123) del tomo de *Papeles Varios* XXX, sobre *Papeles referentes a la Guerra de la Independencia ochenta y tres documentos*, anotará: *Aunque bajo la indicación de "Franceses" (que hemos respetado) compréndese en el Yndice de este tomo desde el folio 124* al 360 *inclusive, debemos hacer constar que no todos los papeles contenidos en esta carpeta tienen relación con ellos ni con la Guerra de la Independencia aunque sí con su época. Veanse entre otros los fols. 165 y 167 M.D.D."*[12]

Este recurso había sido también utilizado en diversas ocasiones por Gestoso, aunque más bien en comentarios al margen en obras de otros autores o en borradores que, según parece, enviaba a la imprenta y en los que hacía

---

8 B.C.C., F.G., *Apuntes* T. 7 h. 200. De este tipo de error se podrían poner otros varios ejemplos: *Apuntes* T. 3 h. 150; *Correspondencia* 1891-1892, nº 105 2ª; 1895-1898, nº 152 2ª o PP.VV. T. XXXIII, nº 41 f.260. En *Apuntes* T. 1 h. 60 precisará que falta por error el f. 59 pero "el texto está íntegro".

9 B.C.C., F.G., *Apuntes* T. 6 h. 57v.

10 B.C.C., F.G., *PP.VV.* T. XXXV nº 21 h. 367.

11 Notas en los índices de: B.C.C., F.G., *PP.VV.* T. II y III respectivamente.

12 Otros ejemplos: en el tomo XXXIII nº 63, h. 474 escribirá*: Bajo esta misma carpeta, Papeles, Subasta y Cuentas referentes al derribo de la torre,* y en el T. XXXVII nº 3, h. 137, dirá que aparte de los autógrafos recogidos en el listado inicial hay algunos más después del que lleva el nº 1 y *para evitar confusiones sin alterar la numeración, los hemos señalado con n1 1*^{2º} y nº 1^{3º}.

algunas indicaciones, como éstas: *Ojo, lo que está rodeado de lápiz no se compone"* y *"Ojo componer nada más que hasta la *.*[13]

No cabe duda que los tomos encuadernados en pergamino de *Papeles Varios* manuscritos e impresos, los más conocidos, ya lo estuvieron –o al menos en su mayoría– en vida de Gestoso, porque en varias ocasiones él mismo dirá que ha quitado un documento, usando incluso el verbo "arrancar". Así, por ejemplo,

- En el T. I, en el lugar del nº 19 nos encontramos un dibujo y nota de Gestoso en la h. 237v que dice así: *Ojo: el papel nº 19 que ocupaba este lugar lo remití a Barcelona con mi estudio titulado La Giralda Su pasado y su presente, y representaba al alminar según el cuadro de Sturmio: en su lugar he puesto el del cuadro de Alejo Fernández.*[14]
- Según la nota en el T. III, h. 149: *Aquí había un autógrafo de Felipe IV que he arrancado para mi colección de autógrafos. Gestoso,* pasando así al T. XXXIX (tercero de autógrafos), doc. 13.
- Un último caso: en 1907 quitó el nº 23 del T. XII, como así hace constar en su índice, por tratarse de un fragmento de un libro antiguo de la Real Maestranza hispalense que quiso regalar a esta institución.

Aunque el inventario de estos tomos de *Papeles Varios* los hiciera años después María, Gestoso tuvo mucho que ver en su formación. Hizo numerosas "carpetas artísticas" a los documentos, aparte de anotar en muchos de ellos su procedencia, identificación o descripción, fecha, etc. María también llamará "carpeta" a lo que hoy sin duda conocemos por "portadilla", ya que se trata sólo de una hoja, habitualmente con el título del documento o texto al que precede, acompañado a veces por alguna otra anotación, como su procedencia. Esas portadas suelen tener letra de Gestoso, pero al menos en un tomo de estos *Papeles Varios,* en concreto en el XXIX, había un papelillo suelto en el documento nº 5 con letra que parece de María y en su característica tinta roja que decía: *En este tomo poner carpetas y numerar cartas antes de enviarlo a la Colombina,* lo que hace pensar que fue ella quien lo mandó encuadernar. Sin embargo, si nos fijamos bien, esas hojas están pegadas a los documentos, por lo que bien pudo hacerse la operación ya encuadernados los documentos, aunque requirió verdadera habilidad. Al faltar la etiqueta del encuadernador no contamos con más información para precisar este dato.

Algunas de sus notas sugieren que María se preocupó no sólo preparar y describir el legado de Gestoso sino que además investigó algunos datos o, al menos, la lectura de los documentos le sugirieron hacerlo, como en este caso: *Cuando haya tiempo confrontar fechas construcción y reparos, advierto en ellas confusión,* o

---

13 B.C.C., F.G., *Apuntes* T. 3, h. 181 y 295. En la obra de Celestino López Martínez *Valdés Leal y sus discípulos.* Sevilla, 1907, hay muchos "ojo" de Gestoso en notas marginales (PP.VV. 4º T. 37, nº 2).

14 B.C.C., F.G., *PP.VV*. T. I nº 19 f. 238.

bien relaciona información: *véase el folleto de Pierre de Fontenilles tom 13 de PP VV en 4º. Cita al Ldo. Gestoso pagª 7 Sevilla Monumental en las notas.*[15]

Tras esta labor, o paralelamente a ella, describió en seis inventarios el legado de Gestoso agrupándolo en las distintas tipologías que ya hemos visto en función de su contenido y dentro de éste, en el caso de los *Papeles Varios* impresos, por su tamaño (8º, 4º y 2º o folio). Los otros tres inventarios los dedicó a las misceláneas encuadernadas en pergamino, aquí llamadas *Papeles Varios manuscritos e impresos*, a las monografías y un sexto que, aunque no nos ha llegado, debió estar dedicado a los tomos de *Apuntes*. La existencia de esos seis repertorios la aporta un acta capitular en la que se afirma que se habían entregado *seis índices o catálogos que conteniendo oportunas observaciones y copia de datos bibliográficos han sido formados con prolijo esmero por la expresada Sra. viuda*.[16]

Fue un trabajo lento. De hecho, la suma de la foliación, encuadernación e inventariación requirió varios años para completarlo. A falta de fuentes que lo corroboren, si nos guiamos por las portadas de los inventarios que se conservan en la Biblioteca Capitular Colombina (llamados por entonces índices), la llegada de los libros y papeles de Gestoso fue escalonada. Más adelante veremos en detalle esos repertorios, baste por ahora indicar cómo se sucedió la entrega. Los primeros tomos llegaron en junio de 1919. Se trataba de los *Papeles Varios* manuscritos e impresos. En el mes de enero de ese año aún anota María algunos comentarios en ellos, como en el t. XII, h. 433. Poco después, una carta revela que los libros al entrar en la Biblioteca eran revisados y probablemente cotejados con los índices que ella aportó, puesto que en un caso en este centro se detecta la falta del documento nº 29 del tomo III y se le comunicó a María, quien lo comprobó en el inventario que ella poseía en su casa. Hoy día en el lugar de ese documento está pegada una carta de María, sin fechar, dirigida a Rafael Núñez Alonso, presbístero y uno de los ayudantes de la Biblioteca:

> Muy respetado señor mío. El otro día al volver de la Colombina me dediqué a examinar detenidamente los "Yndices" de los Fols. Ms. en busca del documento que faltaba en el Tº III. Encuéntrase en el Tº XXXIX (3º de Autogs.) nº 2 fol 7 y 8. Sin duda fue desglosado también del lugar que ocupó para incorporarlo a los autógrafos, olvidando mi pobre Pepe (q gl. h) hacerlo constar así, como en el de Felipe IV. Es un pergº escrito a folº tendido hasta la mitad con letra muy menuda y de fácil lectura. Tiene la doble curiosidad de la nota autogª de J. Gestoso del precio y dia en que lo adquirió en el Jueves y de ser citado por Zúñiga en sus Anales. Año 402 Fol 272. Está en mal estado y compuesto lo mejor que me ha sido posible. Creo que lo encontrará con estas indicaciones sin dificultad alguna. Tengo el gusto de remitir a V, como deseaba para esa Biblioteca, el Valdés Leal y la Guía Artística (última edición) Vea si en algo más puede procurarle la satisfacción de servir a V. a su atª ss q. respte. lblm María D-D Vda de Gestoso 10 de agosto.

---

15 B.C.C., F.G., *Apuntes* T. 10, nº 42, entre h. 323 y 324 y T. 11 nº 50 respectivamente.

16 A.C.S., Fondo Capitular, Sec. I, Autos Capitulares, sign. 07280, h. 107 r y v y 122v. Se conserva un borrador del texto del acta de abril en: A.C.S., Fondo Capitular, Sec. I, leg.11.193 expte 14, s/f.

Aunque sin datar, debió escribirla sobre el 11 de septiembre de 1919, fecha en la que consta el ingreso en la Biblioteca de las dos obras aquí mencionadas. Esta carta aporta otro dato curioso: según dice, el documento *está en mal estado y compuesto lo mejor que me ha sido posible* ¿fue sólo una acción concreta o era María quien solía "arreglar" los muchos documentos antiguos necesitados de cierta protección?

Casi un año después de la primera entrega, en 19 de marzo de 1920, llegaron a la Biblioteca Capitular las monografías y en agosto de ese mismo año los *Papeles Varios* impresos en tamaño 4º. Habrá ahora un breve paréntesis porque la siguiente entrada de libros no se incorporó a los estantes capitulares ya que se tratará del legado que debía permanecer clausurado hasta 1980: los tomos de *Correspondencia*, los de *Autógrafos* y las *Memorias*. En el cabildo celebrado el 30 de marzo de 1921[17] se comunicaba que la viuda tenía ya preparada esta parte de la donación de José Gestoso, de la cual se hizo entrega, en tres cajas precintadas, en el mes de junio. Los volúmenes de la *Correspondencia* no fueron descritos sino simplemente numeradas las cartas, pero sin embargo podemos encontrar en ellas diversas e interesantes notas de María. Aunque la mayoría no llevan fecha, cuando ésta aparece lo hace hasta el mes de abril de 1921. La diversidad de notas fechadas en septiembre de 1920 y entre febrero y abril de 1921 en tomos de las más diversos años, desde el primero, con cartas de 1875 a 1885, hasta el de 1916, [18] revela que la viuda las leyó –o releyó– todas entonces y tal vez a la par las iba numerando. Algunos de sus comentarios son realmente ilustrativos. En ellos precisa quién es el corresponsal o qué hizo y qué opinión le merecía. A veces son textos extensos, como aquellos en que describe a dos amigos de Gestoso, Rodrigo Amador de los Ríos y Arturo Mélida.[19] También son muy interesantes las notas sobre su propia familia, en especial acerca de su padre y sus hermanas. Otras veces incluye valoraciones sobre artistas y artesanos que trató el Licenciado, literatos, comentarios sobre el tema de los archivos de protocolos que tantos quebraderos de cabeza proporcionó a Gestoso, su proyecto de unas *Memorias* etc. o incluso sobre su propio marido, como en ésta de 1912: *estuvo enfermo mi Pepe queridísimo larga temporada, con fiebres infecciosas que le debilitaron grandemente;* o este otro: *Este hecho es rigurosamente exacto, lo presenciamos en Chipiona Monast. de Nra. Sra. de Regla.* De ella misma rara vez habla. Tal vez la nota más extensa a este respecto sea la que dedica a una labor que realizó durante meses sobre un tapiz de la Catedral en su propia casa.[20] También podemos encontrar interesantes notas suyas en la colección de *Autógrafos*.

---

17 A.C.S., Fondo Capitular, Sec. I, Autos Capitulares, sign. 07279, h. 226r.

18 A modo de ejemplo ver los siguientes tomos ordenados por la fecha de la nota: 1º 1909, nº 95 (*En la actualidad Setbre. de 1920);* 1916, nº 66 (17 de febrero 1921); 1886-1888 nº 243 (12 de marzo de 1921); 1914, nº 297 (15 de abril de 1921).

19 Por su extensión imposible insertar aquí. Ver *Correspondencia* 1914, nº 297 y 1899-1900, nº 4 respectivamente.

20 Respectivamente: B.C.C., F.G., *Correspondencia* 1912, nº 152; *PP.VV*. T. II, nº91, p. 379 y *Apunte*s T. 7, h. 375.

Continuando con la llegada de libros a la Capitular, en diciembre de ese mismo año 1921 María entregó los *Papeles Varios* impresos en tamaño folio. Sabemos que le siguieron los de tamaño 8º porque su índice lleva la indicación de "Cuaderno 5º", aunque no está fechado.

Por último llegaron los tomos de *Apuntes* de los que ya se dijo no nos ha llegado inventario o noticia alguna. Su entrega debió ser en torno a marzo o primeros de abril de 1923, ya que en el acta capitular del 16 de abril se recoge la comunicación del bibliotecario de que ha sido completada la donación de Gestoso. Por otro lado, es en estos tomos donde encontraremos las notas más tardías de María, de 1922 y 1923, como ésta: *Acabé el índice de este volumen hoy 27 de enero 1922 Laus Deo María D D Vda de Gestoso.* Lo curioso es que se trata del tomo 6 y ese mismo día comenzó el del tomo 3 (*1922 Viernes 27 enero empiezo el Yndice de este volumen*), por lo tanto no seguía un orden riguroso, lo que significa que tuvo que hacer un borrador por tomo antes de que se pasaran por orden correlativo en limpio.

Finalmente, antes de entregarlos a la Capitular pegó en cada uno de los volúmenes, en cumplimiento de una de las disposiciones testamentarias de su marido, la siguiente etiqueta con el texto que también había dejado él redactado y que dice así: *El Ldo. José Gestoso y Pérez donó este libro en prueba de cariño a la Biblioteca Colombina para aprovechamiento de los estudiosos. † 26 septiembre 1917.*

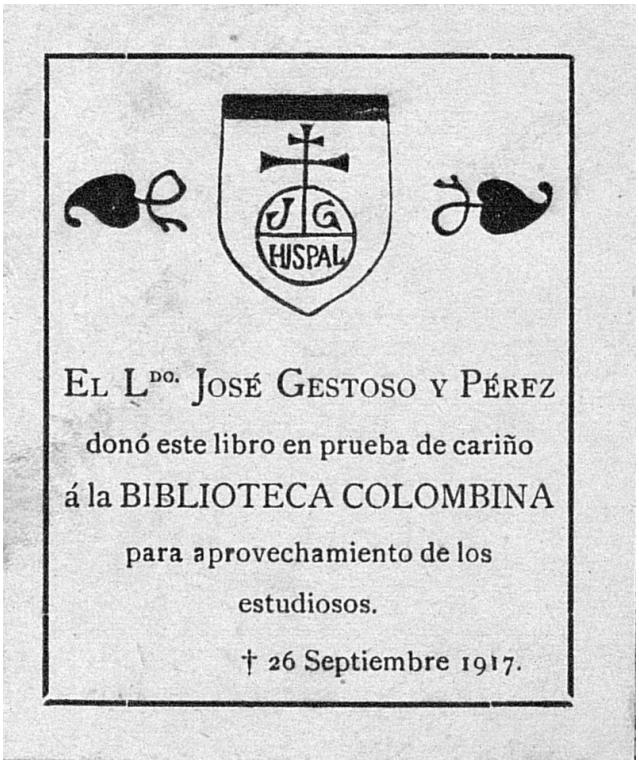


Figura 3. Etiqueta puesta en los libros que donó Gestoso tras su fallecimiento.
© Cabildo Catedral de Sevilla.

2. ORGANIZACIÓN Y CONTENIDO DEL *FONDO GESTOSO*

Gestoso había ayudado al arreglo de un nuevo salón en la Biblioteca Capitular Colombina en 1900, lo que le permitió contar con un espacio para los libros que iba donando, según era voluntad del propio Licenciado. Sin embargo, los distintos volúmenes que llegaron a la Biblioteca tras su fallecimiento, diecinueve años después, fueron ocupando los estantes disponibles que había en ese momento. Obviamente, mayor dificultad –por no decir imposibilidad– ofrecía poner junto a los anteriores los volúmenes que se encontraban en las cajas precintadas y que no fueron colocados en los estantes de la Biblioteca hasta 1980. Las signaturas que fueron recibiendo los libros nos revelan dónde fueron colocados a medida que se incorporaban a la Biblioteca. En su mayoría, los donados desde 1901, incluidos los



Figura 4. Uno de los armarios que custodia el *Fondo Gestoso* en la Sala de Lectura de la Biblioteca. © Ana Isabel Gamero.

correspondientes a 1917, se distribuyeron en cinco armarios del salón nuevo, los nº 1 al 5, curiosamente ocupando sobre todo las baldas 3 y 4 de casi todos ellos, aunque también se repartieron, en mayor o menor medida, por otras. Los anteriores, y estamos hablando de donaciones desde 1875, lógicamente se habían ya ido incorporando a armarios muy diversos: el 20, 22, 45, 58, 76, 109, 110, etc.

Los últimos volúmenes en ocupar un lugar en los estantes de la Biblioteca fueron los precintados en cajas hasta 1980 y ocuparon las baldas bajas de los armarios 113 y 114. Como era por entonces habitual, los libros se repartían en baldas a la misma altura de armarios contiguos para uniformar los tamaños. Así, todo este legado se fue disponiendo al final de la balda 6bis del armario 113 para continuar en la misma balda, 6bis, del armario 114. Curiosamente los tres tomos de *Títulos Honoríficos* que donó su hija Paz en 1941 ocuparon un lugar en el armario 3 del nuevo salón, balda 5, donde ya estaba buena parte de su legado.

Una de las disposiciones del testamento de Gestoso recogía su deseo de que *los libros que ahora lega se conserven juntos con los ya donados, a ser posible en los mismos citados estantes y que si en ellos no cupieren se sitúen en otra sala de la Biblioteca, evitando su diseminación en distintos lugares.* Esta postrera voluntad se cumplió en la medida que fue posible como ya hemos visto, pero realmente no ha podido cumplirse hasta ahora, cuando una vez conocido prácticamente todo el conjunto del *Fondo Gestoso* (es decir, lo hasta ahora identificado), se ha agrupado y reubicado en la Sala de Consulta de la Biblioteca Capitular Colombina. Con ello no sólo se ha pretendido hacer realidad aquella disposición de Gestoso, sino además hacerlo en esta Sala para facilitar su conocimiento y acceso a los investigadores. Es por tanto la primera vez que es posible contemplar toda la donación de Gestoso a la Biblioteca.



Figura 5. Ex libris de Gestoso.
© Cabildo Catedral de Sevilla.

Antes de empezar la descripción del *Fondo Gestoso* quisiera comentar un detalle sobre los libros: la identificación de los que pertenecieron al Licenciado podemos hacerla en la mayoría de los casos, cuando se trata de los donados en 1917, gracias al tejuelo característico con el escudete con sus iniciales que él diseñó y cuyo texto ya se recogió al hablar de la labor de María Daguerre Dospital. Otros llevan un texto similar con la fecha de 1915.

Hay, además, un exlibris de Gestoso que aparece en algunas ocasiones, no muchas, independientemente del tejuelo de donación, y que al igual que el escudete, a veces lo incluye Gestoso en sus publicaciones, bien en portada, en el colofón

o en la cubierta posterior. Se trata de la figura de un dragón sobre un tronco en torno al cual enrosca su cola mientras despliega unas enormes alas. Alrededor del tronco hay también una filacteria con uno de los lemas recurrentes de Gestoso: *Parva parvum semper decent* y, en la parte baja del tronco, una cartela conde aparece escrito "José Gestoso Sevilla". El tronco se asienta sobre una base que simula hierbas y plantas.

Por último, cabe consignar un sello seco que encontramos sobre todo en su colección de documentos y que consiste, una vez más, en su escudete con un diseño similar a como lo dibujó en la cubierta de *Sevilla Monumental y Artística*: algo inclinado hacia la izquierda, rematado por un yelmo y rodeado de lambrequines.

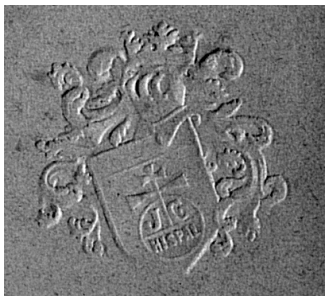


Figura 6. Sello seco de Gestoso. © Cabildo Catedral de Sevilla.

2.1. Descripción del *Fondo Gestoso*

Entremos ya de lleno en comentar este legado. Veamos su volumen total, estado de conservación, medios de información disponibles, tanto antiguos como actuales, y copias digitales accesibles por los investigadores. En cada uno de estos puntos se incluirán datos de todos los grupos de libros. Para facilitar la consulta de cada uno de ellos, en el Anexo 2 se relacionan por separado, incluyendo la información específica acerca de su volumen, medios de información y copias digitales.

La extensión del legado de Gestoso es de 34 metros lineales, de los cuales no llegan a 5 los correspondientes al legado clausurado hasta 1980, es decir, la inmensa mayoría de él lleva abierto a la consulta pública desde 1923. Poco a poco se va completando la localización de algunas monografías recogidas en los distintos listados de donaciones conservados, tanto de 1901 como de 1904 y 1917. Los dos primeros son más difíciles de identificar porque en estos casos Gestoso no incluyó –o no lo hizo necesariamente– ninguna nota de donación, ni tejuelo u otra marca en la encuadernación que nos permita asegurar la procedencia del volumen. Por lo tanto, hay ejemplares en la Biblioteca localizados a través del fichero manual cuyo título y autor coinciden con los contenidos en estos listados pero no podemos asegurar que se trate del mismo ejemplar. A medida que avance la catalogación actual del fondo general de la Capitular, se irán identificando volúmenes a través de las dedicatorias, tejuelos u otro dato que nos permita reconocer su procedencia, libros donados en vida que no constan en ningún listado ni registro o bien títulos de Gestoso o libros de su biblioteca que donó a amigos y posteriormente ellos los legaron a la Capitular, como ocurre con José Cansino y Morón, Cayetano Segovia, José Cascales y Muñoz, etc. No forman desde luego parte del *Fondo Gestoso* pero sí nos ayudan a conocer mejor su vida, su biblioteca y su círculo de amistades.

Las donaciones de 1901 y 1904 se han conocido recientemente al localizar en la Biblioteca los listados manuscritos correspondientes a ambas fechas y a la copia que del primero conservó Gestoso entre sus *papeles*, en concreto en el nº 22, f. 306 del T. XXVII de *PP. VV.: Lista de las obras donadas a la Biblioteca Colombina en 10 de Mayo de 1901*. En 1915 hizo una donación que debió tener cierta entidad al imprimir para ello una etiqueta en la que así constaba. Su texto era muy similar al que luego llevaría la de 1917: *El Ldo. José Gestoso y Pérez donó este libro en prueba de cariño a la Biblioteca Colombina para aprovechamiento de los estudiosos. 1915.* Sin embargo, ni en la Biblioteca ni en el propio legado de Gestoso se conserva noticia o listado alguno y por ahora son muy pocos los volúmenes identificados con esta etiqueta, no alcanzan la veintena, pero no tendría sentido imprimirla para tan poco número.

Vamos ahora a las cifras de ejemplares, comenzando por los volúmenes. En vida donó, al menos, 423 volúmenes, pero son los que tenemos identificados hasta ahora. El legado tras 1917 fue de 579 volúmenes, lo que hace un total de 1.002. En cuanto a títulos, si sumamos los contenidos en las misceláneas impresas, la cifra asciende a unos 352 en vida y 2.456 procedentes de su legado póstumo, en total unos 2.808. Sin embargo, no entran en esta cifra la correspondiente a los documentos y títulos de los textos comprendidos en sus tomos de *Papeles Varios* manuscritos e impresos, la *Correspondencia*, *Apuntes*, *Autógrafos* y *Títulos honoríficos,* pero estamos hablando de una cifra de varios miles, baste el dato de que las cartas son ya 6.178 y los folletos impresos 2.139.

El estado de conservación es en general bueno, aunque hay encuadernaciones dañadas en los tomos misceláneos que se están restaurando poco a poco, sobre todo los de la *Correspondencia* y los *Apuntes*. Más complejo es el estado de los documentos contenidos en los tomos de *Papeles Varios* manuscritos e impresos debido en unos casos a su antigüedad y en otros a sus muy diversos formatos, desde una tarjeta de visita a tamaños que pueden superar el A2, desde el pergamino al papel fotográfico, lo cual requiere una delicada restauración. Para preservar los originales se están digitalizando los documentos que pueden ser más demandados por los investigadores, evitando así una manipulación innecesaria.

María Daguerre Dospital acompañó la entrega de los volúmenes de Gestoso con seis "índices *o catálogos*", como se denominan en un acta del Cabildo, correspondientes a la parte del legado de acceso libre. Son descritos en los siguientes términos:

> El Sr. Doctoral como bibliotecario de la Colombina dice, que la Sra. Dª María Daguerre-Dospital ha terminado la entrega total del legado que, según consta en el acta de la sesión del día 29 de enero 1918, dejó a la Biblioteca Capitular su difunto marido Excmo. Sr. Don José Mª Gestoso y Pérez. Dicha entrega comprende 316 volúmenes impresos y 229 tomos de papeles varios; estos últimos

> se hallan distribuidos del modo siguiente: 41 volúmenes de gran folio, 78 id. en cuarto, 34 id. en folio, 62 id. en octavo y 14 en cuarto comprensivos éstos últimos de la colección de apuntes del dicho Sr. Gestoso. Todos los volúmenes se hallan minuciosamente descritos en los seis índices o catálogos que conteniendo oportunas observaciones y copia de datos bibliográficos han sido formados con prolijo esmero por la expresada Sra. viuda, y de los cuales índices autorizados con la firma de ésta y la del Sr. Canónigo Bibliotecario queda en la Biblioteca copia literal igualmente suscrita por ambas partes. Asimismo obra en el Archivo Capitular el acta autorizada por la Comisión que se nombró en el cabildo del día 30 marzo 1921 al hacerse por la mencionada Sra. viuda la entrega de las tres cajas que guardan bajo precinto cartas y manuscritos, comprendidas también en el legado de su difunto marido".[21]

Tal y como se mencionan aquí, no nos han llegado ninguno de esos inventarios. Contamos con cinco de ellos pero sin firma alguna. Están mecanografiados y hay, además, otros tres similares en cuanto a contenido pero manuscritos. Y también sin firmar. Contienen la descripción de los tres formatos de tomos de *Papeles Varios* impresos y llevan los títulos escritos en caracteres góticos, dos de ellos entre las dos hojas características que usaba Gestoso en sus publicaciones y encabezados todos por su escudete:

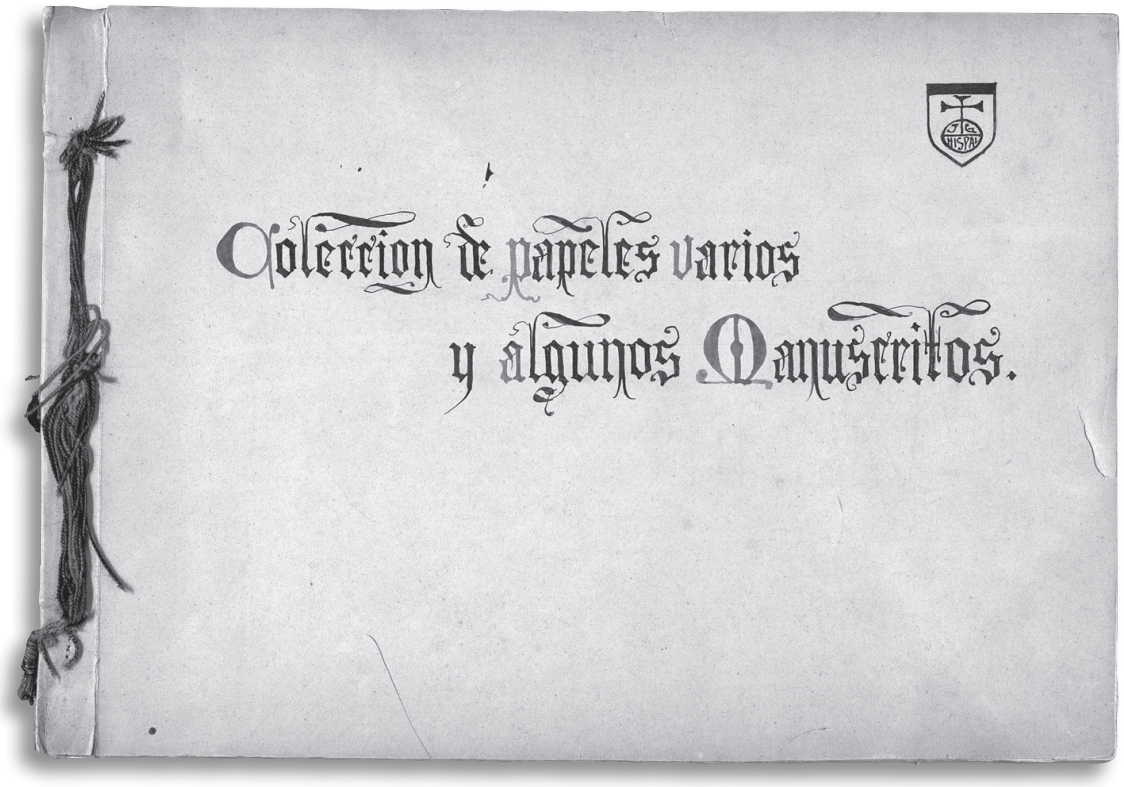


Figura 7. Inventario manuscrito de los *Papeles Varios* de Gestoso.
© Cabildo Catedral de Sevilla.

[21] Ver nota 15.

- *Colección de papeles varios y algunos manuscritos*. En la primera hoja añade, a modo de título extenso, además de lo anterior, que tienen *encuadernación hol[a], lomos y puntas piel roja. Consta de 62 tomos en 8º. Dobles hasta el 19 inclusive. Hay nº 9, 9[2] y 9[A].* Están numerados del 1 al 43 y contienen 553 títulos.
- *Colección de P.P.V.V. impresos y algunos manuscritos, encuadernación holandesa lomos y puntas piel roja, tamaño en 4º*. Son 78 volúmenes, numerados del 1 al 71 porque algunos están duplicados: 1[BIS], 35[A], 35[B], 39[A], 39[B], 40[A], 40[B], 41[BIS], 45[1º], 45[2º], 56[BIS]. En total suman 1.029 títulos.
- *Colección de Papeles varios impresos y manuscritos en folio*. Se trata de 34 volúmenes numerados del 1 al 30 (también hay un 1[A], 1[B], 1[C], y 22[BIS)] y guardan 557 títulos.

La duplicidad de los números de los tomos no parece tener una explicación evidente ni por la encuadernación (es bastante uniforme, sin diferencias significativas que hagan pensar que fueron encuadernados en diferentes fechas) ni por contenido, porque desde luego no son posteriores cronológicamente a los numerados de forma corrida. Como puede verse, faltarían los inventarios correspondientes a los tomos de *Papeles Varios* manuscritos e impresos, las monografías y también el de los *Apuntes*.

Si nos fijamos en su contenido, en ellos se describe cada volumen título a título, recogiendo en siete campos, distribuidos en otras tantas columnas, los siguientes datos: *obra* (título), *autor*, *págs*., *lugar*, *imprenta*, *año* y *observaciones*. Este último campo es muy variado, lo mismo recoge noticias sobre los grabados o las ilustraciones que contiene el ejemplar que indica que lleva notas marginales de Gestoso o cualquier otra curiosidad. La letra parece que es la de María si la cotejamos con las notas firmadas que se reparten por todo el legado de Gestoso. De ser así, estaríamos ante los inventarios originales, pero entonces ¿por qué no están firmados? ¿o cuántas copias se hicieron? Por otro lado, no cabe duda que el paralelismo de esta descripción con la de los inventarios mecanografiados hace pensar que estos manuscritos fueron los utilizados por el ayudante de la Capitular Colombina que los pasó a máquina. Esta conclusión se apoya en el texto de las portadas de los mecanografiados donde se dice expresamente que se trata de índices *de los libros entregados a* ***esta*** *Biblioteca.* El primero de ellos es el más extenso porque añade, en la primera hoja del texto, otro título similar aunque algo más amplio. Por su interés lo transcribo completo:

> "Índice de los libros entregados a esta Biblioteca por la Excma. Sra. Dª María Daguerre D'hospital, viuda de Gestoso en cumplimiento de la cláusula séptima del testamento del Excmo. Sr. D. José Gestoso y Pérez por la cual dona sus libros a la Biblioteca Capitular Colombina de Sevilla. Cuaderno (1º) Junio de 1919".
>
> "Entrega que hacer al Excmo. Cabildo Eclesiástico la señora Dª María Daguerre-Dospital y Buisson, viuda y albacea del Excmo. señor D. José Gestoso y

Pérez, de acuerdo con los señores testamentarios el Ilmo. Sr. Dr. D. Modesto Abín y Pinedo, canónigo de la S.I.C., el señor Dr. D. Juan Villagrán y Gutiérrez y el señor D. José de Valdenebro y Cisneros, de la colección de volúmenes de Papeles Varios que componen la =Biblioteca= de su expresado difunto esposo que los legó a la Capitular llamada =Colombina= por la cláusula séptima de su testamento otorgado ante el notario público D. Diego Angulo y Laguna, el día 10 de diciembre de 1912".

Este primer inventario contiene la descripción de los *Papeles Varios* manuscritos e impresos. Los siguientes simplemente llevan un título en portada similar al primero, indicando el número de cuaderno de inventario de que se trata y la fecha presumiblemente de entrega:

- *Cuaderno (2º) 19 de Marzo de 1920*. Recoge las monografías.
- *Cuaderno (3º) Agosto del año de 1920*. Contiene la descripción de los *Papeles Varios* impresos en tamaño 4º.
- *Cuaderno (4ª) Diciembre de 1921. Papeles Varios* impresos en tamaño folio.
- *Cuaderno (5º).* Sin fechar, corresponde a *Papeles Varios* impresos en tamaño 8º.

Recientemente se han elaborado algunos instrumentos de descripción guiados por un criterio de eficacia y de complementariedad de lo ya existente. Veámoslos:

- *Papeles Varios* impresos (en tamaño 8º, 4º y 2º): se han transcrito los inventarios mecanografiados y se han cotejado con las obras originales para uniformar apellidos y términos, corregir errores, etc.[22]
- *Papeles Varios de manuscritos e impresos*: también se ha transcrito el inventario mecanografiado pero sin cotejo posterior con los originales debido a la escueta descripción de que adolece en este caso el inventario de María Daguerre y porque, además, cuentan con otros dos medios de información:
  - Un fichero manual topográfico de los 41 tomos. Tras el separador que indica el ordinal de cada tomo podemos encontrar, en fichas individuales, una descripción de cada documento u obra. Se desconoce quién lo ejecutó y cuándo, aunque fue elaborado en fichas de la propia Biblioteca.
  - Un catálogo de toda la colección obra de Pedro Cómez Ramos titulado *"Catálogo de los tomos de manuscritos (Papeles Varios) del fondo documental José Gestoso existentes en la Biblioteca Capitular-Colombina de Sevilla*. Memoria de Licenciatura inédita, 1975. Tras un estudio sobre Gestoso y esta parte de su legado en concreto, en la que incluye una de las más completas relaciones de las publicaciones del Licenciado, describe el contenido de los 41 tomos por bloques temáticos:

[22] Se ha detectado las faltas de los tomos 5 y 13 de los *Papeles Varios* impresos en 4º.

manuscritos, impresos, prensa, grabados y fotografías, etc., terminando con un breve índice cronológico y otro mucho más extenso onomástico y de materias.

- *Monografías:* Respecto a las que llegaron tras 1917, se ha procedido como en los casos anteriores: transcripción del inventario mecanografiado y su cotejo con las obras originales. Pero desde un principio Gestoso comenzó a donar ejemplares de sus propias publicaciones a la Biblioteca además de numerosos títulos de otros muchos autores, y para conocer las donaciones hechas en vida contamos con las siguientes fuentes:
  - Noticias extractadas de su *Correspondencia* y de la conservada en el Archivo de la Catedral, sobre todo cartas de agradecimiento del bibliotecario de la Capitular o en algún caso de su oficial, Simón de la Rosa, y algunas del propio Gestoso. A través de ellas sabemos que entregó ejemplares de la 1ª y 2ª edición de su *Guía artística de Sevilla* en 1886; en 1889 la necrológica sobre Francisco María Tubino, su discurso en la Junta General pública de la Academia de Bellas Artes de 1888 y los folletos sobre *La batalla de Bailén* y *Valdés y Mañara*.Y así podríamos seguir durante años: *El navío El Santo Rey San Fernando* (1890); los tres tomos de *Sevilla Monumental y Artística* (1889, 1892 y 1901); *Los Reyes Católicos en Sevilla* (1891); Las *Glorias Sevillanas* de Manuel Serrano con la"Contestación"de Gestoso, seguido de nuevo de las *Tradiciones Sevillanas* de Serrano y el *Segundo bodoque…* de Gestoso (1895); *la necrológica de Fernando Belmonte y Nuevos datos para ilustrar las biografías del maestro Juan de Malara y de Mateo Alemán* (1896); los discursos de ingreso en Buenas Letras de Fernández López y su contestación de Gestoso; el *Diccionario de artífices* (T. I) y el folleto sobre *Cristóbal de Morales* (1901).[23]
  - *Libro copiador de comunicaciones* de la Biblioteca Capitular (con datos de donaciones fechadas entre 1885-1902).
  - *Libro registro de entrada* de la Biblioteca (que recoge las realizadas entre 1915 y 1941, si incluimos las que también hicieron su viuda y su hija).[24]
  - Los ya mencionados listados de las donaciones de 1901 y 1904. Como sólo constan en ellos el autor, título y número de volúmenes, sin más datos ni particularidades, no procedía en este caso su cotejo con los originales, los cuales además no podemos asegurar que sean los localizados en la Biblioteca por carecer de marcas externas de procedencia.
- *Correspondencia:* Los tomos carecen de índice alguno, simplemente están encuadernados por orden cronológico con un contenido muy variable,

---

23 B.C.C., F.G., *Correspondencia* Tomo 2 de Cartas Curiosas nº 57; 1889-90 nº 29, 101, 210, 223, 248; 1891-92 nº 78, 233; 1895-98 nº 8, 92, 152, 330; 1899-1900 nº 114, 1901-1902 nº 21.

24 B.C.C., sign. prov.: Caja 2, *Libro Copiador de Comunicaciones* y *Registro de entrada de libros.*

ya que un solo tomo puede incluir varios años (*1895-1898*), uno solo (*1916*) o medio año (*1º 1909*). Por ello ha sido necesario elaborar unos listados de contenido de cada volumen indicando el número de orden de cada carta, su fecha y remitente. La fecha en este caso puede resultar de utilidad porque en algunas ocasiones están mal encuadernadas y no se comprende su contenido si no se las lee en el orden correcto.

- *Autógrafos:* Están organizados alfabéticamente y todos los documentos correspondientes a cada letra están numerados y dentro de una carpetilla en la que hay un listado manuscrito de los nombres que contiene, completado en los años 80 del pasado siglo, cuando se le añadió además la numeración corrida. Actualmente se ha hecho un listado general del contenido de los cuatro legajos con los siguientes campos: letra, nº de orden, remitente/autor/imagen (ya que a veces es simplemente una fotografía o un dibujo) y destinatario. Se ha respetado la ordenación encontrada de los documentos, aunque alguno de ellos claramente debiera aparecer bajo otra letra.
- *Apuntes:* Estos tomos sin duda son los que ofrecían mayor complejidad para poder facilitar información de su contenido, ya que no se han conservado los inventarios originales. Los documentos de cada tomo suelen estar identificados por un número correlativo que lo mismo se refiere a un único documento o a un grupo de ellos relacionados entre sí. Por ello, y aunque evidentemente no sirve más que como un acercamiento, se ha elaborado un listado que recoge los títulos de los documentos o textos, en el caso de tenerlos, guiado –cuando lo hay– por el índice del tomo, o dando una definición genérica del contenido. Se ha añadido la referencia a la hoja de comienzo de cada título para facilitar su acceso.
- *Títulos honoríficos:* cuentan con un completo índice cada uno de los tomos, por lo que no ha parecido necesario añadir por ahora ningún medio más de información.
- Memorias *De historia sevillana. Páginas de mi vida:* en el anexo 3 se recoge el índice de los dos tomos, basado en el que contienen los originales pero completado con partes no identificadas en él. Al igual que en los *Apuntes*, se indica el número de hoja de inicio de cada uno de estos temas. La numeración original ofrecía saltos que dificultaba la localización de cada tema, por lo que se ha procedido a su foliación corrida a lápiz, que es la que consta, y se difunde por primera vez, en el índice adjunto.

Por ahora no se va a abordar la catalogación documento a documento de los tomos de *Papeles Varios*, sobre todo de los manuscritos, de la *Correspondencia* o de los *Apuntes*, pero sí se irán catalogando los folletos impresos y las monografías, algunas de ellas ya consultables en la base de datos de la Biblioteca.

Además de los inventarios, se cuenta, tal vez desde 1923, con fichas manuscritas de todo el *Fondo Gestoso*, incluido el legado abierto en 1980, pero han pasado desapercibidas porque están insertas en el fichero general de la Biblioteca, tanto de autores como de materias y, salvo excepciones, no indican en ellas su procedencia, por lo que la simple lectura de la ficha no permite saber si corresponde o no a una obra del *Fondo Gestoso*. Las que sí lo mencionan llevan un característico rótulo en tinta roja en la esquina superior izquierda que dice así: *Col*ción*Gestoso,* sobre todo en las fichas correspondientes a manuscritos. Otras consignan, además, la materia del libro en la esquina superior derecha, también en tinta roja. Algunas de estas obras sí están recogidas en el fichero con letra de otra mano pero las demás no lo están, por lo que es difícil entender por qué algunas fichas se han conservado aparte, sin colocar en su casillero correspondiente.

Por último, hagamos una breve mención al actual proceso de digitalización. Para facilitar la consulta tanto de los medios de información como de algunos originales del *Fondo Gestoso*, en la Biblioteca se han digitalizado todos los inventarios y listados originales conservados, tanto los mecanografiados como los manuscritos, y pueden ser consultados en las terminales de la Sala de Lectura, al igual que los inventarios y listados actuales, también disponibles en copia en papel. El que éstos últimos puedan verse en las terminales permite al investigador hacer búsquedas de términos, lo que facilita su consulta, que es imposible en la copia en papel o en las imágenes de los originales. En algún caso concreto se han digitalizado obras completas, pero en general se ha optado por los índices que contienen los tomos de *Papeles Varios*. Hasta ahora se han reproducido los siguientes, entre los que no se incluyen los documentos sueltos que se han digitalizado por algún motivo de cualquiera de los formatos misceláneos, sobre todo *Autógrafos*, *Correspondencia* y *Papeles Varios* impresos y manuscritos:

1. Los índices de los pocos tomos de *Papeles Varios* manuscritos e impresos que sí lo tienen, 14 del total de 41 volúmenes. No se ha hecho con los de los *Apuntes* porque ya aparecen transcritos en el listado actual de contenido de todos ellos.
2. El tomo II completo de esos *Papeles Varios* por estar compuesto todo él de artículos de José Gestoso.
3. Precisamente por tratarse de un texto manuscrito e inédito de Gestoso, se han digitalizado los dos tomos de sus memorias: *De historia sevillana. Páginas de mi vida*.
4. De los *Autógrafos,* el cuadernillo con noticias sobre documentos del Archivo de Protocolos conservado en el cuarto legajo y titulado: «*Notas de escrituras curiosas entresacadas de los Índices y legajos del Archivo General de Protocolos por José Gestoso y Perez*», fechado en Sevilla, 29 de agosto de 1914.
5. Índices de los tres tomos de *Títulos honoríficos.*
6. Por último, se ha procedido a la digitalización de obras de Gestoso aplicando un doble criterio: que trataran específicamente sobre la Catedral

y la Biblioteca y que no se encontraran en repositorios digitales de acceso libre. En función de esto, se han reproducido, aparte del ya mencionado Tomo II, folletos como por ejemplo los dedicados a la sacristía mayor, la Virgen de los Reyes o la requisa de cuadros de la Catedral y títulos inéditos como:

- *Blanca* (Leyenda). Manuscrito, [1865]. En: *Apuntes* T. 1, nº 5: 25-41 y nº 8: 85-88 y 176-187.
- *Manuscrito original de la Apología sobre las Novelas Ejemplares de Cervantes presentada a la Real Academia Sevillana de Buenas Letras con motivo de las fiestas que celebró esta Corporación para conmemorar el aniversario de la muerte del insigne autor del día 23 de abril de 1877 por J.G.P. Las correcciones son autógrafas de mi docto amigo y maestro el Sr. Dr. Dn. Juan José Bueno y Le-Roux.* En: *PP.VV*. T. I, nº 22, 243.
- *Influjo e intervención de Diego de Riaño en la arquitectura sevillana del siglo XVI*. Discurso de recepción en la Real Academia Sevillana de Buenas Letras. Borrador manuscrito, 1886. En: *PP.VV.* T. III nº 4: 46.
- *Historia de los barros vidriados sevillanos.* Manuscrito original, 2 tomos, 1901. Signatura actual: 76-4-4/5.
- Proyecto de ley que redactó con Adolfo Rodríguez Jurado sobre la creación de los Archivos Históricos Provinciales (mecanografiado) [1914]. Inserto en el T. I de sus Memorias, pp. 379-383.

Para facilitar la consulta de la bibliografía completa de Gestoso se ha elaborado un listado de todas sus obras conocidas indicando en él dónde puede consultarse en formato digital, tanto en repositorios externos como en la propia Biblioteca Capitular Colombina. Lógicamente este apartado de digitalización del *Fondo Gestoso* no puede darse por cerrado ya que a él se irán incorporando paulatinamente todas aquellas obras y documentos que por un motivo u otro vayan siendo digitalizados.

2.2. Contenido del *Fondo Gestoso*

Entremos ahora en el apartado tal vez más complejo de todos: sintetizar el contenido del legado de Gestoso. Aunque a primera vista extrañe, no es tarea fácil. Como es lógico, cada una de las agrupaciones de volúmenes que hemos visto aporta una información en principio diferente pero no es exclusiva, ya que en muchos casos puede ser complementaria y en otros incluso se repite. Veámoslo por partes, comenzando por los impresos.

Los tomos de *Papeles Varios* impresos contienen obras en su mayoría coetáneas de Gestoso, de las cuales muchas fueron donadas por sus autores por tratarse de amigos o al menos conocidos del Licenciado. Las materias son muy diversas, aunque en su mayoría reflejan claramente las actividades que desarrolló

toda su vida: Historia, Arte, Arqueología, Cerámica, Literatura, etc. Son también numerosos los discursos de ingreso en Academias y curiosa la amplia relación de obras impresas por Hidalgo en Sevilla, obviamente debido a la compra que hizo Gestoso del fondo que quedó tras el cierre de esta imprenta, incluso el tomo 32 de *Papeles Varios* en 4º está dedicado a borradores para la imprenta. La fecha más moderna localizada en los tamaños 4º y 8º es 1916 y 1914 en los tomos de tamaño folio, lo cual no significa, como ya hemos visto, que todos ellos estuvieran encuadernados antes de la muerte de Gestoso. Respecto a la primera mitad del s. XIX, llama la atención la abundancia de impresos relacionados con la invasión francesa. En los tomos en 8º hay algunas obras en torno a la masonería y otras rotuladas como prohibidas. También podemos encontrar títulos de siglos anteriores y la temática es absolutamente variopinta. En los más antiguos sobre todo temas literarios, religiosos y políticos y los coetáneos a Gestoso más relacionados con las actividades del Licenciado.

Es llamativo que estos tomos no se dedicaran exclusivamente a obras de Gestoso sino que haya títulos de otros miembros de su familia. Probablemente los de temas culinarios, fechados casi todos en las primeras décadas del XIX, procedieran de sus abuelos –o al menos de uno de ellos– por dedicarse uno a la repostería y otro a la fabricación de chocolate. Otros debieron pertenecer a su padre, por su fecha y temática. Hay incluso alguno del padre de María, de ella misma y de sus hijas. No deja de ser extraño que ellas se desembarazaran de estos ejemplares, y más en el caso de los que eran simples prospectos o catálogos de belleza,[25] o el libro que Gertrudis Segovia le dedicó cariñosamente a sus cuatro hijas:"*A mis queridas amigas Paz, Salud, Eugenia y Josefina Gestoso. ¡Qué mucho que a vosotras que sois el encanto mismo, vayan a buscaros estos encantamientos!... Sirvan estas modestas páginas para llevaros una vez más la expresión de mi constante y cariñoso recuerdo Gertrudis Segovia*".[26]Y ya que menciono una dedicatoria, conviene reseñar que esta costumbre es una buena, curiosa e incluso rica fuente de información sobre los amigos y conocidos de Gestoso.

En síntesis podríamos decir que se trata de una biblioteca fundamentalmente de trabajo, por lo que fueron títulos no sólo leídos por Gestoso sino también, en ocasiones, anotados por él al margen. Incluso cuando falta la portada del folleto, la hace él mismo. Esto no es óbice para que incluyera, como coleccionista que era, títulos heredados o curiosos de cualquier época y contenido. Aunque son tomos en su inmensa mayoría de impresos, podemos encontrarnos en algunos casos con manuscritos.

Prácticamente todo lo dicho hasta aquí sobre los folletos impresos es aplicable a las monografías que donó a la Biblioteca, salvo la presencia de obras de María o sus hijas. Respecto al contenido, una pequeña precisión: si leemos los

25 B.C.C., F.G., *PP.VV*. 4º T. 69 nº 14 y T. 71, nº 9.
26 B.C.C., F.G., *PP.VV*. 8º, T. 33, nº 3.

listados de las donaciones de 1901 y 1904 veremos que en gran medida se trata de Literatura, obras francesas y autores del XVIII y primera mitad del XIX o al menos de una generación anterior a Gestoso, mientras que los títulos del legado de 1917 son mucho más actuales, lo que abunda en la impresión de que la biblioteca que conservó y manejó era ante todo de consulta.

Siguiendo con las monografías, Gestoso llegó a donar en total alrededor de 700 y en ellas encontramos casi todos sus títulos. A modo de ejemplo, veamos algunos datos relacionados con las obras entregadas tras 1917: la inmensa mayoría son impresos, aunque hay algunos manuscritos, a veces tan curiosos como el ejemplar más antiguo de toda esta sección, un documento de Juan II fechado en 1420 (signatura actual: 78-4-3); los títulos de las casas de Juan Martínez Montañés (1483, 1602 y 1611) (signatura actual: 77-4-2) o la "ejecutoria y genealogía de la familia Dávila-Aguirre y certificación de nobleza de la familia Bécquer", fechada en 1633 (signatura actual: 78-4-9). Irá en progresión el aumento de títulos conforme avanzan los siglos. Así, son dos los fechados en el s. XVI, ocho en el XVII, veintisiete las monografías del XVIII, cuarenta y ocho las correspondientes a 1800-1850 y ciento dieciocho entre 1851 y 1899. La cifra del s. XX es significativa teniendo en cuenta que abarca sólo diecisiete años: 40 títulos.[27]

Los tomos misceláneos más conocidos son los encuadernados en pergamino y que hemos definido como *Papeles Varios* manuscritos e impresos. Su contenido es tan diverso que es imposible sintetizarlo en unas líneas, porque podemos encontrar desde un documento del siglo XIII hasta una esquela de principios del siglo XX, dibujos y fotografías, artículos en prensa o pleitos del s. XVII. Así ocurre al menos con veinticinco de ellos. Los dieciséis restantes corresponden a volúmenes que giran en torno a un tema, a veces muy general y otras bastante específico, que sintetizo a continuación partiendo de lo indicado en la propia encuadernación:

- *Genealógicos todo*: tomos XIII y XIV
- *Artífices*: tomos XVII, XXII al XXIV, XXVI y XXXI
- *Cartuja*: Tomo XVIII
- *Colegio de Santo Tomás*: Tomo XXIX
- *San Salvador*: Tomo XXXIII
- *Autógrafos*: Tomos XXXVII al XLI.

A título de curiosidad, si seguimos las fechas que aparecen en sus portadas, Gestoso comenzó a preparar estos volúmenes, y tal vez a encuadernarlos, desde diciembre de 1884, según el tomo II, hasta 1916, fecha del t. XLI y último. En 11 de ellos falta este dato y en los que consta se suceden cronológicamente salvo

[27] La suma de estas cantidades no alcanza el total de volúmenes, ya que varios títulos tienen varios tomos y algunos carecen de fecha.

en un par de casos en que la fecha es muy posterior o muy anterior a la que le correspondería.[28] Hay además saltos llamativos entre unos y otros, como por ejemplo de 1886 a 1896 o de 1906 a 1911. Hay años que no aparecen y otros en los que preparó varios tomos, como 1896 (3), 1900 (7) o 1916 (3).

Ya que hablamos de las portadas, conviene reseñar que, en su mayoría, son un verdadero muestrario de la habilidad de Gestoso como dibujante. Se suceden orlas, cenefas, guirnaldas, motivos arquitectónicos, heráldicos, diseños

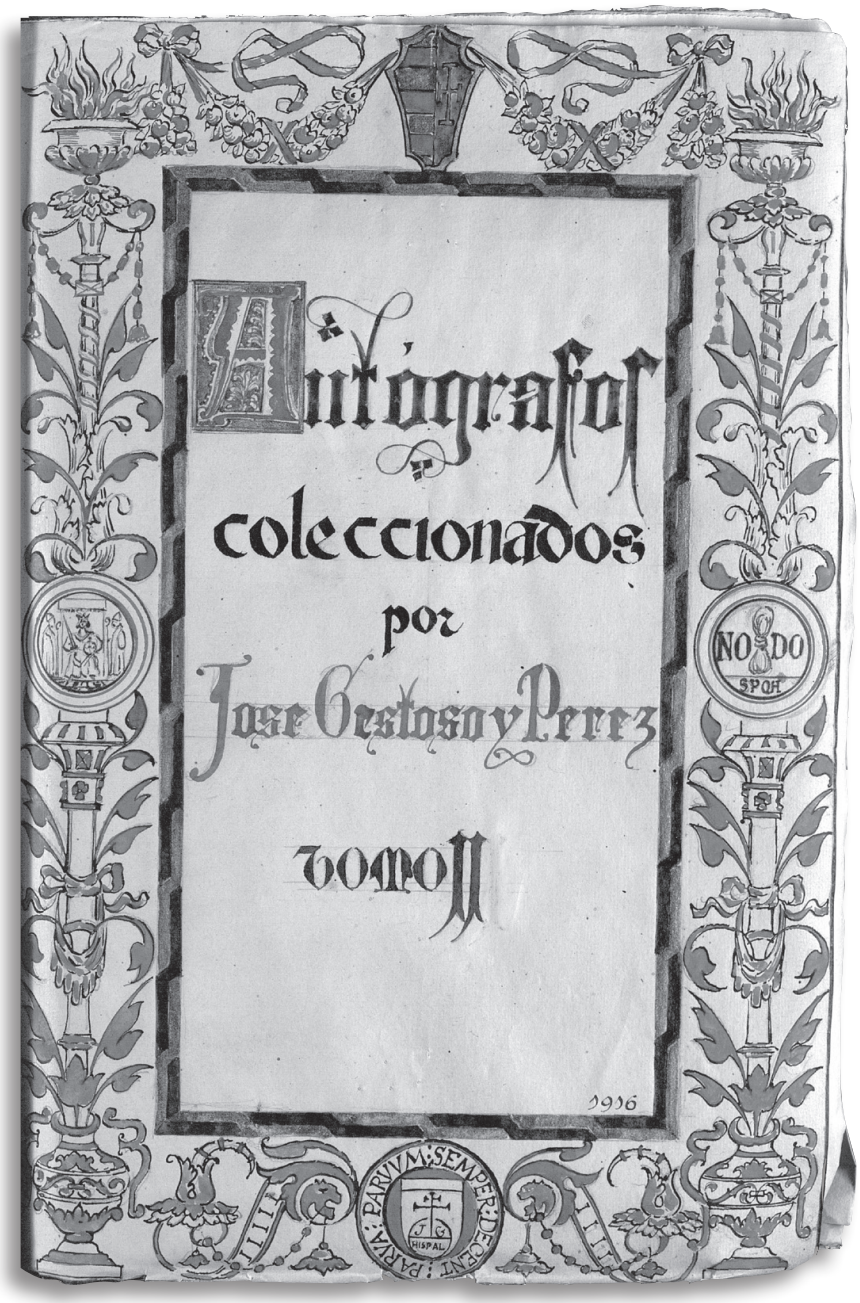


Figura 8. Portada del T. XXXVIII de los *Papeles Varios*.
© Cabildo Catedral de Sevilla.

[28] Se trata del T. XVI, fechado en 1906 pero está entre tomos de 1899 y 1900. El caso contrario es el T. XXXVII, de 1899, aunque las fechas del anterior y el posterior son 1914 y 1916 respectivamente.

decorativos, los hay de estilo gótico, renacentista, mudéjar, regionalista... que unen la perfección del dibujo a la belleza de su colorido. Por algún –y desconocido– motivo (¿tal vez sean borradores?), muchas de estas portadas están duplicadas e incluso triplicadas y hoy se conservan en la familia. En algunas de ellas añade, junto a la fecha, el lugar en que los realizó. El más frecuente es Sevilla, pero también aparecen Alcalá de Guadaíra y Mondáriz, lugares de reposo muy a propósito para disponer del tiempo necesario para este tipo de tarea. El total de documentos numerados (a veces uno solo y otras un verdadero y variopinto conglomerado de decenas de ellos), es de 794, lo que hace una media de unos 49 por tomo. En la realidad, oscilan entre los 8 y los 184. Son tomos muy gruesos, con una media de 455 folios cada uno (entre 309 y 573 los más gruesos), lo que hace un total de 18.657 hojas.

La *Correspondencia* es una impresionante fuente de información aún muy desconocida. Las más de 6.000 cartas que contienen los 23 tomos donados contienen las firmas más importantes del ámbito cultural en que se movía Gestoso, tanto de Sevilla como de toda España y de diversos países. También, aunque son casos excepcionales, incluye copias de cartas que él enviaba junto a la consulta –o respuesta– de su corresponsal. En cuanto al formato, podemos encontrar también tarjetas postales y de visita y, en algún caso, fotografías relacionadas con la correspondencia. Al llevar un orden exclusivamente cronológico se suceden en cada tomo los más diversos remitentes, salvo un caso, el último, dedicado exclusivamente a Adolfo Fernández Casanova y abarca desde 1882 hasta 1915, aunque también hay cartas suyas en la correspondencia general.

Estos tomos y los legajos con *Autógrafos* formaron el grueso de la donación que Gestoso quiso que estuviera clausurada hasta 1980, según sus palabras, *a fin de que por lo pronto no tengan los chismosos, aficionados al conocimiento de intimidades personales, motivos de entretenimiento*.[29] Una precisión: no todas las cartas del *Fondo Gestoso* están reunidas en estos tomos, algunas las incorporó a su colección de *Autógrafos*, aunque fueran remitentes habituales como Luis Montoto por ejemplo, y otras las unió a los asuntos de los que trataban, como podemos comprobar en el apartado que dedica en sus *Memorias* a la corona de la Virgen de los Reyes, donde incluyó cartas de agradecimiento por el folleto que publicó sobre este asunto. Incluso en ocasiones inserta o pega a algún libro la carta que le envió su autor donándoselo.

Los mencionados *Autógrafos,* un total de 1.136 documentos, se conservan en cuatro legajos en tamaño 4º organizados alfabéticamente. Todos los de cada letra están numerados sin seguir un estricto orden alfabético y dentro de una carpetilla en la cual se relacionan todos ellos con su número correspondiente. La distribución es la siguiente: Legajo 1: Letras A-CH; leg. 2º D-K; 3º L-Q y 4º R-Z. En el primero hay además al principio cinco catálogos de exposiciones de pintura

[29] A.C.S., Fondo Capitular, Sec. I, Correspondencia leg.11.191 expte. 17.

española, todas ellas organizadas por José Pinelo entre 1909 y 1914 en Buenos Aires, Rio de Janeiro y Sao Paulo. En el cuarto y último legajo se conserva el ya mencionado y curiosísimo cuadernillo manuscrito de Gestoso sobre documentos del Archivo de Protocolos hispalense. Debido a su mal estado, se han sustituido las hojas de guarda de los legajos y las cintas, pero se han conservado las carpetas de cartón exteriores y las carpetillas en papel que agrupan los autógrafos de cada letra.

Respecto a su contenido, no puede ser más heterogéneo, tanto por la tipología de los documentos, entre las que encontramos cartas, tarjetas, fotografías, breves autobiografías, etc., como por sus fechas. La mayoría proceden de personajes coetáneos de Gestoso, pero también podemos encontrar nombres de la primera mitad del s. XIX. Aquellos en los que el destinatario es el propio Gestoso bien podrían haberse incluido en sus tomos de Correspondencia, pero los demás se encuadran claramente en su faceta de coleccionista y muchos le fueron facilitados por sus amigos.

Los dos siguientes tomos fueron también legados bajo la condición de que no se permitiera su consulta hasta 1980. Se trata de las tan mencionadas Memorias tituladas *De historia sevillana. Páginas de mi vida*. La importancia que Gestoso atribuyó a esta obra queda reflejada en su propia encuadernación, en pergamino con su escudete gofrado en oro y cierres y botones de badana, y en que estaban custodiadas en la ya mencionada caja de nogal a medida.[30]

Los llamados *Apuntes* son 16 tomos en 4º que contienen, una vez más, la más variada información. Hay 14 tomos numerados correlativamente que son los que coinciden con la cantidad que entregó María Daguerre en 1923, pero hay otros dos con numeración romana de los que se desconoce cuándo fueron entregados, aunque desde luego no fue en vida de Gestoso, ya que el tomo II (h. 264) contiene un recorte de prensa de 30 de septiembre de 1917 y, además, el sello del encuadernador corresponde ya a los hijos de Márquez, es decir, que se encuadernó a partir de 1920. En estos volúmenes lo más frecuente es encontrar, como su propio título hace suponer, notas tomadas por Gestoso, muchas de las cuales le sirvieron después para sus publicaciones como él mismo indica. Así, por ejemplo, en el tomo 3, dirá al comienzo: *la mayor parte de estos Apuntes tomados por mí en el Archivo del Alcázar han sido publicados en el tomo primero de mi obra Sevilla monumental y artística que acabo de imprimir en Enero de 1889*.

Son misceláneas realmente interesantes porque recogen todo lo que Gestoso ve, anota o comenta, muchas veces acompañado de fotografías o dibujos. En ocasiones el texto se convierte en un diario en el que consigna tanto lo que va haciendo como noticias relacionadas con Sevilla, aderezadas en ocasiones con juicios personales, a veces realmente jugosos. Como ocurre con los *Papeles Varios* manuscritos e impresos, el contenido de la mayoría de estos tomos es muy

[30] Sobre esta Memorias ver mi estudio en *José Gestoso y Sevilla…*, sobre todo la p. 235 y ss.

variado, salvo algunos en los que sí reunió Gestoso datos de un mismo asunto, como los tomos 3 y 10, monográficos sobre el Alcázar; el 5, donde encuadernó las noticias que extractó del Archivo de la Catedral, o los tomos 7 y 8, dedicados a este templo. Por su parte, el tomo 11 contiene los *Apuntes ya utilizados en los tomos 1º y 2º de Sevilla monumental*. La fecha de estos tomos, según las portadas, se extiende desde 1885 el tomo 1º hasta 1914 el 14º, pero en realidad contienen

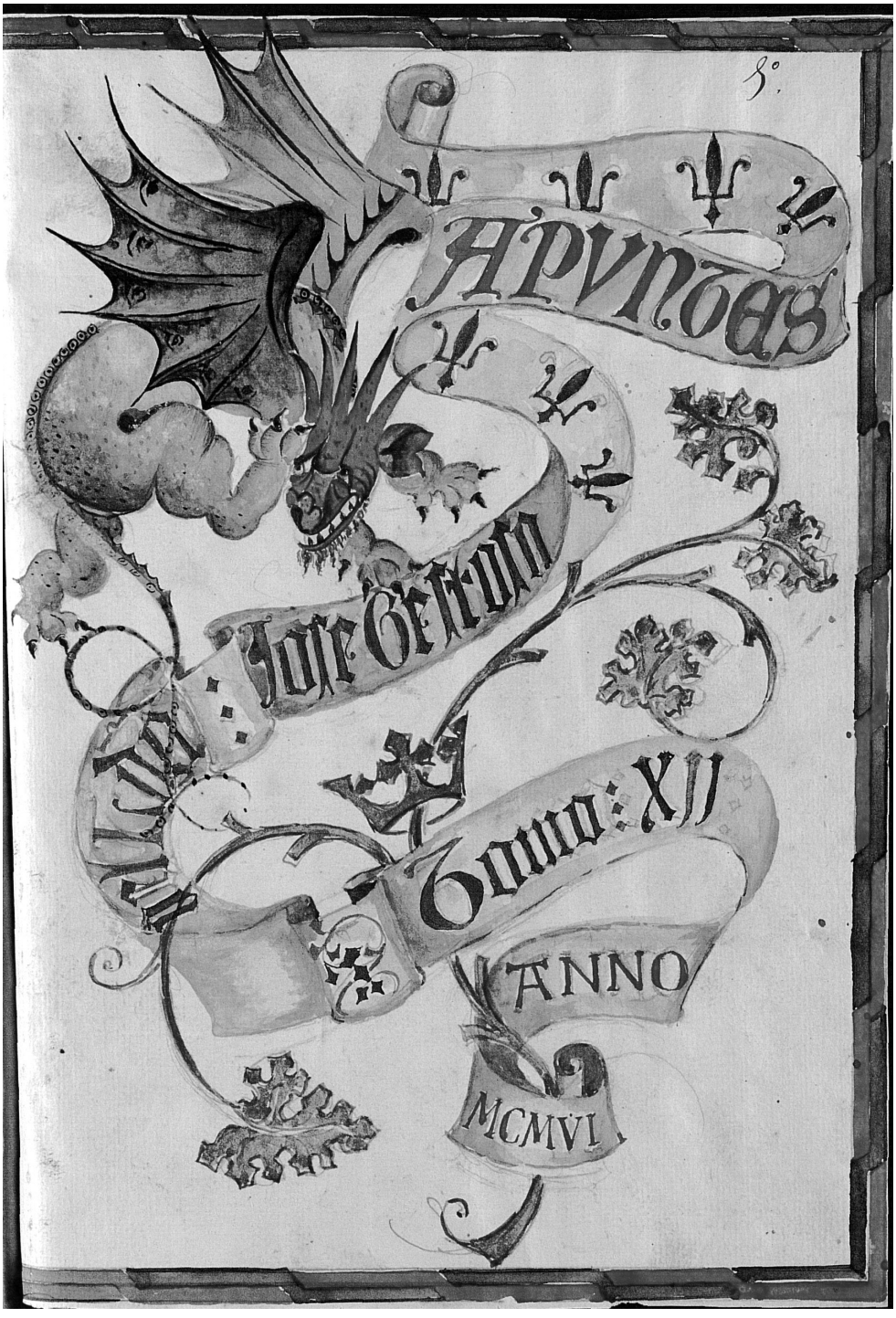


Figura 9. Portada del Tomo XII de los *Apuntes* de Gestoso.
© Cabildo Catedral de Sevilla.

algunos documentos antiguos, incluso del siglo XVII, apuntes de fechas anteriores a las consignadas en las portadas o el caso contrario, documentos sensiblemente posteriores a la fecha indicada. Por ejemplo, el tomo 1 contiene una fotografía de 1901; el t. 4, fechado en 1889, tiene noticias de 1913; el t. 6, de 1890, llega hasta 1911 y el 7º, de 1891, a 1914. En otras ocasiones, las menos, el año de portada coincide con la fecha más tardía de los documentos de ese volumen. La presentación es menos cuidada que la de los *Papeles Varios* encuadernados en pergamino pero aún así algunos de ellos tienen bonitas portadas decoradas, como las de los tomos 7, 8, y del 10 al 13.

Cerremos este apartado mencionando los tres tomos sintetizados bajo el rótulo de *Títulos honoríficos* porque así aparecen en el libro registro de entrada de la Biblioteca, aunque como ya se comentó, en realidad son sólo dos de ellos los que ostentan este título. El tercero recoge *Méritos y Servicios* relacionados con el Ayuntamiento. Contienen una interesante información sobre encargos, reconocimientos de trabajos, concesiones de premios, distinciones y agradecimientos. No los donó José Gestoso porque se entregaron en 1941 y debió hacerlo su hija Paz por ser suya la nota que hay en el tercero de ellos tras el índice. Es evidente la diferente encuadernación y, además, al final de cada tomo se incluye un útil índice mecanografiado que remite al número de cada uno de los documentos.

Todo lo hasta aquí descrito está accesible a los investigadores desde 1923 –la mayor parte– y el resto desde 1980. Sin embargo, es obvio su desconocimiento incluso dentro del entorno cultural sevillano y muy pocos historiadores, o investigadores de unas y otras materias, se han acercado a este legado, tal vez porque la falta de instrumentos de descripción (sólo estaban las fichas catalográficas del fichero manual), ha impedido tener una visión global de esta donación y, en el caso de tenerla, el hecho de requerir la búsqueda de cualquier dato la lectura a veces de tomos completos provocaba más un efecto disuasorio que atrayente. Por lo tanto, llegados a este punto, es el momento de hacer algunas indicaciones sobre cómo buscar en el *Fondo Gestoso*, y lo primero que conviene aclarar es si, efectivamente, hablamos de este legado en su conjunto o de noticias sobre Gestoso. En el primer caso nos referimos a cualquier obra, dato y/o autor contenidos en los tomos donados por el Licenciado a la Biblioteca, se refieran o no a él. En el segundo, si buscamos noticias sobre su figura, aparte de consultar su *Fondo* habría que acercarse a otras fuentes, tales como:

- El fichero general manuscrito de la Biblioteca.
- El catálogo informatizado de la Biblioteca Capitular Colombina, donde podemos encontrar noticias de ejemplares que no pertenecen al *Fondo Gestoso* pero sí a la Capitular: libros procedentes de otras donaciones pero dedicadas por el Licenciado a los donantes, o títulos de Gestoso que poseyeron éstos o fueron adquiridos por el Cabildo, ediciones facsimilares, etc.

- La documentación conservada en el Archivo de la Catedral de Sevilla: actas capitulares y correspondencia principalmente pero también el fondo de la Junta de Obras de la catedral, en la que él intervino como secretario.

Aun ciñéndonos al primer caso, la búsqueda de cualquier asunto en todo el legado, debemos desglosar en dos grandes grupos las posibles opciones: si se trata de un tema concreto o de un personaje, aunque pueden solaparse en algún caso, es decir, que podamos encontrar un nombre precisamente dentro de un apartado dedicado a un tema, como ocurre con Pedro Domínguez y la restauración del Ayuntamiento (recogida en las *Memorias* de Gestoso) o al revés: encontraremos noticias sobre Adolfo de Castro, por ejemplo, en el apartado de esas *Memorias* dedicado a la Biblioteca Capitular Colombina.

Entendiendo por "tema" o "asunto" un hecho histórico o un objeto, la consulta debe hacerse a través de los medios de información que nos pueden facilitar datos de materias, por lo que en principio habría que descartar la *Correspondencia* y los *Autógrafos*, salvo que conozcamos algún nombre relacionado con el tema en cuestión. Por la amplitud del contenido que abarca, podría empezarse la búsqueda consultando el índice de las *Memorias* de Gestoso, continuando por los tomos de *Papeles Varios* de manuscritos e impresos y los *Apuntes.* Por último, no habría que descartar como posibles fuentes la colección de *Títulos honoríficos* y los impresos, tanto los *Papeles Varios* como las monografías.

Los medios de información ahora disponibles permiten acceder a estos apartados del *Fondo Gestoso* cada uno con sus propias características. Así, el índice de las *Memorias* remite exactamente al asunto objeto de la búsqueda; los distintos repertorios de acceso a los tomos de *Papeles Varios* manuscritos e impresos facilitan la consulta de muy diversas formas: fecha, materia, nombres propios, tipología documental, etc. El listado de contenido de los *Apuntes* es tal vez el más limitado pero al menos es el primero con que contamos para acceder a estos volúmenes. El completo índice de los *Títulos honoríficos* permite una búsqueda rápida y sencilla. En cuanto a las monografías y los *Papeles Varios* impresos, los inventarios realizados por María Daguerre Dospital son sin duda instrumentos de gran utilidad por la amplitud de datos que facilitan.

Si buscamos noticias de un personaje concreto, podemos encontrar datos, cartas o incluso obras suyas. En los dos primeros casos tendríamos que consultar los listados de la *Correspondencia* y los *Autógrafos,* sin olvidar que hay también tomos de autógrafos en los *Papeles Varios* manuscritos e impresos. Las obras las buscaríamos en los listados de los *Papeles Varios* impresos y de las monografías. Es posible también que haya alguna información en los tomos de *Títulos honoríficos*. El resto de las fuentes pueden sernos útiles si sabemos cuál fue la actividad que desarrolló, ya que es más sencillo encontrar por esta vía –las "materias"– datos en los *Papeles Varios* de manuscritos e impresos, los *Apuntes* o en las *Memorias* de Gestoso.

3. DATOS DE LA BIBLIOTECA Y EL ARCHIVO CAPITULARES EN EL *FONDO GESTOSO*

Dentro de este legado podemos encontrar muchas noticias extraídas por Gestoso de los ricos fondos bibliógraficos y documentales capitulares. La huella de las investigaciones que durante prácticamente toda su vida llevó a cabo Gestoso en la Biblioteca Capitular Colombina –y en menor medida en el Archivo de la Catedral– ha quedado reflejada de muy diversas formas. Desde luego, gran parte de ellas quedaron de manifiesto en sus publicaciones, bien como simples citas de datos insertos en los textos o bien transcribiendo directamente los documentos. Es tan frecuente la cita de sus fondos, sobre todo de manuscritos de la Capitular, que resultaría imposible sintetizarlos en estas líneas, ni siquiera los mencionados sólo en su obra *Sevilla Monumental y Artística.* Para hacernos una idea me limitaré simplemente a indicar algunos de los apellidos más conocidos: Caro, Peraza, Cuesta y Saavedra, Gordillo, Ortiz de Zúñiga, Loaysa, Guadix, Muñiz, Báñez de Salcedo, Matute… Libros litúrgicos, historias y *memorias* de Sevilla, las cartas de Cean Bermúdez a San Martín, las crónicas castellanas, todo pasó por sus manos y de ellas a sus libros.

Por otro lado, los datos extraídos, el material en que fundamentó sus estudios, quedó recogido en su legado, volviendo así, al cabo de los años, al lugar de donde fueron extraídos. Siguiendo con la Biblioteca, podemos encontrar en el T. 7 de los *Apuntes,* h. 352-354, una lista que le facilitó el oficial Simón de la Rosa a Gestoso sobre *Códices de la Capitular Colombina* y que éste publicó en parte en *Sevilla Monumental y Artística* al hablar de la Biblioteca (T. II, p. 140-141). En este mismo volumen hay una relación sobre *Libros consultados sobre Sevilla*, la mayoría procedentes de la Capitular y con alguna mención a la Arzobispal (h. 283). En otros tomos podemos encontrar las más variadas noticias: "*Libros de Coro de la Catedral de Sevilla por los Sres. D. Adolfo F. Casanova y D. Claudio Boutelou 1884*" (T. 6, nº 6, h.37); noticias peregrinas sacadas de manuscritos de la Biblioteca, como el nuevo estofado que se hizo a la Inmaculada Concepción de Martínez Montañés (la *Cieguecita*) en 1779 (T. 8, h. 37); la mención al primer inventario conocido de la Biblioteca, de 1522 (T. 1, h. 250); el *Extracto de una obra manuscrita que se intitula: Apuntaciones que podrán servir para indicar el origen y establecimiento de imprentas en España*, de Diego Alejandro de Gálvez, 1796 (T. 12, h. 173); una reproducción fotográfica del manuscrito de las *Valencianas Lamentaciones* (PP.VV., T. IV, h. 39); la correspondencia entre Antonio de San Martín y Antonio María Espinosa y Cárcel (sign.: 57-5-26bis); la copia que obtuvo de la impronta de los sellos de la Capilla Real recogidos en el manuscrito de Muñiz, mencionados incluso en *Sevilla Monumental y Artística* (T. II, p. 331), etc. etc. También dará noticias de manuscritos capitulares, por ejemplo, en su *Historia de los barros vidriados sevillanos* y en *Valdés Leal.*

Ahora bien, aunque las noticias que habitualmente se publican sobre Gestoso y la Catedral se relacionan con la Biblioteca, su consulta del Archivo capitular también fue importante. Menor sin duda en el tiempo pero muy rica en cuanto a los datos obtenidos. Por ello, aunque este artículo se centre en su legado a la Colombina, creo necesario dedicar un apartado al Archivo, ya que está presente en muchas de sus obras y apuntes. Fue para Gestoso valiosísima fuente de información, sobre todo para el segundo tomo de *Sevilla Monumental y Artística*, dedicado íntegramente al templo hispalense, pero también lo vemos citado en otras obras suyas como las ya mencionadas *Historia de los barros vidriados sevillanos* y *Valdés Leal.*

La entrada como investigador de Gestoso en este fondo documental es claramente posterior a la Biblioteca y tiene fecha concreta: 1887. Antes, había ya hecho alguna consulta puntual como lo demuestran las citas que hace de actas capitulares, copiadas, como él mismo afirma, de los originales,[31] pero sobre todo tenía un conocimiento de su contenido indirecto, bien a través de otros autores como Ortiz de Zúñiga y Cean Bermúdez, o de copias, como los extractos de autos capitulares que hizo Juan de Loaysa en el XVII, conservados en la colección del Conde del Águila en el Archivo Municipal, del que Gestoso fue auxiliar entre 1881 y 1885. A ellos remite en su *Guía artística de Sevilla*, estudio que él mismo calificó como previo o de ensayo para *Sevilla Monumental y Artística*. Sin embargo, debió considerar la necesidad de recurrir a las fuentes originales para trabajo de tal envergadura y así, en 28 de junio de 1887, solicitó el siguiente permiso al Cabildo, dirigiéndose a él como "profesor en la Academia de Bellas Artes". Comienza contando cómo el Ayuntamiento le ha encargado escribir una historia monumental y artística de la ciudad, para lo cual ha consultado archivos públicos y privados y, por ello,

> No ha de ocultarse a V.E.Y. la necesidad en que se halla de acudir al Archivo de la Santa Iglesia Catedral, si ha de historiar dignamente la grandiosa fábrica de su templo, el mayor y más señalado testimonio de la piedad, ilustración y generoso desprendimiento de nuestros mayores, pudiendo así esclarecer los puntos dudosos u oscuros que al presente se ofrecen, dando a luz nombres que yacen olvidados de artífices y maestros eximios y poniendo de manifiesto, para enseñanza de los entendidos, el caudal de datos y noticias que el mencionado Archivo atesora. En su virtud el exponente.
>
> Suplica a V.E.Y. se sirva de concederle su venia para examinar y tomar notas de los documentos, exclusivamente de interés histórico o artístico, que en aquel rico depósito se custodian, con lo cual, no sólo prestará al que suscribe señalada merced, sino que contribuirá con tan poderosa ayuda al buen éxito de su trabajo, a enaltecer las glorias del grandioso templo hispalense y dará elocuente muestra de su ilustración y amor a las inmortales tradiciones del arte cristiano. Sevilla 28 de Junio de 1887".[32]

---

31 *Archivo Hispalense* T. I (1886) p. 379 y T. II (1886), p. 6 y 12.

32 A.C.S., Fondo Capitular, Sec. I, leg. 11.175, nº 11.

El asunto se tratará en el Cabildo del 1 de julio y se solicitará informe a los señores *archivistas*. El día 13, leído dicho informe, *se acordó acceder y se accedió a la petición del Sr. Gestoso en los términos y con las condiciones que se proponen en el informe, pudiendo tener lugar el estudio y toma de notas los días de labor durante las horas canónicas de la mañana, ante el Sr. Archivista.*[33] Desconocemos el informe citado y, por lo tanto, el plan de estudio en él propuesto, peor al menos nos ha llegado la versión de Gestoso sobre su acceso al Archivo capitular en sus *Apuntes*. Su relato merece ser copiado aquí:

> Empezé mis investigaciones en el Archivo de la Sta. Iglesia el día 12 de Julio de 1887 = Zúñiga (tom. II pág. 292) dice: las cosas de esta Santa Yglesia de ninguno han sido tratadas con fundamento porque a todos se han dificultado los de la vista de sus instrumentos que permitidas a mi confianza debe ser en mí de igual reconocimiento". Por lo que respecta a los escritores modernos a ninguno se había permitido la entrada en el Archivo ni a los de esta ciudad ni a los de fuera. Todos mis esfuerzos a este fin fueron inútiles hasta que interesé al Emo. Cardenal González quien enérgicamente dispuso se me franquease la entrada. He encontrado sus papeles confusos y revueltos como los dejó el Canónigo Ochoa a propio intento creyendo salvar así los bienes del Cabildo cuando la desamortización del año (en blanco) He notado también falta considerable de documentos, planos y trazas de las obras, privilegios y cartas.[34]

Y en otro lugar añadirá, aunque con error en la fecha, porque no hay duda de que fue en julio,

> El dia 11 de junio de 1887 entré a trabajar en el Archivo de la Catedral con el Sr. D. José Cañamache Canónigo Doctoral empezando en ese dia el arreglo que de sus papeles me propongo hacer. Encontré el primer libro de cuentas de la obra de la catedral existente el dia 5 de octubre y di la noticia de su hallazgo a l Sr. C. el jueves 6 por consiguiente he sido el primero en hallarlo por más que si él lo hubiera encontrado nada habría conseguido pues no sabe leer letra antigua y así todos los documentos que publica son copias de copias modernas.[35]

Durante más de dos años consultó sistemáticamente los libros de actas capitulares, de Fábrica y Adventicios, además de los tres Libros Blancos[36] y los privilegios rodados. Una vez comenzada la tarea, irá revisando los libros, uno a uno y por orden cronológico, partiendo desde finales de la Edad Media

---

33 A.C.S., Fondo Capitular, Sec. I, sign.: 07271, h. 35v y 38r.

34 B.C.C., F.G., *Apuntes* T. 5, 1.

35 B.C.C., F.G.,*Apuntes* T. 7, h. 376. Es claramente un error en el mes porque la carta de petición de acceso está fechada en 28 de junio.

36 Aparte de noticias en *Sevilla Monumental y Artística*, sobre estos libros ver: *Apuntes* T. 7, h. 380-386 (fotografía). En *Los Reyes Católicos en Sevilla (1477-78)*, publicado en 1891, menciona los tres Libros Blancos del Archivo de la Catedral, describiendo pormenorizadamente la inicial con la imagen de Isabel la Católica seguido de una transcripción del documento (pp. 26-30).

hasta comienzos del siglo XVIII. En la mayoría de ellos fue registrando su consulta, poniendo notas como ésta en el interior de la cubierta posterior o en la inmediata hoja de guarda: *Registrº Obre. 88 JG.* Esta costumbre, que no entro a calificar pero que no era desde luego exclusiva del Licenciado, ha permitido sin embargo que una revisión libro a libro de las Actas Capitulares y de los de Cargo y Data y Adventicios de Fábrica nos permita reconstruir sus consultas en el archivo casi con tanta fidelidad como si hubiera rellenado una papeleta de consulta. Aunque comenzó Gestoso en el mes de julio, la primera nota localizada es ya de septiembre de ese mismo año 1887, en el libro de Cargo y Data 09341. En general cada tipología refleja una sucesión bastante uniforme en las fechas, es decir, que Gestoso hizo una revisión por orden cronológico de todos los libros, si bien a veces consultaba a la vez libros de distintas series. Por ejemplo, en enero de 1889 revisó tanto libros de Adventicios como de Cargo y Data.

Es innecesario –y sería además enormemente extenso– entrar en detalles, baste decir que esta consulta sistemática se prolongará desde septiembre de 1887 hasta octubre de 1889, salvo algunos meses concretos en que no visitó el Archivo, como febrero y marzo de 1888 y de febrero a mayo de 1889, tal vez debido a que por entonces estaba publicando otros trabajos. Los libros de Cargo y Data los consultará entre el ya mencionado septiembre de 1887 y octubre de 1889,[37] constando su última nota en el tomo 09540. Se dedicó a los libros de Adventicios desde enero de 1889 (libro 09597) hasta el mes de mayo (09710) y a las Actas Capitulares, al menos según sus notas, en 1888, aunque en estos casos no suele constar el mes.

Es evidente que, una vez más, Gestoso fue más allá del papel de investigador y dejándose llevar de sus propias inclinaciones, comenzó a organizar y explorar en otras dependencias de la Catedral donde encontró libros que faltaban en el Archivo, como él mismo anotó en el interior de la cubierta de un libro de Fábrica y uno de los muchos testimonios que de este tipo dejó a su paso por el Archivo: *Encontré este libro en el arch(ivo) alto de Contaduría el día 25 de octubre de 1889 con otros de Adventicios y el de las cuentas de la biblioteca que lleva puesto en el lomo el epígrafe Librería 1677. JG.* No será el único "descubrimiento" que haga en tal lugar,[38] por lo que resulta sorprendente que en *Sevilla Monumental y Artística* (T. II, p. 371) llegue a decir esto de la estancia de la antigua Contaduría Alta: *hoy convertida en archivo de Propios y Rentas, y cuya documentación en los conceptos histórico y artístico no ofrece el menor interés.* Incluso rotulará algún libro, como el de *Costas Generales del año de 1440. Este epígrafe lo he puesto yo en la cubierta de pergamino, el libro carece de él y solo en la segunda hoja se lee…*[39]

---

37 Dato obtenido de sus notas en los libros y que coincide con la que recoge en el T. 7 de sus *Apuntes*, h. 175: *Hoy 15 de octubre de 1889 he concluido de registrar los libros de Fábrica.*

38 A.C.S., Fondo Capitular, Sec. IV, Fábrica, sign. 09336. De Adventicios: 09611, 09613 y 09615.

39 B.C.C., F.G., *Apuntes* T.5, h. 7.

El resultado de sus investigaciones lo recogerá en sus tomos de *Apuntes*, en concreto los nº 5, 7 y 8. El primero contiene, según la portada, *Extracto de las Cuentas de la fábrica de la iglesia de Sevilla por José Gestoso y Pérez. 1887* (h. 3). A continuación los desglosa desde 1440 a 1598. En la última hoja, 341, dice *Continúan los extractos de Libros de Fábrica en el Tom 7 de esta colección,* como ahora veremos. El cotejo de los años que vio Gestoso con el listado actual de libros de Fábrica revela que prácticamente todos pasaron por sus manos, salvo muy contadas excepciones. Lo mismo podemos decir de las actas.

Los tomos 7 y 8 están dedicados a la Catedral, aunque en realidad el 7º sea en buena parte continuación del tomo 5:

- *Nº 1 Extractos de Autos Capitulares desde 1478 a 1591* (h. 3-154)
- *Nº 2 Id. de Libros de Fábrica desde 1601 a 1699* (h. 155-177). *Véanse los anteriores, desde 1440 a 1598, en el tomo 5º de mis Apuntes*
- *Nº 3 Id. de los de Adventicios desde 1547 a 1601* (h. 178-238).
- A partir de aquí, el nº 4 tendrá un contenido absolutamente diverso: "*Catedral Noticias Varias 1891.* Como reflejo de su meticulosidad, valga la siguiente nota recogida en la h. 244 tras la copia de un documento sobre Hernán Ruiz y Morel: *Hallé este documento dentro del libro de Cargo y Data de 1565 y lo he dejado en el mismo sitio en la 6ª foja*.

El tomo 8 sí está dedicado plenamente a *Noticias de la Catedral de Sevilla* y es tan rico y variopinto que no puedo entrar aquí en detalles porque se van sucediendo datos, inventarios, copias de documentos, etc. También en el tomo 4 podemos encontrar más noticias relacionadas con el templo, en concreto, copias de documentos (como los nº 2, 11, 12 y 13). Al menos en una ocasión, la localización de un documento le llevó a su publicar su transcripción en el Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla. Me refiero a los *Documentos relativos a la Hermandad de Nuestra Señora del Pilar y Hospital Real de Sevilla, copiados por Don José Gestoso y Pérez, de un tomo de PP.VV. que coleccionó D. Juan de Loaysa (Arch. de la Cat.) (*B.O.A.S. de 1888, pp. 550-558 y 596-606).

No quiero extenderme mucho más en este apartado, pero sí creo que merece la pena recoger aquí dos curiosas noticias relacionadas con el Archivo. En el curso de sus investigaciones, Gestoso encontró por primera vez, en un asiento del libro de Fábrica de Cargo y Data de 1558 sobre los gastos de la solería de la Biblioteca, una mención a azulejos de *cuerda seca,* consagrando a partir de entonces el uso de tal término para denominar esta técnica de decoración cerámica de origen musulmán. Publicó su descubrimiento en *Historia de los barros vidriados sevillanos* (p 55).

También en esta obra publicará la segunda noticia (pp. 69-70): *En el año 1890, al remover el pavimento del oro de nuestra basílica, y como a un metro aproximadamente del nivel actual, al pie del segundo pilar del mismo Coro, descubrióse un trozo de solería de azulejos, formando mosaico, que medía en conjunto casi un metro*

cuadrado, incluyendo además un dibujo del hallazgo. Se conserva este original junto a otros tres en el Archivo de la Catedral. En el dibujo coloreado similar al publicado apenas se lee en la parte superior este título: *Catedral de Sevilla. Mosaico encontrado en el Coro*.

El Archivo General del Arzobispado también fue objeto de investigaciones y pesquisas aunque en menor medida y por ello no me detendré, pero sí quisiera mencionar una importante contribución de Gestoso: que promoviera el depósito en él del archivo del gremio de plateros. Gracias a esta iniciativa se ha preservado de la evidente pérdida a la que estaba destinado como otros muchos archivos de gremios. Él mismo lo cuenta en un artículo publicado en *El Correo de Andalucía* el 14 de marzo de 1914 que insertó en el Tomo I de sus *Memorias*, h. 304. Consultó también la Biblioteca Arzobispal, que citará en alguna ocasión y para la que no tendría sin duda dificultad alguna en acceder por ser por entonces su bibliotecario su buen amigo el presbístero José Alonso Morgado.

Por último, no podía quedar fuera de sus investigaciones el archivo de la Capilla Real, como quedó de manifiesto en *Sevilla Monumental y Artística*, obteniendo para ello el permiso del Arzobispo, según le comunica Servando Arbolí en 30 de marzo de 1889 en esta curiosa carta:

> "está V. autorizado ya por su S. Emma. Para registrar los libros de actas de la Capilla real. En su virtud, podrá personarse en [nuestra] sala el lunes a las 9 de la mañana, y al propio tiempo debo decirle que puede exigir de quien corresponda la devolución de la propina que le interesaron días pasados, porque ya di orden expresa y terminante de que esperasen a V. de conformidad con lo que me indicó el Sr. Deán."[40]

Custodiado en el Archivo de la Catedral se encuentra el fondo de la Junta de Obras del templo, en la cual durante años tuvo un papel importante Gestoso por ocupar el cargo de Secretario. Por lo tanto, para conocer mejor su figura debe tenerse en cuenta la consulta este fondo. Precisamente su labor en esta Junta dejó una huella entre sus papeles y, así, podemos encontrarnos citas para reuniones, noticias de gastos, copias de actas, de proyectos e incluso un *Inventario de la documentación que la suprimida Junta de Obras entrega al Arquitecto Director de las mismas en cumplimiento de la O. de la Dirección General de Obras Públicas fecha 9 de octubre de 1889.*[41]

---

40 B.C.C., F.G., *Correspondencia*, 1889-1900, nº 39 y *Sevilla Monumental y Artística* T. II, p. 333 y ss.

41 Apuntes T. 7, h. 274, 310 y 402 y PP.VV. T. XVI nº 3, f. 4-11 y T. IV nº 4, f. 40 y ss.

ANEXO 1: ESTUDIOS SOBRE EL *FONDO GESTOSO*

Se recogen a continuación, sin afán de exhaustividad, algunos trabajos localizados en los que se incluye la edición y estudio de documentos de este legado. En primer lugar, el valioso estudio sobre la colección de *Papeles Varios* manuscritos e impresos, seguido por varios artículos clasificados según los documentos que transcriben:

CÓMEZ RAMOS, Pedro: *Catálogo de los tomos de Manuscritos (Papeles Varios) del fondo documental José Gestoso existentes en la Biblioteca Capitular Colombina de Sevilla,* Memoria de Licenciatura inédita. Sevilla, 1975.

Correspondencia:

CASQUETE DE PRADO SAGRERA, Nuria: *El mausoleo de Colón ¿dónde debe colocarse? Una curiosa historia en la Sevilla de fines del XIX (1898-1902),* en "Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Nuestra Señora de las Angustias", Granada, 14 (2007) 137-191.[42]

Papeles Varios manuscritos e impresos:

HERRERA GARCÍA, Francisco J.:

——*Gaspar Becerra: su entorno familiar y profesional a la luz de nuevas fuentes documentales*", en "Boletín Museo e Instituto «Camón Aznar»" XCIII (2004) 59-96.

——*Flandes-Canarias, a través de los talleres sevillanos. Un encargo escultórico a Sevilla a comienzos del XVI*, en "Homenaje a la profesora Constanza Negrín Delgado". Carlos Rodríguez Morales (ed.) Instituto de Estudios Canarios. La Laguna 2014 315-345.

Autógrafos:

PALENQUE, Marta:

—— *El autógrafo de la carta de Gustavo Adolfo Bécquer a Juan José Bueno y otras epístolas relativas a su familia*», en "Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo" Año LXXXIV, enero-diciembre (2008) 241-261.

——*Una carta inédita de Rubén Darío al conde de las Navas. Darío, objeto de coleccionismo (autógrafos, álbumes y tarjetas postales)*, en "Journal of Hispanic Modernism", nº 7 (2016), 148-170.

WAGNER, Klaus:

——*Preocupaciones bibliográficas de Juan Nicolás Böhl de Faber (A propósito de dos cartas desconocidas del literato alemán)*, en "Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica" 1 (1982) 209-217.

——*De libros y bibliófilos. A propósito de seis cartas autógrafas*, en "Mosaico de varia lección literaria. Homenaje a José María Capote Benot". Sevilla, Universidad de Sevilla, Departamento de Literatura Española 1992, 221-229.

---

42 Hay un estudio sobre otras cartas de Gestoso que por su importancia debe ser mencionado aunque realmente no proceden de su legado a la Colombina: LÓPEZ DE TORO, José: *Dos cartas inéditas de Menéndez Pelayo sobre una controversia arqueológica sevillana*», en "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos", Tomo LXII (1956), 197-210.

ANEXO 2: RESUMEN DEL *FONDO GESTOSO*

Sigue a continuación un compendio de lo expuesto en las páginas precedentes pero agrupándolo –y sintetizándolo– según los distintos formatos en que se divide este legado. Todas las imágenes digitales que aquí se mencionan pueden consultarse en la Sala de Lectura de la Biblioteca Capitular Colombina. Los documentos u obras sueltas que se van digitalizando no se relacionan en este apartado.

Papeles Varios impresos:

- Volumen total: 174 tomos clasificados en tres tamaños: 8º (62 tomos), 4º (78) y 2º (34). Encuadernación en holandesa con lomos y puntas en piel roja.
- Medios de información:
  - · Inventarios mecanografiados de 1920, 1921 y [1922], consultables en formato digital.
  - · Transcripción y revisión de estos inventarios, disponibles en papel y formato digital. [43]
- Copias digitales: de los inventarios.

Papeles Varios de manuscritos e impresos:

- Volumen total: 41 tomos en tamaño gran folio encuadernados en pergamino.
- Medios de información:
  - · Inventario mecanografiado de 1919, consultable en formato digital.
  - · Transcripción del inventario, disponible en papel y formato digital.
  - · Fichero manual por orden topográfico. De cada tomo hay fichas individuales con la descripción de cada documento u obra.
  - · Catálogo de Pedro Cómez Ramos.
  - · Índices de los 14 tomos que sí lo incluyen, en papel y formato digital.
- Copias digitales:
  - · Inventario de 1919.
  - · Catálogo de Pedro Cómez.
  - · Índices de los 14 tomos.
  - · Tomo II completo.

Monografías:

- Volumen total: unos 1000 volúmenes. Encuadernaciones propias de cada libro o reencuadernados por Gestoso con su característico escudete.
- Medios de información:
  Para conocer las donaciones hechas en vida consultar:
  - · Las cartas de agradecimiento de la Biblioteca, conservadas en sus tomos de Correspondencia y otras noticias del Archivo de la Catedral de Sevilla.
  - · Libro copiador de comunicaciones de la Biblioteca Capitular (con datos de donaciones fechadas entre 1885-1902).

---

[43] Se ha detectado las faltas de los tomos 5 y 13 de los *Papeles Varios* impresos en 4º.

  · Libro registro de entrada de la Biblioteca (donaciones realizadas entre 1915 y 1941, si incluimos las que también hicieron su viuda y su hija).
  · Los listados de las donaciones de 1901 y 1904, consultables en formato digital.

  En cuanto a los libros donados tras su muerte, ver:
  · Inventario mecanografiado de 1920, consultable en formato digital.
  · Transcripción y revisión del inventario, disponible en papel y formato digital.
- Copias digitales:
  · De los listados de 1901, 1904 y 1920.
  · Títulos de Gestoso no recogidos en otros repositorios o con una vinculación especial con la Catedral o la Biblioteca.

Correspondencia:
- Volumen total: 23 tomos encuadernados en holandesa con piel roja.
- Medios de información: listado de contenido de cada volumen, disponible en papel y formato digital.
- Copias digitales: No está prevista la digitalización sistemática.

Autógrafos:
- Volumen total: 4 legajos.
- Medios de información: listado de contenido de cada legajo, consultable en papel y formato digital.
- Copias digitales: cuadernillo del legajo 4º titulado: Notas de escrituras curiosas entresacadas de *los Índices y legajos del Archivo General de Protocolos*.

Apuntes:
- Volumen total: 16 tomos de Apuntes, numerados del 1 al 14 más dos tomos con numeración romana. Encuadernación en holandesa con lomos y puntas en piel roja.
- Medios de información: listado actual de los títulos de los documentos o textos. Algunos tomos tienen índice, que ha sido incluido en ese listado. Consultable en papel y formato digital.
- Copias digitales: No está prevista la digitalización sistemática.

Títulos honoríficos:
- Volumen total: 3 tomos, Títulos honoríficos I y II y Méritos y Servicios, encuadernados en piel.
- Medios de información: índice original en cada tomo.
- Copias digitales: de los índices.

Sus memorias «De historia sevillana. Páginas de mi vida»:
- Volumen total: 2 tomos, encuadernados en pergamino.
- Medios de información: índice original de cada tomo (inserto en el anexo 3).
- Copias digitales: Los dos tomos completos.

ANEXO 3: ÍNDICE DE LAS *MEMORIAS* DE GESTOSO

Se detalla a continuación el contenido de los dos tomos de las Memorias de Gestoso tituladas *De historia sevillana. Páginas de mi vida* con indicación de la foliación actual:

TOMO I:
Introducción (h.1)
Cuadro de la Virgen del Carmen en la Catedral (h.55)
Lápida de D. Iñigo de Mendoza (h.66v)
Tablas alfonsinas (h.67)
Puertas antiguas del Ayuntamiento (ver Apéndice 1º) (h.68)
Proyecto de Museo Arqueológico Municipal (ver Apéndice 2º) (h.71v)
Restauración de la Capilla de la Piedad en Santa Marina (h.72v)
Limpieza de la portada de la iglesia de San Marcos (h.73)
Cáliz de la iglesia de San Vicente (h.73)
Pendón de la ciudad (ver Apéndice 3º) (h.74v)
Servicios en favor de la Biblioteca Colombina (ver Apéndice 4º) (h.77v)
Cerámica de Triana (ver Apéndice 5º) (h.83v)
En honra de Gustavo Adolfo Bécquer (h.100)
El cuadro de S. Julián obra de Juan Sánchez de Castro (h.116)
Columnas de la calle de los Mármoles (h.120)
Laude sepulcral de D. Perafán de Ribera (h.122)
En favor del Archivo de Indias (ver Apéndice 6º) (h.124)
Bandera de los sastres (h.157)
Ordenación del archivo del Alcázar (h.161)
Los epitafios de los Marqueses de Montemayor (h.167)
Restauración del torreón de Sto. Tomás también llamado del Homenaje (ver Apéndice 7º) (h.169)
Las fiestas del IV Centenario del descubrimiento de América (h.171)
Monumento sepulcral de D. Antonio Martín Villa (h.175)
Restauración de las Casas Capitulares y su verja defensiva (h.179)
Exposición retrospectiva de pintura (ver Apéndice 8º y 9º) (h.198)
La restauración de la Torre del Oro (h.202)
La exposición de bordados antiguos (h.206)
Museo de Pinturas (h.210)
Las tablas de los caballeros de las Órdenes militares depositadas en el Museo de Pinturas de esta ciudad (h.218)
La tabla de San Telmo propia de esta Universidad Literaria (h.258)
Excavaciones en Santiponce (h.265)
Coronación de la Virgen de los Reyes (ver Apéndice 10º) (h.271)
La Capilla del Seminario (h.272)
La Exposición de retratos antiguos (no en el índice) (h.280)
Datos para la historia de la Capilla de S. José y del templo parroquial de Sta. Catalina (h.282)
El archivo de los plateros sevillanos (h.304)

La estantería del Archivo Municipal destinada a la Sección de Privilegios y de Actas (h.309)
El retrato de Mirtilo Sicuritano (h.315)
Las murallas romanas de la Macarena (h.319)
Los Archivos de Protocolos (h.332)
Requisa de cuadros en la Catedral de Sevilla en 1908 (h.387)
Donativos que he hecho a Establecimientos públicos de esta ciudad (h.388)

TOMO II. Apéndices:
1º.- *Adición a las notas de la restauración de las hojas de las puertas del Ayuntamiento* (h.1)
2º.- *Adición a las notas del Museo Arqueológico Municipal* (h.3)
3º.- *Adiciones al Pendón de Sevilla* (h.7)
4º.- *Adiciones a la Colombina* (h.37)
5º.- *Adiciones a las obras de cerámica contemporánea* (h.43)
[6º.- *Archivo de Indias]* Aunque según el índice hay un apéndice 6 en el Tomo II de las *Memorias,* en su lugar se encuentra una hojilla inserta con esta nota: «El Apéndice 6. Archivo de Indias ha pasado al texto a fin de reducir el volumen de estos Apéndices fols. 43 al 49» (h.68)
7º.- *Apéndice a la restauración del Torreón de Santo Tomás* (h.69)
8º.- Catálogo impreso de la exposición retrospectiva de pinturas (h.75)
9º.- *Discurso pronunciado en la solemne inauguración de la Exposición retrospectiva de pintura…* (h.87)
10º.- *Coronación de la Virgen de los Reyes* (h.120)
11º.- Apéndices a las Excavaciones de Santiponce (h.321)
Lápida de San Hermenegildo (h.352)

APÉNDICE DOCUMENTAL

Por su interés para conocer la relación de Gestoso con la Biblioteca Capitular Colombina, se incluyen en este trabajo los dos textos que le dedica en sus *Memorias*, tanto en el T. I, que titula *Servicios en pro de la Biblioteca Colombina* (h. 77v-83v), como en el II, el Apéndice 4, *Adiciones a la Colombina* (h. 19-42v). En *José Gestoso y Sevilla. Biografía de una pasión* (pp. 421-439) he publicado el texto introductorio de esas *Memorias* y en él también menciona en varias ocasiones la Biblioteca. Con él se completan todos los recuerdos que Gestoso quiso conservar sobre este centro.

1. *Servicios en pro de la Biblioteca Colombina*

"Larga va a ser esta parte de mis Apuntes, pero rica en noticias que puedan aprovechar algún día, para los curiosos que deseen conocer a fondo lo ocurrido en tan famoso Establecimiento en estos últimos años. En los comienzos de 1885 asistíamos cuotidianamente a estudiar en él D. Francisco Tubino, un escritor ilustre gaditano cuyo nombre callo por caridad, por más que tan merecido que lo sacase a la plaza pública con este sambenito, y yo. Ocupábase el primero en allegar materiales para su historia de D. Pedro I y el segundo, por más que decía que su objeto era el de reunirlos para esclarecer el sitio en que ocurrió la batalla del Guadalete, dedicase durante muchos días a curiosear los libros de D. Fernando Colón y los códices más notables que posee la Biblioteca. No tardó mucho tiempo en que se tocasen los funestos resultados de lo que el gaditano hacía, quien emulando con el bibliopirata extremeño, lo sobrepujó en su amor bibliográfico, por el estilo del galeote que dijo a D. Quijote, iba condenado al remo por haberse enamorado de una canasta de color atestada de ropa blanca; pues hizo un verdadero saqueo de los tomos de Varios de la Fernandina, arrancando cuantos folletos conceptuó que podrían valerle algunos ochavos, que de bonísima gana ponía en sus manos un rico coleccionista que vive muy cerca del Alcázar, persona tan atildada en el esterior (sic) de su persona, como descuidada en su parte moral, y por tanto de garguero tan ancho, que no hay negocio de antigüedades por delicado que sea en que él no intervenga. Pues bien, este gentilhombre, y un pobre diablo traficante en joyas, coleccionista de libros y hábil acaparador de cuanto topan sus ojos se pusieron al habla con el gaditano y por cuatro ochavos adquirían lo que este robaba, bien es verdad que apretado por el hambre y la miseria tan malas consejeras. Hecha la presa, el caballero elegante remitía a París, rellenando los huecos de las cajas de tapices, esculturas, azulejos, con los folletos de la Colombina, y claro es, como todos ellos eran escojidos (sic), bien pronto cundió por la gran metrópoli y entre los afanosos rebuscadores, la noticia de la llegada de tanta preciosidad bibliográfica. No faltó quien diese la voz de alarma y la prensa parisiense trajo a España noticias detalladas de los libros vendidos y hasta de su procedencia. No estaban aquí algunas personas tan ignorantes de lo que ocurría, asegurábase de pública voz, que parte de los primeros folletos enviados a París se ofrecieron en venta a la Biblioteca nacional, y como algunos de ellos conservasen todavía el sello de la Colombina, honradamente obrando el Director de aquel Establecimiento, dio noticia de lo que ocurría, a su colega el Sr. Arbolí,

encargado por el Cabildo de la custodia de la Colombina. Difícil es hacer concebir a las personas que ignoran lo que ocurrió, la determinación tomada por el celosísimo canónigo, en vez de procurar el rescate de aquella riqueza, temeroso de que la opinión le culpase por descuido, contestó al bibliotecario de París que no era cierto se hubiesen sustraído libros de la Colombina, y que el hecho de que tuviesen el sello era, sin duda, para [sorprender] a los compradores, dando mayor a su mercancía. El francés bañose en agua de rosas y se dejó sorprender adquiriendo los folletos para la Biblioteca. El escándalo mientras tanto llegaba al cielo, y los periódicos sevillanos publicaron cartas de Mr Henry Harrisse dando los más minuciosos pormenores de todo este asunto, en que tan mal parado quedaba el nombre de España. Los principales artículos impresos entonces por los periódicos, ya en pro ya en contra, puede verlos el curioso reunidos por mí, a continuación del folleto de Harrisse Grandeur et decadence de la Colombina que tradujo el Sr. Guichot y que yo imprimí a mis expensas ([Un] vol.8º Sevilla El Universal – 1886).

Sospechaba yo, cuando diariamente acudía a la Colombina, que el docto gaditano al examinar los libros de D. Fernando, buscaba ocultamente algo, y que sus intenciones eran / otras de las que el exterior demostraba. La inquietud y presteza con que repasaba los volúmenes, las señales que en ellos dejaba puestas por medio de registros de papel, la coincidencia buscada por él de procurar que su hora de irse a almorzar no fuese la misma a la que nos íbamos Tubino y yo, para quedarse solo en el último salón de la Biblioteca, que era donde por especiales consideraciones trabajábamos, y por último, la circunstancia de que nunca le vi tomar apunte o nota de ninguno de aquellos volúmenes; todo esto comenzó a extrañarme, viniendo a corroborar mis sospechas el siguiente lance. Hallábame un día en la Colombina, y como sintiese alguna incomodidad determiné dejar / mis estudios aparte por aquel día y salir a distraerme. ¿Dónde va V. me preguntó el bibliopirata? – No me siento bien, le conteste, y voy a espaciarme por ahí un rato. Pues yo, replicó, tengo hoy muchos deseos de trabajar y pienso estar aquí todo el tiempo posible – Pues hasta mañana…

Una vez en la calle, ocurrióseme ir a casa del elegante anticuario de marras: recibiome en su despacho, cuya puerta de entrada la tiene por el patio, y me senté, precisamente de espaldas, a la dicha puerta. ¿Qué hay de nuevo? Preguntome aquel.– Nada, le contesté; hace tiempo que no adquiero ningún objeto de interés… Pues yo tengo más suerte que V. y en prueba de ello vea / V. mis últimas adquisiciones. Levantose de su asiento y de una caja de hierro sacó varios folletos franceses e italianos, góticos, entre ellos recuerdo perfectamente que había uno en 4º intitulado… Jean de París. No sé por qué ocurrióseme que aquellas preciosidades podrían ser de la Colombina: repasé sus hojas buscando las notas autógrafas de D. Fernando, y en efecto, en algunos vi señales de raspaduras, y en otros restos de escritura, que no habían podido hacer que desapareciesen. Oculté las impresiones que estaba experimentando, y el feliz poseedor confiándose más, me enseñó una hoja de vitela en que se hallaba pintada la Crucifixión del Señora y que /enseguida conocí del Canon del Misal de la Colombina, que me parece es el llamado del Cardenal Mendoza, de cuya misma hoja tengo calcos hechos, y por tanto, no cabía la menor duda de su procedencia. Ya entonces no pude contenerme y hablé claro al gentilhombre, quien se sorprendió o simuló sorprenderse de mis revelaciones;

mas como aún lo dudase, ofrecile llevarle los calcos, como con efecto así hice, uno o dos días después. Quedábanme aquel día reservados el contento y satisfacción de descubrirlo todo pues apenas hacía media hora que había entrado en el despacho de mi amigo, oigo a mis espaldas la voz del portero que dice "Señor, el caballero que trae a V. a vender los libros está ahí – Que pase, contesto aquél: volví la cara hacia la / la puerta y me encontré con la del bibliopirata, que al verme, demudase, y materialmente tembloroso, con el sombrero en la mano, avanzó a saludarnos, y sin poder contener ni dominar su emoción. No me cupo pues duda alguna del juego que ambos traían, y convencido ya, para no hacer más violenta la situación del gaditano, despedíme y salí. La suma de mis sospechas anteriores, corroboradas por este lance providencial, quedaron reservadas por mí, pues aun cuando eran bastantes para que yo diese la voz de alerta en la Colombina, era el asunto tan grave, que después de oído el parecer de mi amigo D. Fernando Belmonte decidí seguir su consejo y callar. Poco tiempo después los periódicos comenza/ron el fuego de guerrillas, hasta descubrirse todo. Yo no cesaba de solicitar de mi elegante anticuario la devolución de la lámina del Misal, hasta que conseguí que me la entregase, [teniendo] el gusto de completar el hermoso libro, que sin mis gestiones hubiese quedado falto de su más precioso ornamento. Descubierto ya todo, procuré indagar qué otras personas tenían libros y folletos de la Colombina, de los primeros que vendió el bibliopirata al traficante en joyas, y averigüé que mis amigos D. José Calvo y D. Enrique Leguina (I)[44] habían comprado algunos, los de aquel por mi intervención fueron también devueltos. Por último diré que los calcos del Misal que me sirvieron para demostrar al elegante / la procedencia de la hoja del canon pueden verse en el tomo de mis Apuntes que tratan solo de la Catedral. Veanse las Adiciones".

2. ADICIONES A LA COLOMBINA

"Van unidos a este Establecimiento, honra de Sevilla, muy gratos recuerdos de mis primeros años, por lo cual, le he tenido siempre profundo cariño. No puedo olvidar que desde pequeño complacíame en extremo que mi buen padre, íntimo amigo del oficial bibliotecario, el inolvidable D. José María Fernández Velasco, me llevase a visitarlo, pues no sé por qué, la figura enjuta de aquel viejecito, que formaba armónica pareja con la de su ayudante, más viejo aún, atraíame, pues el uno o el otro me enseñaban libros con hermosas estampas y llegaban en su bondad a poner en mis manos, sacándola del estante donde en mi niñez se conservaba (I)[45], la espada que usaran, al decir de las gentes, por aquel entonces, Fernán González y Garci Pérez, que era una de mis mayores satisfacciones tener en mis manos aquel fuerte acero que habían esgrimido ambos legendarios héroes.

Muchas veces íbamos en compaña de D. Juan José Bueno, amigo del alma de mi padre, y allí nos tropezábamos con D. José María Asensio. Reunidos hablaban, principalmente, de las obras para mejorar la Biblioteca, de los retratos de hijos ilustres de Sevilla que por entonces se estaban pintando, con destino a la misma,

44 (I) Este devolvió dos o tres folletos, regaló algunos a D. Antonio Cánovas y se quedó con otros.
45 (I) "Posteriormente se hizo la urna de caoba y cristal en que hoy se custodia".

obra meritoria, por la cual se interesaban, singularmente, Fernández y Bueno. Otras veces el buen bibliotecario daba cuenta de algún nuevo libro impreso o manuscrito que había encontrado, procedente de la Fernandina; traíase el libro, examinábase, hoja por hoja, notando las particularidades que ofrecía, si estaba o no registrado por Colón, si tenía apostillas marginales del eximio bibliófilo y además de Loaysa o Gallardo, en suma; estudiábanlo bajo todos sus aspectos felicitando al celosísimo D. José por el buen hallazgo. Otras veces Asensio hablaba de sus proyectos de publicaciones, del hallazgo de un códice inédito de poesías, de nuevos datos que tenía reunidos acerca de tal suceso histórico o del autor de ciertas poesías, hasta entonces erróneamente atribuidas a determinado ingenio, y más de una vez llegaba a tomar parte en la amenísima plática, un señor alto, delgado con nariz aguileña, ojos pequeños y vivos, con patillas canas y voz ronca que se llamaba D. Francisco de Borja Palomo… Yo me embobaba oyendo hablar a aquellos señores de cosas, que si bien eran para mí desconocidas, despertaban mi simpatía y mi curiosidad. Allá en lo hondo teníales envidia… me hubiese gustado hablar como ellos de libros, códices, incunables, historias, crónicas, poesías y todo aquel maremágnum que traían a colación de cosas divinas y humanas, pasadas y presentes. Pasaron años, era yo un mozalbete y por cuenta propia acudía a la Colombina, donde D. José Fernández y el anciano D. Nicolás, su lugarteniente, me recibían con la mayor bondad y entonces dime a leer las Crónicas de los reyes castellanos (las hermosas ediciones de Sancha) y poco a poco deseoso de conocer la historia de nuestra Catedral pasaron por mi mano, primero los grandes historiadores sevillanos, luego las relaciones, apuntes, memorias y notas de los curiosos y eruditos. Yo quería saber quién había construido aquella gigantesca mole, quien pintara las hermosas vidrieras, quienes los cuadros que sorprendían mi corta inteligencia; las estatuas que casi ocultas en sus hornacinas me imponían al fijar en mí sus pupilas; quería conocer la historia der aquel mundo misterioso, que todos sus secretos se me revelasen… Y pasaron años y durante ellos ¡cuántas veces, en vez de asistir en mis clase universitarias, de oír las fastidiosas conferencias de Derecho, de Economía política y de Procedimiento, me iba a la Colombina a revolver los folios de las Memorias históricas de Muñana, las Cartas de San Martín, los Apuntes de Loaysa y de Gálvez!...

Con lo dicho queda esplicado (sic) mi cariño por la Colombina ¿qué extraño, pues, que llevando conmigo tales recuerdos sienta hacia ella tan viva simpatía? ¡Ah! Si yo hubiese contado con grandes recursos: ¿quién más que yo hubiese realizado las mejoras de que tanto ha necesitado siempre?

Quise sin embargo en mi pobreza, cuando ya las arrugas surcaban mi frente, dejar un testimonio de mi cariño a la famosa Biblioteca, donde habían pasado los mejores años de mi juventud y para ello dispuse en mi testamento otorgado ante D. Ildefonso Calderón a 29 de diciembre de 1899: 1º "que todos mis libros papeles pasasen después de mi muerte a la Colombina y 2º que si el local lo permitía, mis herederos costeasen un estante, invirtiendo en su hechura quinientas pesetas, donde se reuniesen unos y otros, mas como posteriormente el Cabildo Catedral dispuso ampliar la Biblioteca con el nuevo salón que lleva el nombre de la Ynfanta María Luisa Fernanda, instalando en él al hermosa estantería de caoba y cedro que procedente de la librería del palacio de S. Telmo, donó a la Corporación ecca. dicha Señora, como me hubiese sido ofrecido uno de los mencionados estantes

para depósito de mis libros por los Sres. Mayordomos de Fábrica y canónigo bibliotecario, contribuía al costo de las obras del nuevo salón con las referidas quinientas pesetas, por cuyo donativo el Cabildo me dio gracias según consta del oficio que aquel me dirigió en 6 de febrero de 1900. Contando ya con un sitio destinado para depositar mis libros, hice mi primer donativo de ellos en 8 de julio de 1902, que fueron 317 volúmenes y desde aquella fecha hasta el día (1913) no ceso de enviarlos anualmente, al punto, que, hoy calculo tener entregados unos 500, quedando siempre en vigor mi disposición testamentaria de que se entreguen a mi muerte cuantos libros y papeles existan al ocurrir ésta.

Al tratar en estos apuntes de lo que he hecho en honra de Gustavo Adolfo Bécquer, queda descrito el via-crucis que recorrió el retrato del inmortal poeta que regalé a la Colombina a fines de 1879 o en los comienzos del 80, cómo lo aceptó el Cabildo y porqué dispuso quitarlo y esconderlo, cómo lo reclamé y deposité en la Sociedad Económica donde estuvo hasta 1909 en que desaparecidos del mundo de los vivos los Señores canónigos que se opusieron a que figurase en la colección de retratos de sevillanos ilustres hube de donarlo nuevamente dándome por él gracias el Cabildo en (2 de diciembre de 1908) 11 de agosto de 1909.

Los merecimientos del ilustre sevillano D. José María Asensio y Toledo, con quien, no obstante la diferencia de edad, me unió el más cariñoso afecto, me estimularon a que se rindiese justo tributo a su memoria, pues en la conciencia de todos sus contemporáneos está que le sobraban títulos para ser contado entre los más ilustres sevillanos, cultivadores de la historia y de las letras patrias. Así pues, mandé hacer su retrato, que figura en los muros de la Colombina, y por el cual me dio gracias el Cabildo en 24 de octubre de 1911.

Esto es cuanto he podido hacer en obsequio de la famosa Biblioteca, de este centro de cultura tan grato para mi corazón. Poco es, bien lo reconozco, pero, consuélome pensando en que aquellos a quienes sobran medios, menos, nada, han hecho ¿Quién se acuerda hoy de ella? ¿Quiénes acuden a estudiar sus papeles viejos, cuando en la Prensa diaria de la capital, sin contar con la ilustradísima de la Corte, serena, imparcial, verídica, hallan en sus columnas la más varia, amena, instructiva y profunda enseñanza, como no puede ser menos dada la falange de brillantes ingenios que forman la plana mayor de las redacciones?

No es extraño pues que nuestras bibliotecas se hallen desiertas y más la Colombina que por su índole especial no se compadece con las aficiones y gustos de los intelectuales modernos, que al hablar de ella dicen que está fosilizada."

ISIDORIANUM 51-52 (2017) 363-410

El colegio de Santa Joaquina de Vedruna de Sevilla (1880-2017)

Manuel Martín Riego
Prof. del CET de Sevilla
Patrono Fundación Vedruna

Resumen: En este trabajo de investigación ofrecemos un estudio pormenorizado del colegio de Santa Joaquina de Vedruna de Sevilla, de la Fundación Vedruna, desde su creación en 1880 –entonces con el nombre de San Joaquín en la calle Bustos Tavera– hasta el día de hoy en el barrio de Nervión. En primer lugar, analizamos el fenómeno de las nuevas congregaciones religiosas femeninas en el siglo XIX y su instalación en España y Andalucía. El un segundo momento, nos acercamos a la presencia de las Carmelitas de la Caridad en Andalucía para terminar con el estudio del colegio de Santa Joaquina de Vedruna.

Abstract: In this paper we offered a detailed study of the Sevillian school named "Santa Joaquina de Vedruna", from the Vedruna foundation, ranging since its emerging in 1880 –named as "San Joaquin" school in Bustos Tavera street– until nowadays in Nervion city district. We firstly analyse the case of new female religious congregations in the 19th Century and its settlement in Spain and Andalucia. Secondly, we will approach to the presence of the congregation named "Carmelitas de la Caridad" in Andalucia and we will finish with the study of the school named "Santa Joaquina de Vedruna".

1. INTRODUCCIÓN

No es la primera vez que nos acercamos al estudio de las órdenes y congregaciones religiosas dedicadas al mundo de la enseñanza y de la educación. Y con más intensidad, si cabe, a las Carmelitas de la Caridad, actualmente Vedruna. En 1995, en la revista *Isidorianum*, ofrecimos una visión general del colegio de la Sagrada Familia de Sevilla con motivo de su primer centenario[1]. Hoy le toca su turno al colegio de San Joaquín, fundado en 1880 en la calle Bustos Tavera, y

[1] Manuel MARTÍN RIEGO, "Colegio de la Sagrada Familia. Cien años de presencia Vedruna en Sevilla (1895-1995)", en *Isidorianum 8* (1995) 215-280.

trasladado en 1967 al barrio de Nervión, ya bajo el nombre de Santa Joaquina de Vedruna, fundadora de las Carmelitas de la Caridad[2].

En el primer apartado estudiamos el fenómero de las nuevas congregaciones religiosas fundadas en Francia, Italia y España a lo largo del siglo XIX. También las nuevas congregaciones fundadas o establecidas en España siempre en el siglo XIX. Por último, dentro de este apartado general, nos acercamos a las congregaciones religiosas femeninas establecidas en Andalucía y en la archidiócesis hispalense.

En el apartado segundo abordamos a la Congregación de las Carmelitas de la Caridad (Vedruna) en la comunidad autonómica andaluza: fundaciones, colegios y comunidades. Entre los colegios figuran los siguientes: Cádiz (Nuestra Señora del Carmen desde 1872 al día del hoy, aunque las hermanas ya dirigían el"Hospitalito de Mujeres"); San Fernando (Nuestra Señora del Carmen desde 1863 hasta hoy); Écija (asilo de niñas huérfanas en el antiguo convento de la Merced en 1863, marchándose de Écija en mayo de 1888); Jerez de la Frontera (estableciéndose en mayo de 1869 con un colegio y un famoso obrador. Se marcharon el 21 de julio de 1970).

Tienen también presencia en El Puerto de Santa María (Sagrado Corazón, desde 1889 hasta el día de hoy); Sevilla (Sagrada Familia desde 1895 hasta hoy); Jaén (la Purísima desde 1888, siguiendo hasta hoy con una fundación, manteniendo la propuesta educativa Vedruna, aunque sin comunidad de hermanas); La Palma del Condado (Nuestra Señora del Carmen desde 1942 a la actualidad). Hay que mencionar los colegios de Lucena y Úbeda, actualmente cerrados.

En el tercer y último apartado ofrecemos una historia del colegio de San Joaquín de Sevilla en la calle Bustos Tavera desde 1880 y su posterior traslado a Nervión en 1967 ya con el nombre de Santa Joaquina de Vedruna. Centro educativo que sigue funcionando, en manos de la Fundación Vedruna, con cerca de 2.000 alumnos y alumnas. En su época de Bustos Tavera (1880 a 1967), estudiamos la fundación del colegio, la vida cotidiana de las hermanas y la última comunidad de Bustos Tavera. De su vida en Nervión (1967 a 2017), analizamos los siguientes puntos: traslado al barrio de Nervión, la vida de las religiosas y del colegio, el centro educativo desde 1970 al 2000, el colegio bajo la Fundación Vedruna, el centro desde 2000 a 2017. Terminamos el apartado dedicado al colegio de Santa Joaquina de Vedruna con el estudio de las líneas de pastoral: vida sacramental, solidaridad y voluntariado.

---

[2] AA. VV. *Colegio de Santa Joaquina de Vedruna*. En prensa. Este libro nace con motivo de los cincuenta años de presencia de dicho centro en el barrio de Nervión.

2. FUNDACIONES DE CONGREGACIONES EN ESPAÑA EN EL SIGLO XIX

2.1. El fenómeno de las nuevas congregaciones

El fenómeno de las congregaciones religiosas es uno de los rasgos más sobresalientes del catolicismo europeo del siglo XIX. Asistimos al nacimiento y expansión de un ingente número de congregaciones femeninas de vida activa[3]. Sólo en Italia contamos con 183 nuevos institutos religiosos, frente a los 43 de los tres siglos anteriores[4]. Y en Francia, de 1815 a 1846 tenemos alrededor de 50 nuevas fundaciones. Como nos recuerda Aubert para el caso de Francia, "el número exacto de las congregaciones no se ha registrado estadísticamente, lo cual tampoco habría sido fácil, debido a las numerosas fusiones, divisiones e idénticas denominaciones"[5]. En Francia en 1817 tenemos 12.400 religiosas y 1.829 casas y en 1830 se convirtieron en 25.000 miembros y 2.872 casas, sin hablar de las numerosas congregaciones que por aquel tiempo estaban todavía en período de prueba y no habían solicitado la autorización administrativa. En 1877 tenemos en Francia 127.753 religiosas y 30.287 religiosos[6].

Naturalmente no faltaron problemas. El mayor fue la multiplicación de los institutos femeninos que, en muchas ocasiones, varios de ellos podían haberse reunido en uno. No podemos olvidar que el fenómeno de este modelo de vida consagrada nace de la base. El vértice asistirá y bendecirá este movimiento. En muchas ocasiones pondrá impedimentos a este increíble hecho de la fundación y multiplicación de las congregaciones femeninas. Tan es así, que el rápido desarrollo de estos numerosos institutos planteó con frecuencia a la Santa Sede graves problemas canónicos: "La multitud de solicitudes que nos llegan con frecuencia de Francia –declaró León XII en 1825 frente a Mazenod–, ha movido a la Congregación a dar una forma especial de aprobación, que consiste en elogiar y estimular, aunque sin pronunciar una aprobación formal"[7]. Este será el origen del *decretum laudis*, que desde el siglo XIX constituyó el primer grado de una aprobación pontificia.

Pasado el siglo XIX, el fenómeno continuó en el XX. En Italia entre 1900 y 1952 contabilizamos 152 nuevas fundaciones femeninas[8]. España conoció

---

3 Para un estudio más exhaustivo de este tema recomendamos el extenso trabajo de los profesores Martín Riego y Ruiz Sánchez: "La Iglesia y la educación en Andalucía. Las órdenes y congregaciones religiosas en la Edad Moderna y Contemporánea", en *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza. Vol. II* (2009) 11-242.

4 Mientras que en Francia la mayoría de las fundaciones nacían en zonas rurales, en Italia, por regla general, lo eran en los núcleos urbanos.

5 Roger AUBERT, "El renacimiento de las antiguas órdenes y la floración de las nuevas congregaciones", en *Manual de Historia de la Iglesia. Vol. VII* (dir. Hubert Jedin), Barcelona (1978) 356.

6 Roger AUBERT, "La Iglesia Católica desde la crisis de 1848 hasta la Primera Guerra Mundial", en *Nueva Historia de la Iglesia, Vol. V. La Iglesia en el Mundo Moderno*, Madrid (1984) 117.

7 Ibid. 358.

8 Giacomo MARTINA, *La Chiesa nell'età del Liberalismo*, Brescia (1980) 71.

también una gran expansión de las comunidades femeninas, sobre todo a partir del concordato de 1851 y más aún desde 1877, cuando los ministros de la Restauración comenzaron a autorizar el establecimiento de comunidades religiosas[9]. Se trata de un movimiento que tiene orígenes humildes y modestos. El esquema y la finalidad suelen ser las mismas: atención a los enfermos, enseñanza de las niñas, educación de la juventud, preservación de la mujer y reeducación de las que habían caído en la prostitución. En definitiva, la dedicación a las capas más pobres y desfavorecidas de la sociedad. De aquí que la mayoría de las nuevas congregaciones se parezcan en sus carismas, objetivos y actividades. Todas ellas, después de cierto grado de expansión y desarrollo, se abren al campo misional. La zona más próspera en fundaciones fue Cataluña[10].

Paradójicamente, el llamado siglo de la desamortización y exclaustración se ha convertido en la historia de Europa y de la Iglesia en el siglo de las monjas. Aunque nos faltan datos estadísticos precisos, podemos decir con palabras del profesor De Bertier De Sauvigny, "puede afirmarse que ninguna época en la historia de la Iglesia se ha visto bendecida por una cosecha tan espléndida"[11].

Como nos recuerda Castells, el régimen respecto de estas comunidades venía dispuesto por lo establecido en los artículos 29 y 30 del concordato de 1851. Es el primer concordato que toca el tema de la educación, en el que destacan dos rasgos: la confesionalidad de la educación y el control de la misma por parte de la Iglesia[12]. Desde 1876 se fueron otorgando numerosas reales órdenes autorizando el restablecimiento de congregaciones religiosas (la mayor parte dedicadas a la enseñanza). Estas reales órdenes se limitaban a declarar que"por parte del poder civil no había inconveniente en la fundación, con tal de que los religiosos viviesen conforme a su instituto y sin gravamen del Estado"[13]. La congregación que recibía su autorización se extendía rápidamente por la superficie nacional. Este estatuto legal que obtuvieron los institutos religiosos femeninos en 1877, fue atacado pasajeramente en 1901 y, sobre todo, en 1910 con la famosa"ley del candado", pero sin graves consecuencias[14].

La mayoría de las instituciones religiosas masculinas dedicadas a la enseñanza no tienen origen español. Tampoco las implantadas en España a lo largo del siglo XX: sólo un 16'6% son españolas, frente a un 83'4% de origen

---

9 José ANDRÉS-GALLEGO, "La Iglesia", en *Historia General de España y América. Vol. XVI/1. Revolución y Restauración (1868-1931)*, Madrid (1982) 712-726.

10 Roger AUBERT, "Distensión en el mundo ibérico", en *Manual de Historia de la Iglesia. Vol. VII* (dir. Hubert Jedin), Barcelona (1978) 757.

11 G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, "La Restauración (1800-1848)", en *Nueva Historia de la Iglesia. Vol. IV. De la Ilustración a la Restauración,* Madrid (1984) 411.

12 Antonio MARTÍNEZ BLANCO, *La secularización de la enseñanza,* Madrid (1999) 150.

13 José MANUEL CASTELLS, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico administrativo (1767-1965)*, Madrid (1973) 244.

14 Roger AUBERT, "La Iglesia católica desde la crisis de 1848 hasta la Primera Guerra Mundial", en *Nueva Historia de la Iglesia. Vol. V. La Iglesia en el Mundo Moderno (1848 al Vaticano II)*, Madrid (1977) 104-107.

foráneo. El 60% tiene origen geográfico francés; le siguen las italianas con el 30%. La proporción cambia con respecto a las mujeres: el 68'75 por ciento son fundaciones españolas; el 31'25% en el extranjero, de las que el 12'5% son de origen francés y el 9'38% italiano, proviniendo el resto de Cuba, Perú y Países Bajos (con una fundación cada una de estas naciones).

Desde el segundo tercio del siglo XIX hasta los años setenta del XX, las órdenes y congregaciones religiosas que tienen que ver con la enseñanza han ido estableciéndose en España por oleadas: 1837-1853; 1856-1867; 1871-1896; 1899-1912; 1918-1931; 1939-1970. Tres han sido las razones principales de estas oleadas: la situación política de algunos países –Francia sobre todo– que o les han restringido o les han prohibido totalmente su dedicación a la educación; la búsqueda de vocaciones religiosas cuyo principal semillero europeo se hallaba precisamente en España; la mayor facilidad de expansión en América Latina.

El fenómeno de la presencia de tantas congregaciones de fundación francesa tiene como causa fundamental una serie de decretos y leyes hostiles a la Iglesia que se suceden rápidamente en Francia. Como nos indica Robert Aubert, "la laicización de la escuela, pieza clave para conseguirlo en la sociedad, va acompañada de una serie de medidas que tienden a la secularización de los otros grandes servicios del Estado"[15]. Figuran entre estos servicios la educación y la beneficencia, tareas en las que los religiosos llevaban siglos, en parte, debido a la despreocupación de los Estados.

Dada la presencia de las congregaciones religiosas en la enseñanza, comienza bajo la dirección de Jules Ferry una doble ofensiva que suprime la obligatoriedad de la formación religiosa en las escuelas –ley del 28 de marzo de 1882– y otra que excluye de las escuelas públicas a los religiosos de ambos sexos –la del 30 de octubre de 1882–. Esta ley de exclusión de los religiosos de la enseñanza pública adquirió con la ley Gublet de 1886 un sentido más secularizador[16]. La secularización de la enseñanza pasaba por el control de las congregaciones a través de una ley de asociaciones con finalidad fiscalizadora y obstruccionista, sobre todo con las religiosas[17].

En el siglo XX se suceden nuevas ofensivas anticlericales en relación al mundo de la enseñanza. El gobierno de Waldeck-Rousseau decretaba en 1901 la separación Iglesia y Estado. La ley de Asociaciones Religiosas obligaba a éstas, y a las que desearan constituirse como tales, a que tuvieran una autorización legal. La reforma de 1902 quiso solucionar la situación de la enseñanza reformando las tesis de Ferry, lo que unido a la política anticlerical del presidente de Gobierno Emilio Combes, produjo el cierre de los colegios religiosos y la confiscación de sus bienes. En la primavera de 1903 fueron

---

15 Ibid. 81.

16 Antonio MARTÍNEZ BLANCO, *La secularización de la enseñanza..., o. c.,* 134.

17 Alfonso CAPITÁN DÍAZ, *Historia de la educación en España. Vol. II. Pedagogía Contemporánea*, Madrid (1994) 408-409.

dispersados brutalmente más de 30.000 religiosos. La ley de 7 de julio de 1905, que prohibía la enseñanza a los religiosos fue el final. Por último, la ley de separación de 5 de diciembre de 1904, que lleva a cabo la separación de las Iglesias y el Estado, puso fin al concordato de 1801 entre Napoleón y Pío VII.

Según los datos recogidos de la nunciatura apostólica de Madrid, en 1892 la población religiosa en España presentaba las siguientes cifras[18]. Religiosos: 405 casas, 3.817 sacerdotes, 2.752 estudiantes, 2.731 hermanos laicos, 1.353 novicios y 33 aspirantes. El número de congregaciones religiosas masculinas era treinta y ocho. Religiosas de clausura: 926 casas, 15.276 profesas de coro y 882 novicias. El número de órdenes religiosas de clausura ascendía a treinta y dos. Religiosas de vida activa: 1.259 casas 14.040 profesas, 1.629 novicias y 331 aspirantes. El número de congregaciones religiosas de vida activa ascendía a ochenta y ocho.

Este informe de 1892, al referirse a las religiosas de vida activa, resalta el aprecio que han adquirido ante la sociedad española: "A este favor y acogida se debe que las religiosas hayan alcanzado el desarrollo que hoy vemos; a las 13.000 o 14.000 hermanas que existen en España deben todas las clases de la sociedad innumerables beneficios, no habiendo necesidad material, moral o religiosa que no atiendan con un espíritu de abnegación y de caridad admirables"[19].

En 1904 tenemos en España 2.656 casas de religiosas, de las que 2.274 estaban inscritas y 328 no inscritas. Las 2.656 comunidades arrojan la siguiente estadística: 717 de vida contemplativa, 1.029 dedicadas a la beneficencia y 910 a la enseñanza. El número de religiosas ascendía a 40.030, de las que 38.673 eran españolas y las 1.357 restantes extranjeras[20].

Unidad y variedad en las congregaciones, vida dedicada a la oración y comprometida con un tipo de actividad específica, son las dos notas repetidas. Cada uno de los institutos religiosos femeninos tiene su propio fin, según las normas eclesiales fieles a la doctrina del fundador o fundadora. Cada uno significa una particular aportación a la Iglesia y un modo propio de seguir la doctrina evangélica.

2.2. Nuevas congregaciones fundadas o establecidas en España

La expansión de la vida religiosa femenina de vida apostólica en España supera al resto de los países, debido a la capacidad de las congregaciones para responder a las necesidades urgentes de una sociedad en proceso de cambio y la voluntad del Estado de aceptar estos servicios y apoyarse en ellos. A ello se une la concepción teológica del momento, en la que se defiende que la vida consagrada es

---

18 Vicente CÁRCEL ORTÍ, "Spagna", en GUERRINO PELLICIA-GIANCARLO ROCCA (dir.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione (DIP). Vol. VIII*, Roma (1988) 1997-1998.

19 José MANUEL CASTELLS, *Las asociaciones religiosas en España…, o. c.,* 325-326; Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, "Las Creencias", en *Historia de España Menéndez Pidal. La época de la Revolución (1875-1902). Vol. XXXVI/2*, Madrid (2002) 78.

20 Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, "Las Creencias", en *Historia de España…, o. c.,* 74-75.

el mejor medio para la santificación. De aquí la dedicación a las obras apostólicas, sobre todo la enseñanza, la hospitalidad, la beneficencia y la reeducación en beneficio principalmente de las clases populares[21]. No podemos olvidar, en palabras del profesor Revuelta, que "el florecimiento de las congregaciones es, ante todo, una expresión del espíritu cristiano, un fruto natural del renacimiento religioso"[22].

Otra razón de la expansión diferenciada de las congregaciones fue la variedad de las tareas. Las religiosas dedicadas a un campo más abierto de la vida apostólica tuvieron un mayor desarrollo y expansión que las que se ocuparon de tareas más reducidas. Otra razón de esta rápida expansión de la vida religiosa es el contar con recursos y donaciones tanto en dinero como en bienes inmuebles, puestos a disposición de las religiosas por parte de familias aristocráticas y adineradas. Surgieron bienhechores que financiaban la construcción de edificios o la cesión de casas propias y dotaban las instituciones. Por otra parte, los obispos deseaban la apertura de casas religiosas en sus respectivas diócesis y apoyaban la casi totalidad de las iniciativas. Muchos de ellos se convirtieron en los mejores propagandistas de las comunidades religiosas femeninas. Es el caso de los cardenales Sanz y Forés (1888-1895) y Marcelo Spínola (1896-1906), arzobispos de Sevilla. A todo lo dicho hay que añadir las carencias del Estado en los niveles provinciales y locales para poder remediar las necesidades de una población en continuo crecimiento demográfico, sobre todo en las clases populares.

Entre los institutos de fundación española con actividades educativas anteriores al concordato de 1851 figuran las siguientes: Carmelitas de la Caridad (Vic, 1826); Escuelas Pías –escolapias– (Figueras –Gerona–, 1829); Filiación Cordimariana de Hijas del Santísimo e Inmaculado Corazón de María (Plasencia, 1843); Misioneras del Corazón de María (Olot, 1848)[23]. Y entre las francesas: Compañía de Nuestra Señora (Burdeos, 1607, Barcelona, 1650) y la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús (París, 1800, Sarriá, 1846)[24].

En el período comprendido entre 1850 y 1899 se fundan en España 69 congregaciones religiosas: 20 entre 1850 y 1869, suben a 32 entre 1870 y 1885 y bajan a 17 entre 1886 y 1900. Por dedicaciones tenemos la siguiente estadística: 45 a la enseñanza; 29 a la beneficencia; 25 a la asistencia a enfermos; 7 a la reeducación de la mujer; 5 a misiones extranjeras y 3 a la espiritualidad. De estas 69 congregaciones, 7 se asocian a la enseñanza, beneficencia y asistencia a los enfermos; 14 unen enseñanza y beneficencia y 10 a la enseñanza y cuidado de enfermos. De estas 69 congregaciones religiosas femeninas, 19 están fundadas

---

21 Mercedes NAVARRO PUERTO, "Juan N. Zegrí, la fundación de las Mercedarias de la Caridad y la vida religiosa apostólica femenina en perspectiva sociohistórica", en *Vida Nueva, n. 2.423* (2004) II-IX.

22 Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, "Las Creencias", en *Historia de España…", o. c.,* 76.

23 Ángela DEL VALLE LÓPEZ, "Órdenes y congregaciones e institutos eclesiásticos femeninos dedicados a la educación y enseñanza", en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. Vol. II. Edad Contemporánea,* Madrid (1997) 524-540.

24 Ibid. 520-524; 536-539.

en Cataluña, 12 en Madrid, 11 en Andalucía, 6 en León y Castilla la Vieja, 5 en Baleares y 4 en Valencia. Estas fundaciones, por regla general, se llevan a cabo en localidades de concentración poblacional[25].

Entre los institutos dedicados a trabajos mixtos y a la docencia de fundación española y anterior a 1851 aparecen los siguientes: Dominicas Terciarias del Santísimo Sacramento (Jerez, 1799); Hermanas de la Caridad de Santa Ana (Zaragoza, 1804); Trinitarias Terciarias (Felanitx –Baleares–, 1810); Capuchinas de la Madre del Divino Pastor (Ripoll, 1850); Misioneras de la Inmaculada Concepción (Mataró, 1850); Congregación de San Felipe Neri y de la Purísima Concepción (Vic, 1850)[26].Y entre las francesas: Hijas de la Caridad que, a lo largo de los siglos XIX y XX crecen en número y calidad su despliegue educativo; Sagrada Familia de Burdeos (Burdeos, 1815, Madrid, 1844)[27] y Religiosas de Jesús y María (Lyon en 1818 y llegadas a San Andrés de Palomar en Barcelona, en 1850)[28].

Entre las fundaciones españolas en el período comprendido entre 1851 y 1874, Ángela del Valle enumera las siguientes: Adoratrices Esclavas del Santísimo y de la Caridad –adoratrices– (Madrid, 1857); Siervas de María, llamadas también Ministras de los Enfermos, (Madrid, 1851); Hermanas Terciarias de Nuestra Señora de la Merced (Barcelona, 1856); Hermanas de la Caridad de la Consolación (Reus, 1856)[29]; Franciscanas Hijas de la Misericordia (Pina de Mallorca, 1856)[30]; Dominicas Terciarias de la Anunciata (Vic, 1856); Filipenses Misioneras de la Enseñanza (Mataró, 1858); Filipenses Hijas de María Dolorosa (Sevilla, 1859); Hermanas Agustinas del Amparo (Palma de Mallorca, 1859); Franciscanas Misioneras de la Inmaculada Concepción (La Garriga –Barcelona–, 1859)[31]; Sagrada Familia de Urgel (Urgel, 1859); Carmelitas Misioneras Teresianas (Ciudadela –Menorca–, 1860); Misioneras Esclavas del Inmaculado Corazón de María (Lérida, 1862); Religiosas del Amor de Dios (Toro, 1864); Oblatas del Santísimo Redentor (Ciempozuelos, 1870); Hijas de Jesús (Salamanca, 1871); Siervas de Jesús de la Caridad (Vitoria, 1871); Terciarias Franciscanas Misioneras del Divino Pastor (Madrid, 1872); Hermanitas de los Ancianos Desamparados (Barbastro y Valencia, 1873)[32]; Hijas de María Madre de la Iglesia

---

25 J. MARTÍN TEJEDOR, *Francisco Butiñá y los Talleres de Nazaret. Utopismo socialista del siglo XIX en el catolicismo español,* Madrid (1977) 479-482.

26 Ángela DEL VALLE LÓPEZ, *Órdenes y congregaciones…, o. c.,* 548-552.

27 Ibid. 545-554.

28 RELIGIOSAS DE JESÚS-MARÍA, *Historia de la Congregación de las religiosas de Jesús-María según los testimonios de los contemporáneos,* Barcelona, 1991. Llegan a España a instancias de Francisco Vionnet, vicario de San Andrés de Palomar. Rápidamente se extienden: Valencia (1872), Orihuela (1877), Barcelona (1882), Alicante (1895) y Murcia (1896).

29 D. MARRERO, "Hermanas de la Caridad de Nuestra Señora de la Consolación", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España (DHEE). Vol. II,* Madrid (1972) 1084.

30 M. DE JESÚS, "Franciscanas Hijas de la Misericordia", en *DHEE. Vol. II.* Madrid (1972) 956.

31 D. MARRERO, "Franciscanas Misioneras de la Inmaculada Concepción", en *DHEE. Vol. II,* Madrid (1972) 956.

32 D. MARRERO, "Hermanitas de los Ancianos Desamparados", en *DHEE. Vol. II,* Madrid (1972) 1085.

(Béjar –Salamanca–, 1874); Religiosas de la Pureza de la Santísima Virgen (Palma de Mallorca, 1874); Hermanas de San José de Gerona (Gerona, 1874)[33]; Hijas de la Sagrada Familia de Nazaret (Talarn, 1874)[34] e Hijas de San José –josefinas– (Calella de la Costa –Barcelona–, 1875)[35].

En el mismo periodo nos llegan las siguientes de fundación extranjera: Siervas de María de Anglet (Anglet-Bayona, 1842, Madrid, 1853); Unión de Nuestra Señora de la Caridad (Caen, 1641, Bilbao, 1857); Misioneras Claretianas de María Inmaculada (Cuba, 1855, Tremp –Lérida–, 1859); Instrucción Caritativa del Santo Niño Jesús (Sotteville, 1662, Barcelona, 1860); Hermanas del Santo Ángel de la Guarda (Quillan, 1839, Puerto Real –Cádiz–, 1864); Religiosas de la Asunción (París 1839, Málaga, 1865); Hermanas de la Caridad Dominicas de la Presentación de la Santísima Virgen (Francia, 1696, Arenys de Mar, 1867) y las Religiosas de María Reparadora (Estrasburgo, 1857, Sevilla, 1874)[36].

Entre 1875 y 1888 tenemos las siguientes fundaciones en España: Terciarias Franciscanas de la Inmaculada Concepción (Valencia, 1876)[37] ; Instituto de la Presentación de la Santísima Virgen María (Granada, 1880); Esclavas del Divino Corazón (Coria, 1885); Instituto Calasancio de Hijas de la Divina Pastora (Sanlúcar de Barrameda, 1885); Instituto de Hermanas Trinitarias de Madrid (Madrid, 1885); Compañía de las Hermanas de la Cruz (Sevilla, 1875); Compañía de Santa Teresa (Tarragona, 1875); Hijas de Cristo Rey (Granada, 1876); Religiosas de la Inmaculada (servicio doméstico) (Madrid, 1876); Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús (Madrid, 1877); Hermanas de la Caridad del Sagrado Corazón de Jesús (Madrid, 1877)[38]; Misioneras de la Doctrina Cristiana (Sevilla, 1878); Terciarias Carmelitas Teresas de San José (Tarragona, 1878); Mercedarias de la Caridad (Málaga, 1878); Terciarias Franciscanas del Rebaño de María (Cádiz, 1878); Terciarias Franciscanas de la Purísima (Murcia, 1879); Hermanas de la Doctrina Cristiana (Barcelona, 1880); Madre de los Desamparados y San José de la Montaña (Málaga, 1881); Hospitalarias del Sagrado Corazón de Jesús y de María (Ciempozuelos, 1881)[39]; Hermanas de la Sagrada Familia (Palma de Mallorca, 1882)[40]; Esclavas de María Inmaculada (Valencia, 1882); Hermanas Terciarias Franciscanas de los Sagrados Corazones de Jesús y María (Antequera, 1884); Franciscanas de Seillon (Barcelona, 1885); Terciarias Capuchinas de la Sagrada Familia (Valencia, 1885); Religiosas

---

33 D. MARRERO, "Hermanas de San José", en *DHEE. Vol. II,* Madrid (1972) 1085.

34 Ángela DEL VALLE LÓPEZ, "Órdenes y congregaciones…", o. c., 554-585.

35 Margarita SALDAÑA MOSTAJO, "Francisco Butiñá, SJ. Hombre de nudos, soñador de redes", en *Vida Nueva, n. 2.514* (2006) I-XVI; Quintín ALDEA VAQUERO, "Josefinas (Hijas de San José)", en *DHEE. Vol. II,* Madrid (1972) 1242-1243.

36 Ángela DEL VALLE LÓPEZ, Órdenes y congregaciones…", o. c., 560-586.

37 D. MARRERO, "Franciscanas de la Inmaculada Concepción", en *DHEE. Vol. II,* Madrid (1972) 956.

38 M. L. GONZÁLEZ, "Hermanas de la Caridad del Sagrado Corazón de Jesús", en *DHEE. Vol. II,* Madrid (1972) 1084.

39 D. MARRERO, "Hermanas Hospitalarias del Sagrado Corazón de Jesús", en *DHEE. Vol. II,* Madrid (1972) 1084-1085.

40 D. MARRERO, "Hermanas de la Sagrada Familia", en *DHEE. Vol. II,* Madrid (1972) 1085.

Trinitarias Descalzas (Valencia, 1886)[41]; Josefinas de la Santísima Trinidad (Cáceres, 1886); Siervas de la Pasión (Vic, 1886); Misioneras de Santo Domingo (Toledo, 1887); Salesianas del Sagrado Corazón (Murcia, 1888).

En el período comprendido entre 1889 y 1902 tenemos en España las siguientes fundaciones: Agustinas Terciarias de Ultramar (Madrid, 1890); Agustinas Misioneras (Madrid, 1891); Hermanas de la Beatísima Virgen María del Monte Carmelo (Caudete, Albacete, 1891)[42]; Siervas del Sagrado Corazón de Jesús (Vic, 1891)[43]; Misioneras de los Sagrados Corazones de Jesús y María (Campos del Puerto, Baleares, 1891); Concepcionistas Misioneras de la Enseñanza (Burgos, 1892); Dominicas Misioneras (Madrid, 1892); Agustinas Recoletas de San Joaquín (Madrid, 1893); Misioneras Hijas de la Sagrada Familia (Barcelona, 1894); Religiosas de los Ángeles Custodios (Bilbao, 1894); Terciarias Dominicas Misioneras de la Sagrada Familia (Las Palmas, 1895); Franciscanas del Buen Consejo (Astorga, 1896)[44]; Misioneras del Santísimo Sacramento y María Inmaculada (Granada, 1896); Misioneras de la Caridad –Hijas del Corazón de María– (Lérida, 1896); Carmelitas de San José (Madrid, 1900); Celadoras del Culto Eucarístico (Pollensa, 1901) y Damas Catequistas (Toledo, 1901)[45].

Y entre las extranjeras llegadas a España en el período comprendido entre 1875 y 1902 tenemos siete de fundación francesa y cuatro nacidas en Italia. Las francesas son las siguientes: Reparadoras del Sagrado Corazón de Jesús (Burdeos, 1799, Puente la Reina –Navarra–, 1899); Religiosas de Nuestra Señora de la Caridad y Buen Pastor (Angers, 1835, Barcelona, 1880); Instituto de Siervas de Jesucristo de Burdeos (Francia, Madrid, 1880); Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús y de María (Poitiers, 1800, Torrelavega, 1881); Ursulinas de Jesús (Chavagnes-en-Paillers, 1802, Vitoria, 1882); Hijas de la Inmaculada de Agen (Francia, España, 1900) y Presentación de la Virgen María (Thueyts –Francia–, 1796, Peñarroya –Córdoba–, 1902). Las cuatro de fundación italiana: Hijas de María Auxiliadora (Mornese, 1872, Barcelona, 1887); Teatinas de la Inmaculada Concepción (Nápoles, 1583, Felanitx –Baleares–, 1891); Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús (Codogno, 1880, Madrid, 1899) y Ursulinas de la Unión Romana (Brescia, 1535, Valencia, 1792). También contamos con una de origen indio: Franciscanas Misioneras de María, fundadas por Helene Chappottin en 1877 en Ootacamund –India– y llegadas a Pamplona en 1900[46].

---

41 Ángela DEL VALLE LÓPEZ, "Órdenes y congregaciones…", o. c., 591-614.

42 D. MARRERO, "Hermanas de la Beatísima Virgen María del Monte Carmelo de la Tercera Orden de Carmelitas", en *DHEE. Vol. II,* Madrid (1972) 1084.

43 Irene PIRÓ, *Siervas del Sagrado Corazón de Jesús. Cien años de entrega y servicio (1891-1991),* Barcelona, 1991. Congregación fundada el 2 de febrero de 1891 por Juan Collell, director espiritual del seminario de Vic. Se extienden por Cataluña, sobre todo por Barcelona. Se instalan en Sevilla en 1986 en la popular barriada de Juan XXIII para atender una guardería y trabajar en la pastoral de la parroquia.

44 Quintín ALDEA VAQUERO, "Franciscanas del Buen Consejo o Terciarias Franciscanas de Nuestra Señora del Buen Consejo", en *DHEE. Vol. II,* Madrid (1972) 955-956.

45 Ángela DEL VALLE LÓPEZ, "Órdenes y Congregaciones…", o. c., 601-602; 614-625.

46 Ibid. 601-626.

Tantas fundaciones de congregaciones religiosas en España y, por otra parte, la llegada de las extranjeras, crearán más de un conflicto en las creaciones de colegios. Tal es el caso de la ciudad de Jerez y de la de Écija. Una comunidad de la congregación Sagrada Familia de Villefranche, de la diócesis de Rodez (Francia) se había establecido en Córdoba. Con fecha 24 de agosto de 1903 sor María Anunciata, superiora de la comunidad de Córdoba, solicita al arzobispo de Sevilla poder establecer una casa de su instituto en Écija "para dedicarse al principal de su Instituto que es la educación de las niñas"[47]. La superiora general tenía tres religiosas para esta fundación. El arzobispo envía un oficio a Juan Lobo, arcipreste y párroco de Santiago, para que informe. El 12 de septiembre de 1903, en su informe al arzobispo, el arcipreste alaba la conducta ejemplar de estas religiosas y su dedicación a la enseñanza. Es partidario de que se le conceda la autorización. No obstante, alude a la saturación de colegios en Écija:

"Una casa de enseñanza o educación aunque temo que no prospere, tanto por la opinión que les ha de hacer la educación oficial, que en honor de la verdad debo decir nada deja que desear cuanto por los muchos centros de educación que hay en la localidad, pues además de los subvencionados por el municipio se dedican a la educación de la juventud las hermanas Salesianas y las de la Caridad"[48]. El 27 de octubre de 1903 el arzobispo autorizó la fundación, comunicándolo a la superiora de Córdoba y al arcipreste. La fundación no se llevó a cabo.

2.3. Congregaciones españolas o extranjeras establecidas en Andalucía y en la diócesis de Sevilla en el siglo XIX

Al estudiar el fenómeno de las fundaciones de las congregaciones femeninas del siglo XIX, expusimos que dicho siglo se convirtió tanto en Francia e Italia como en España en el siglo de las monjas. Y lo constatamos en la relación que ofrecimos de las fundadas en España y en Andalucía.

En este nuevo apartado nos acercaremos a once congregaciones españolas y extranjeras que se establecieron en Andalucía y en la diócesis de Sevilla en el siglo XIX. De estos 11 institutos, 6 son de fundación española –Carmelitas de la Caridad, Religiosas de María Inmaculada[49], Hermanas de la Presentación de la

---

47 ARCHIVO GENERAL DEL ARZOBIPADO DE SEVILLA (AGAS). Fondo Arzobispal, Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04389.

48 AGAS. Fondo Arzobispal. Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04389.

49 Fundada en Madrid en 1876 por Santa Vicenta María López y Vicuña, obtuvo la aprobación pontificia en 1889. En sus orígenes estuvo ligada a las Carmelitas de la Caridad por la fundación de una obra en favor de las criadas por Eulalia Vicuña de Riega, tía de Vicenta. A la diócesis de Sevilla llegan con la fundación de Jerez en 1877 y la de Sevilla en 1885. Actualmente las Hermanas del Servicio Doméstico cuentan con seis comunidades en Andalucía: cinco colegios –Almería Cádiz, Córdoba, Sevilla y Málaga– y una residencia en Granada.

Virgen María[50], Hijas de Cristo Rey[51], Esclavas del Divino Corazón[52] y Esclavas del Sagrado Corazón[53]– y las 5 restantes de fundación extranjera –Compañía de María[54], Hermanas del Santo Ángel de la Guarda[55], Sociedad de Religiosas del Sagrado Corazón[56], Instituto de la Bienaventurada Virgen María[57] e Hijas de

---

50 Fundadas en Granada en 1880 por Maximiano Fernández del Rincón, obispo de Teruel Albarracín y después de Guadix-Baza, y de Teresa Martínez y Galindo, monja clarisa del monasterio de San Antonio de Baeza. Se establecieron en Granada. En 1902 en Guadix y en 1904 en Baza. Además de estos colegios, tienen otro en Linares a partir de 1920 y uno en Málaga desde 1931, aunque no se abrió hasta 1934.

51 Congregación fundada el 26 de mayo de 1876 por José Gras y Granollers, canónigo de la abadía del Sacro Monte de Granada, con la ayuda de la madre Gómez Rodríguez. Tiene aprobación pontificia en 1898. La primera comunidad se estableció en Granada. En 1886 se funda el colegio de Sevilla en el barrio de Triana. Actualmente en Andalucía el Instituto cuenta con 14 comunidades en varias actividades educativas, docentes y pastorales.

52 Fundadas en Coria (Cáceres) en 1885 por el beato Marcelo Spínola y Maestre y la madre Celia Méndez Delgado, marquesa viuda de la Puebla de Ovando, para la instrucción y educación de la juventud. A partir de 1902 cuenta con la aprobación pontificia. La expansión de la congregación comenzó con la fundación de un colegio en Ronda (1893), seguidas de varias en la diócesis de Sevilla: Corte Concepción (1896), Huelva (1896) y Moguer (1899). Y por fin Sevilla en 1899. En 1957 la Esclavas del Divino Corazón erigieron la Escuela de Magisterio Cardenal Spínola establecida en el colegio del Sagrado Corazón de Sevilla.

53 Congregación fundada el 14 de abril de 1877 en Madrid por Santa Rafaela María del Sagrado Corazón de Jesús. De aprobación pontificia en 1887. La misión de este Instituto en el seno de la Iglesia es la reparación al Sagrado Corazón de Jesús. La adoración eucarística y la acción apostólica son elementos esenciales de su carisma. La acción apostólica se centra en la actividad educativa y de enseñanza, abierta a todas las clases sociales y extendidas a todas las etapas de la formación de la mujer. En 1895 se establecieron en Sevilla en la calle Cervantes. La comunidad dirige una residencia universitaria.

54 Fundada en Burdeos por Santa Juana de Lestonnac con la colaboración del padre Bordes, de la Compañía de Jesús, obtuvo la aprobación pontificia en 1607. Supone en la historia de la Iglesia la evolución de la vida monástica femenina hacia un apostolado activo. En 1650 llegaba a Barcelona. Era la primera escuela de carácter formal para la mujer en España. En Andalucía fundan en San Fernando (1760), Santa Fe (Granada), Almería (1885), Jerez (1889), Sanlúcar de Barrameda (1895), Porcuna (Jaén), Montilla (Córdoba), Puente Genil (1904), Torredonjimeno (Jaén) y Sevilla (1955). Actualmente la Compañía de María tiene en Andalucía cinco colegios: San Fernando, Almería, Santa Fe, Puente Genil y Granada.

55 Fundada en Quillan (Francia) en 1839 por el P. Luis Antonio Ormières. En 1942 obtuvo la aprobación pontificia. La primera fundación de las Hermanas del Ángel de la Guarda en Andalucía fue en Puerto Real, diócesis de Cádiz, en 1864 para hacerse cargo de un orfanato. Se instalan en Sevilla en 1868 y en Carmona. Actualmente tienen seis casas en Andalucía: colegio del Santo Ángel en Puerto Real y dos de inserción (Algeciras y Zahora), dos en Huelva –colegio y comunidad de inserción– y una en Sevilla.

56 Fundada en Amiens (Francia) en 1800 por Santa Magdalena Sofía Barat, cuenta con aprobación pontificia desde 1826. La finalidad de la congregación es la glorificación del Sagrado Corazón de Jesús, mediante la propia santificación y del prójimo, especialmente por medio de la educación de la juventud. Se establecen en Sevilla en 1866. Después de la fundación de Sevilla y, tras la expulsión de las religiosas de Francia, tenemos dos fundaciones en Andalucía: El Puerto de Santa María (1905) y Granada (1905). Actualmente tienen cuatro colegios en Andalucía: dos en Sevilla –Nuestra Señora del Valle en la localidad sevillana de Mairena del Aljarafe y el Nuestra Señora de los Reyes, ubicado en Torreblanca, barriada periférica y popular de la capital–, uno en Huelva y uno en Granada.

57 El Instituto de la B. V. M. "Mary Ward" (Irlandesas) fue fundado en 1609-10 en Saint-Omer (Flandes) por la inglesa Mary Ward. La dedicación a la vida activa suscitó una fuerte oposición por parte de la curia romana. El 13 de enero de 1631 el papa Urbano VIII suprimió el Instituto. La fecha del inicio del segundo Instituto no se puede establecer exactamente. Contó con

María Auxiliadora[58]–. La elección nos ha venido determinada, en gran parte, por la documentación conservada en el archivo diocesano de Sevilla y por nuestro proyecto inicial. Nos hubiera gustado resaltar los aspectos más importantes de estas congregaciones en Andalucía, pero el breve espacio de este artículo nos lo impide.

3. LAS CARMELITAS DE LA CARIDAD (VEDRUNA)

Título Oficial: Carmelitas de la Caridad
Fundadora: Santa Joaquina de Vedruna
Lugar y fecha: Vic (Barcelona) 1826
Aprobación Pontificia: 1870



Santa Joaquina de Vedruna.

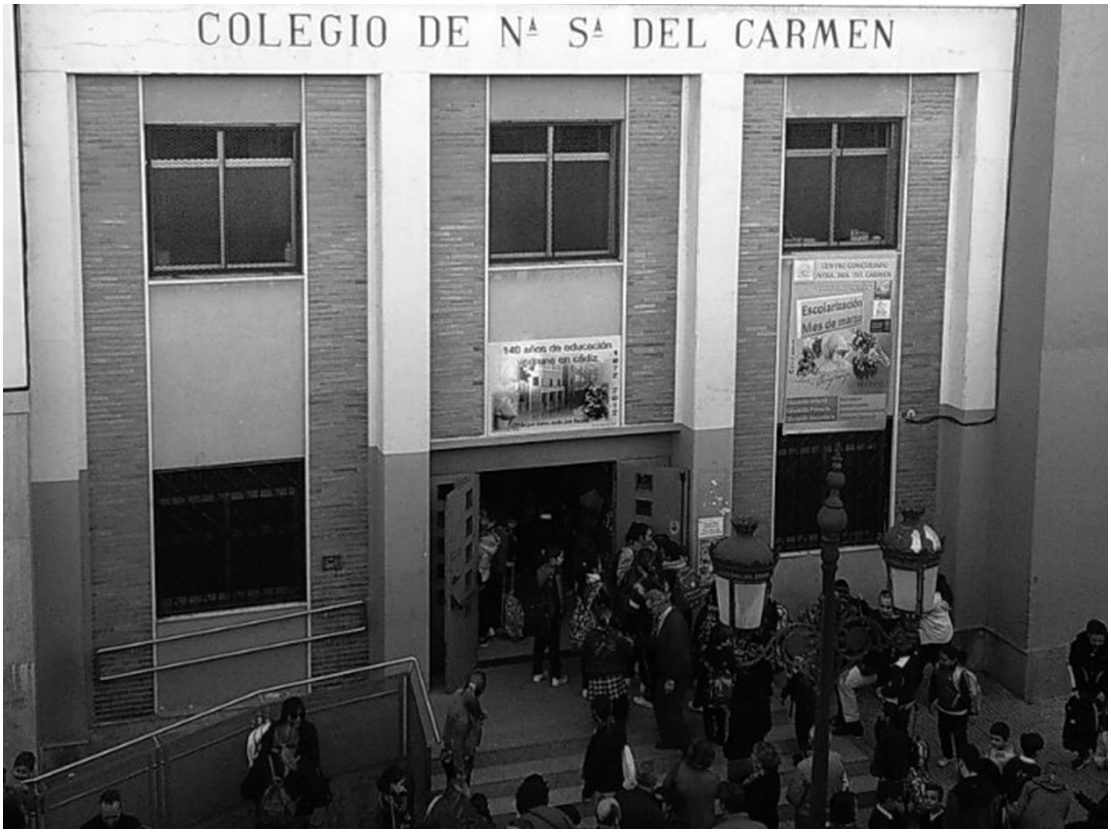
aprobación pontificia en 1877. Se instalan en la diócesis de Sevilla en la localidad de Castilleja de la Cuesta en 1889, procedentes de la comunidad de El Puerto de Santa María. En 1907 fundan en la ciudad de Sevilla el colegio de la Inmaculada Virgen María más tarde uno en una barriada popular de Sevilla: Nuestra Señora de Loreto.

58 Las Salesianas tienen como fundadores a San Juan Bosco y Santa María Mazzarello en 1862 en Mornese (Italia). Por deseo del fundador, a pesar de contar con su propia superiora general y su consejo generalicio, dependía del rector mayor de los salesianos. Y así continuó durante su rápida expansión por Italia y España. En Andalucía se instalan con la fundación en Valverde del Camino (Huelva) en 1893. En 1894 en la calle San Vicente de Sevilla, en 1899 en la calle Castellar de Sevilla, en 1895 en Écija (Sevilla), en la barriada de Nervión. Desde la diócesis de Sevilla se fueron creando nuevas comunidades: Almería (1958), Arcos de la Frontera (1942), Cádiz (1946), Marbella, Rota. Cuentan también con casas de acogida.

La Congregación de las Hermanas Carmelitas de la Caridad fue fundada en Vic el 26 de febrero de 1826 por Santa Joaquina de Vedruna de Mas, que, según su pensamiento,"quería remediar las necesidades de todos los pueblos", mediante la enseñanza y educación de las niñas y jóvenes y la atención a los enfermos en los hospitales y lugares semejantes. Es la primera fundación española para la educación de la juventud femenina. A la muerte de la fundadora (1854) contaba el Instituto con 150 hermanas y 27 casas de las 29 fundadas con las siguientes dedicaciones: 14 establecimientos benéfico-sociales, es decir, hospital-escuela; 6 escuelas; 4 hospitales; 2 casas de caridad y la casa madre. La siguiente general, la madre Paula de San Luis Delpuig, trabajó incansablemente por la expansión del Instituto, logrando abrir escuelas y hospitales en muchísimas localidades de toda España. En 1970 las religiosas eran 3.243 repartidas en 185 casas en 10 provincias y 2 viceprovincias. Actualmente la congregación tiene una única provincia bajo del nombre de Europa.

3.1. Cádiz

Las Carmelitas de la Caridad, después de su fuerte expansión por las diócesis catalanas, se abren camino hacia otros puntos de la geografía española. A Andalucía llegaron a finales de 1859 para atender el hospital de Barracones en San Roque (Cádiz) con motivo de la guerra con Marruecos. Concluida la guerra,



Colegio Nuestra Señora del Carmen de Cádiz.

las diez hermanas que atendían el hospital se trasladaron a la ciudad de Cádiz el 17 de junio de 1860 y se instalaron en el céntrico "Hospitalito de Mujeres". Cuando la escuela del patronato María de Arteaga quedó vacante, se pidió a la congregación hermanas tituladas para que se hiciesen cargo de la misma, que dependía del obispado. El 21 de abril de 1872 llegaron seis hermanas y el 27 se hizo la inauguración oficial.

En 1920 las hermanas dejan el patronato y se establecen en la calle Cánovas del Castillo. En 1962 se inauguró el actual colegio edificado frente a la Bahía, en terrenos ganados al mar. En 2009 el colegio impartía enseñanza en los niveles de educación infantil, primaria y secundaria obligatoria, contando con dos líneas completas. El claustro de profesores estaba formado por 38 educadores, 4 de los cuales son hermanas y el resto seglar. El número de alumnos y alumnas del colegio durante el curso 2007/2008 ha sido de 650. Mantiene una ratio aproximada de 25 alumnos por aula en primaria y de 30 en secundaria. La dirección del centro la ostenta un seglar desde 1995[59].

3.2. San Fernando

Un grupo de señoras de las Conferencias de San Vicente de Paúl, deseando fundar un asilo para niñas huérfanas, acuden a las hermanas del hospital de Cádiz, solicitando religiosas para dicho asilo. El 7 de octubre de 1863 un grupo



Fachada del Colegio Nuestra Señora del Carmen de San Fernando.

[59] <http://www.juntadeandalucia.es/averroes/carmelitas_vedruna_cadiz/Quienes.htm>



Patio del Colegio Nuestra Señora del Carmen de San Fernando.

de cuatro hermanas se encarga del asilo de niñas huérfanas de San Fernando. Se les proporciona una casa en malas condiciones en la calle Real. El 1 de enero de 1865 se trasladaron a la Plaza de la Viñuela.

La dedicación de las hermanas era atender al grupo de niñas huérfanas que, en esta época, no pasaba de 25. Ante las dificultades económicas, se pensó en abrir, junto al asilo, un colegio de niñas que pudieran pagar. El 28 de noviembre de 1872 vinieron a San Fernando dos hermanas para ocuparse de las clases. Ante la carencia de escuelas, se abrió un parvulario y primera enseñanza. El asilo contaba con 20 niñas y el colegio con 60 alumnas.

En el antiguo hospital de San Juan de Dios se instalaron, al cabo de unos años, y el 26 de julio de 1888 la Congregación de HH. Carmelitas de la Caridad compró dicho edificio, ubicado en la calle Colón. Del complejo primitivo ya no queda casi nada por todas las obras de ampliación que se han ido haciendo.

Actualmente este colegio forma parte de la Fundación Vedruna y cuenta con casi mil alumnos en Infantil, Primaria y Secundaria.

3.3. Écija

La llegada de las hijas de Vedruna a la ciudad de Écija responde a la llamada de las mujeres de las Conferencias de San Vicente de Paúl para que se hicieran cargo de un asilo de niñas huérfanas. Las hermanas llegaron en octubre de 1863, siendo la superiora Eudalda Lloveras de Santa Catalina. En 1869 el

ayuntamiento les ofreció el antiguo convento de la Merced. La documentación conservada en el archivo diocesano nos habla de la educación que daban, la gratuidad de la misma y la gran labor de estas religiosas:

> "Hará doce años poco más o menos que están aquí; al principio había cuatro, las que después se aumentaron hasta seis de resulta de haber profesado algunas y actualmente hay cuatro por haber retirado la superiora las otras; todas son catalanas; tienen a su cargo para educarles cuarenta y ocho niñas de varias edades y todas internas y las más huérfanas, las que no teniendo más que parientes pobres, se verían obligadas a mendigar su alimento con grave perjuicio de su honestidad... De lo que va expresado se conoce la grande utilidad que notoriamente resulta este establecimiento"[60].

Las religiosas y las niñas se mantenían del producto de sus labores y, sobre todo, de las limosnas de las señoras de las Conferencias de San Vicente. Los problemas económicos aparecieron muy pronto al disminuir las aportaciones de las mujeres y los encargos de las labores. Una comisión de la señoras de las Conferencias se entrevista con la hermana Dolores Payés, provincial de Castilla, y le indican que "no podían sostener aquella casa por carecer de los recursos y escasear mucho las limosnas"[61]. No se llega a ningún acuerdo. Con fecha 29 de mayo de 1888, la provincial escribe al arzobispo de Sevilla, solicitando su permiso para que las carmelitas se retirasen de la ciudad de Écija. El informe del arcipreste de la ciudad astigitana, enviado a la secretaría de cámara del arzobispado, describe la salida de las religiosas, la labor desarrollada por las mismas y los motivos económicos, causa de la marcha de las carmelitas de Écija:

> "En el día de hoy han salido de esta ciudad las hermanas Carmelitas de la Caridad que por muchos años han venido estando dedicadas a la asistencia y enseñanza de las niñas huérfanas pobres…"[62].

3.4. Jerez

La llegada de las Carmelitas de la Caridad a la ciudad de Jerez, el arciprestazgo más importante de la diócesis de Sevilla, responde a la llamada de las mujeres de las Conferencias de San Vicente de Paúl. Las cinco hermanas llegaron a Jerez el 4 de mayo de 1869 y se establecieron en el antiguo convento del

---

60 AGAS. Fondo Arzobispal. Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04314.

61 AGAS. Fondo Arzobispal. Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04314.

62 AGAS. Fondo Arzobispal. Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04314. En 1892 se hacen cargo del asilo las hermanas servitas de Nuestra Señora de los Dolores, procedentes del colegio de San Cayetano de Córdoba. En 1894 se marchó la comunidad, formada por tres religiosas. En 1895 llegaron las salesianas y siguen hasta el día de hoy.

Carmen. La superiora era Apolonia Camps de San José[63]. A partir de esta fecha las carmelitas dirigirán dicho establecimiento de niñas pobres, ayudadas por las señoras de las Conferencias de San Vicente y, muy especialmente, por Juana de Dios Lacoste, viuda de Gregorio Isasi. La madre Carmen Romaguera fue la encargada de firmar el contrato con la junta directiva de las señoras católicas. Las hermanas se comprometían a dar enseñanza y educación gratuita:

> "Religión y Moral, lectura, escritura, aritmética y las labores propias del sexo, inculcando sobre todo a las niñas, grande amor al trabajo, limpieza y aseo, a fin de que a su tiempo sepan desempeñar los deberes que corresponden a las mujeres de su clase, sujetándolas al cumplimiento del reglamento particular que ha de regir en la materia"[64].

Las Carmelitas de la Caridad, según el informe remitido a la secretaría de cámara del arzobispado de Sevilla el 6 de marzo de 1876 por Blas Díaz de Arcaya, abad de la colegiata de Jerez y vicario arcipreste, llevan una vida de perfecto cumplimiento de sus deberes religiosos y muy dedicadas a la enseñanza. Y continúa Blas Díaz, "el género de vida de estas hermanas Carmelitas es muy ejemplar y gozan de muy buen concepto de la población, viven muy alegres y contentas y son edificantes, muy sencillas y muy laboriosas"[65].

En 1885 se trasladan a la plaza Ponce de León, ya que los carmelitas querían su antiguo convento para instalarse de nuevo en él. Se hace una permuta de edificio. En 1905 las religiosas se trasladaron a otro nuevo en la plaza de San Marcos. Según un informe conservado en el archivo diocesano, "la comunidad de Hermanas Carmelitas de la Caridad, canónicamente establecida en Jerez de la Frontera, se dedica exclusivamente a la enseñanza gratuita de las clases menesterosas de la población sin admitir alumnas en clases especiales mediante retribución alguna"[66]. Las hijas de Santa Joaquina se marcharon definitivamente de la ciudad de Jerez el 21 de julio de 1970, cerrando el colegio y su famoso obrador.

3.5. El Puerto de Santa María

Un grupo de señoras piadosas de El Puerto de Santa María y el jesuita Ildefonso del Olmo, rector del colegio de San Luis Gonzaga de la misma ciudad, pidieron a la madre Dolores Payés, provincial de Castilla, que enviase una comunidad de Carmelitas de la Caridad para hacerse cargo de la educación de

---

63 AGAS. Fondo Arzobispal. Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04314.

64 Ana María ALONSO FERNÁNDEZ, *Historia documental de la Congregación de las Hermanas Carmelitas de la Caridad. Vol. II*, Madrid (1971) 301.

65 AGAS. Fondo Arzobispal. Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04314. El abad envía un amplio informe sobre la congregación, el horario de las religiosas, sus años de formación, dedicaciones y actividades, número de hospitales y centros.

66 AGAS. Fondo Arzobispal. Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04314.

las niñas pobres. La provincial aceptó y remitió la siguiente carta al arzobispo, comunicando que para octubre llegarían las hermanas:

> "El R. P. Ildefonso del Olmo, de la Compañía de Jesús, rector del colegio del Puerto de Santa María, deseó poner bajo la dirección de nuestras hermanas las clases de niñas pobres que en la referida población tienen abiertas. Conociendo la Revda. Madre general el bien que de esto iba a resultar accedió a tan laudables deseos disponiendo que con el beneplácito de V. E. Rvdma. se instalen en aquella población por el próximo octubre"[67].

Con fecha 2 de octubre de 1889 el arzobispo concedió la licencia para que las carmelitas se instalaran en El Puerto. Ese mismo mes las hermanas llegaron a la ciudad con la madre Rita Breas, superiora de la comunidad. Aquí se dedicaron a la "educación y moralización de las clases más pobres"[68]. En 1895 la bienhechora del colegio, Enriqueta Guezala, viuda de Osborne, costeó una hermosa iglesia de estilo gótico bizantino dedicada al Corazón de Jesús.



Colegio del Sagrado Corazón de El Puerto de Santa María.

El colegio de El Puerto sufrió una fuerte transformación en la década de los ochenta, edificándose uno de nueva planta en el mismo lugar, respetándose solamente la fachada. La obra concluyó en junio de 1983 y en octubre del mismo año fue bendecido por Rafael Bellido Caro, obispo de Asidonia-Jerez. El curso 1983-84 se abrió en el nuevo edificio. Actualmente tiene educación infantil, primaria y secundaria obligatoria.

---

67 AGAS. Fondo Arzobispal. Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04315.

68 BOLETÍN OFICIAL DEL ARZOBISPADO DE SEVILLA (BOAS). N. 305 (1895) 420.

3.6. Sevilla: Colegio de la Sagrada Familia

En 1869 el padre Tomás Fausto Esclapés Huertas, de la Compañía de Jesús, trabajaba en la idea de crear diez colegios cristianos de niños y diez de niñas en los arrabales de Sevilla y todos pobres, "ya que se decía que sólo fundábamos colegios de ricos para ganar"[69].

Para contrarrestar la influencia de las escuelas protestantes, muy prósperas en estos momentos, el padre Esclapés creó dos colegios –uno para niños y otro para niñas– con dos casas alquiladas en la calle Feria. En estos colegios recibían educación 300 niños y 300 niñas. Los gastos ascendían a 2.000 reales mensuales. Ante las dificultades económicas, el jesuita entrega los colegios a un grupo de mujeres católicas dirigidas por Marcelo Spínola, ecónomo de San Lorenzo y futuro cardenal arzobispo de Sevilla. Los dos colegios fueron trasladados en 1878 a la calle Torrejón.



Patio del Colegio de la Sagrada Familia de Sevilla.

69 ARCHIVO CARMELITAS DE LA CARIDAD-COLEGIO SAGRADA FAMILIA DE SEVILLA (ACCCSFS). N. 1. Historia del Colegio de la Sagrada Familia. No se trata propiamente de una historia, sino de unas reflexiones manuscritas por el padre Esclapés. De ellas podemos extraer determinados datos y nombres de personas que contribuyeron en los primeros pasos del colegio de la Sagrada Familia.



Capilla del Colegio de la Sagrada Familia de Sevilla.

Por estas fechas el padre Esclapés recibió 20.000 reales del marqués de Ulloa, y con permiso del provincial, abrió un colegio de niñas pobres en el número 82 de la calle Relator y puso al frente del mismo a la maestra María Rivero Domínguez. El colegio resultó pequeño y en 1882 el padre Esclapés decidió trasladar el centro a un local más amplio, recibiendo de María Gertrudis Zuazo y Zuazo la cantidad de 100.000 reales. Con ellos se compró una casa en el número cuatro de la calle Pozo. Las niñas matriculadas superaban las 300. Todas eran pobres y recibían enseñanza gratuita. El celoso jesuita nos manifiesta que su interés por este colegio era, entre otros, "probar a los que tanto hablaban de nuestras ganancias en los colegios, que no buscamos más interés que el de la gloria de Dios y el bien de las almas fundando uno, solo de pobres, en el que no tuviéramos más ganancia que el trabajo de enseñar y dirigir"[70].

En 1895, tras el ingreso de María Rivero en las Carmelitas Descalzas de Granada y retirarse la mayor parte de las maestras que le ayudaban, el padre Esclapés pidió al Instituto de las Carmelitas de la Caridad cinco hermanas para la dirección del colegio de la Sagrada Familia. La madre Ana Soler y Pi de Santa Sabina, general del Instituto, aceptó la fundación y nombró superiora de la comunidad a la hermana Ángela Oliva de Santa Clotilde, tomando posesión del colegio con un grupo de hermanas el 3 de octubre. Al día siguiente se abrieron las clases a las que asistieron más de 300 niñas pobres. El 21 de octubre

70 ACCCSFS. N. 1. Historia del Colegio de la Sagrada Familia.

la hermana Dolores Payés, provincial de Castilla, comunica al cardenal Sanz y Forés que han aceptado la fundación:

> "La superiora provincial de las Hermanas Carmelitas de la Caridad suplica a S. E. R. tenga a bien otorgar su consentimiento para la fundación de un colegio bajo el título de la Sagrada Familia, que el R. P. Esclapés, jesuita, ha ofrecido al Instituto para la educación de niñas externas gratuita, dándole al efecto casa en la calle del Pozo, número 4 de la ciudad de Sevilla y un capital de seis mil duros, cuya fundación ha aceptado la Rvda. Madre General"[71].

Con fecha 24 de octubre de 1895 el cardenal Sanz y Forés aprobó y aceptó la fundación de esta segunda casa de las Carmelitas de la Caridad en la ciudad de Sevilla para la educación de niñas externas, "considerando que es de suma utilidad esta fundación y reúne todas las condiciones necesarias para su subsistencia y desarrollo... y se gobernará como las demás del Instituto, pudiendo usar de todos los privilegios y gracias apostólicas que tiene concedidas, bajo nuestra jurisdicción y autoridad diocesana en conformidad a las Constituciones del Instituto aprobado por la Santa Sede Apostólica"[72].



Colegio de la Sagrada Familia de Sevilla.

71 AGAS. Fondo Arzobispal. Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04313.

72 Ibidem.



Colegio de la Sagrada Familia de Sevilla.

El 13 de marzo de 1897, por escritura pública, se cedió gratuitamente a la congregación las tres casas en las que estaba edificado el colegio con cuatro condiciones, figurando entre ellas que las fincas se destinarían perpetuamente a enseñanza privada gratuita. A lo largo de los primeros años fueron surgiendo grandes dificultades económicas. En 1905 el número de alumnas gratuitas que asistían diariamente a la escuela ascendía a trescientas, aunque eran más las matriculadas. Por real orden de 20 se septiembre de 1909 el colegio fue clasificado como de beneficencia particular.

El 29 de octubre de 1905 fallecía en la ciudad de Sevilla doña Gertrudis Zuazo Zuazo, benefactora del colegio. En su testamento, otorgado el 5 de junio de 1891, dejaba para el colegio la mitad del remanente de sus bienes, con unas condiciones concretas. La testadora había nombrado como patronos del colegio de la Sagrada Familia al prelado de la diócesis, a José Velásquez Gatzelu Zapata, a Juan María Romero Martínez, a Fernando Villalón Valderrama y a José María Ballesteros de los Ríos.

El colegio ha permanecido durante todo el siglo XX, adaptándose a las leyes educativas. En la década de los 90 se llevó a cabo una gran transformación para el cumplimiento de la LOGSE. En 1995 celebró el primer centenario de la llegada de las religiosas a dicho centro. Al estar ubicado en el popular barrio de la Macarena, el colegio ha prestado y sigue prestando un gran servicio social. Actualmente cuenta con una línea de educación primaria y secundaria obligatoria, en régimen de concierto[73]. El centro tiene una comunidad de cinco hermanas jubiladas. El profesorado, todo seglar, está formado por diecinueve docentes.

[73] Manuel MARTÍN RIEGO, *Colegio de la Sagrada Familia. Cien años de presencia Vedruna en Sevilla (1895-1995),* Sevilla, 1995. El autor de estas páginas comenzó su labor educativa como profesor de este centro, al que sigue unido. Desde estas líneas expreso mi más profundo agradecimiento a las religiosas, profesores, padres de familia y alumnos que he conocido desde 1976 hasta el día de hoy.



Colegio de la Purísima de Jaén.

3.7. Jaén

La fundación del colegio de Jaén fue la última del generalato de la madre Paula Delpuig, segunda superiora general, y fue planeada por Isabel Sanmartín. El 15 de octubre de 1888 se inauguró el colegio en el número 4 de la calle Abades, en las casas de Isabel Sanmartín. La comunidad estaba integrada por 8 hermanas, siendo la primera superiora la madre María Usobioga. Como la casa era pequeña, seis años después se trasladó el colegio a la calle de la Merced, a una casa adquirida por la congregación con dinero de la bienhechora Isabel Sanmartín.

Con el correr de los tiempos el establecimiento se quedó pequeño para albergar al alumnado. En 1952 las hermanas se trasladaron al edificio actual, al número 12 de la calle Arquitecto Berges. En este centro se imparte la educación infantil, primaria y secundaria obligatoria. Tras la marcha de las hermanas, acaecida el 13 de octubre de 2016, el centro pasa a una fundación manteniendo la propuesta educativa Vedruna.

3.8. La Palma del Condado

La institución benéfico-docente de carácter particular "Asilo y Escuela de Nuestra Sra. del Carmen" de La Palma del Condado fue fundada por Manuela Díaz Castañeda en el año 1934. Ésta había encomendado, tras su fallecimiento, su régimen y gobierno a la comunidad religiosa de Hermanas Franciscanas del Rebaño de María. Fueron el doctor Paulino Chaves Castaños –párroco de La Palma–, Juan Millán González –arcipreste de Sanlúcar la Mayor– y Francisco

Gordillo Díaz –notario de La Palma–, los señores que procedieron a darle forma legal a la institución e hicieron entrega de la misma a Pedro Segura y Sáez, cardenal arzobispo de Sevilla, quien dispuso que fueran las Carmelitas de la Caridad quienes se hicieran cargo de la institución. A éstas dio posesión en acta levantada en 4 de julio de 1942, suscrita por el cardenal y las madres Dolores de San Luis y Josefa Ortiz de Nuestra Señora de Begoña, de la citada comunidad de carmelitas.

En vista de que la casa de La Palma no reunía las condiciones necesarias para instalar en ella el asilo y la escuela, se dispuso que se encargase del primero la congregación religiosa de Hermanitas de Ancianos Desamparados en la casa que tenían establecida en la ciudad de Huelva. Y la escuela quedó encomendada a las Carmelitas de la Caridad. De este modo, la institución "Asilo y Escuela de Nuestra Sra. del Carmen" quedó establecida en la calle Santa Joaquina de Vedruna.

El colegio empezó a funcionar el día 18 de octubre de 1942. El 3 de diciembre vino a visitar la nueva fundación la madre general Elisa Yniyar con su secretaria madre Manuela Catalá. La primera superiora fue la madre Crescenta Marañón, que vino acompañada de la madre Carmen Montejo y la hermana Carmen Guillén para darle el nombramiento.

En el curso 1974-75 se estrenan las nuevas instalaciones escolares que complementan las ya existentes en la Avda. de la Zarcilla, siendo directora la hermana María Franco Morales. En el curso 1979-80 se amplía el colegio a dieciséis unidades y en el curso siguiente se transforma en mixto. Finalmente,



Colegio Nuestra Señora del Carmen de La Palma del Condado.

en 1986 se alcanza el concierto pleno con la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía. Actualmente tiene concertadas dos líneas de educación infantil, primaria y secundaria obligatoria.

3.9. Otras fundaciones en Andalucía

Sabemos que las Carmelitas de la Caridad tuvieron otros colegios en Andalucía. En concreto, en Lucena y en Úbeda, cerrado este último en la década de los noventa del siglo XX. En enero de 1870 las hermanas fueron llamadas a Lucena para dirigir el colegio del Santo Cristo de la Caridad, que venía funcionando con un patronato. Acompañada por la madre Romaguera, llegó una comunidad de cuatro hermanas. El convenio se firmó el 20 de enero de 1870. En 1947 las hermanas dejaron esta fundación por ser ya mayores y algunas enfermas. Se hicieron cargo del colegio las hermanas filipenses que ya tenían otro centro en la misma localidad[74]. También algún que otro proyecto pero no llevado a cabo, como el de Umbrete en 1888[75].

Además de los colegios reseñados en este apartado, las Carmelitas de la Caridad cuentan en Andalucía con varias comunidades de inserción en Cádiz y Sevilla. En San Fernando (Cádiz) tenían hasta entrado ya el siglo XXI la residencia San José para personas mayores (antiguo hospital de San José del siglo XVIII y del que las Carmelitas de la Caridad se hicieron cargo en 1867). Por último, en Puerto Real (Cádiz) tienen la residencia Vedruna para mayores.

4. EL COLEGIO DE SAN JOAQUÍN

4.1. Fundación del colegio

El arzobispo de Sevilla, el carmelita Joaquín Lluch y Garriga, en junio de 1879 había solicitado una fundación de Carmelitas de la Caridad en la ciudad de Sevilla. Las religiosas llegaron el 1 de marzo de 1880, inaugurándose el establecimiento el 6 de marzo en la calle Calabria, sita en la collación de San Lorenzo con la asistencia del arzobispo. La fundación se hizo porque una señora de Sevilla dejó en su testamento cierta cantidad de dinero para fundar un colegio en el que hubiera algunas clases de niñas gratuitas[76]. Tres meses vivió la comunidad en la calle Calabria, siendo ecónomo de San Lorenzo el beato cardenal Spínola.

---

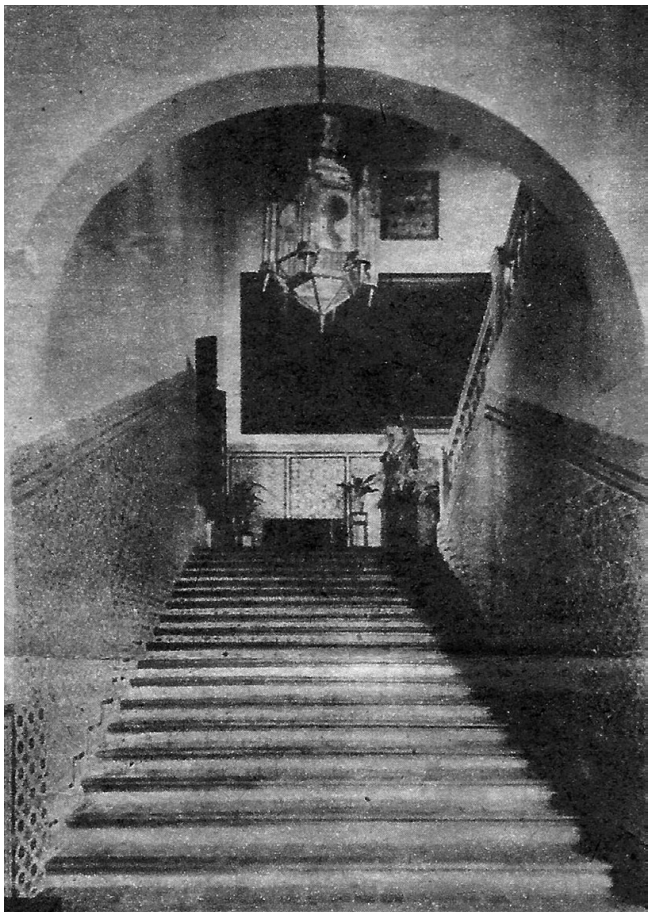
74 Datos ofrecidos por la hermana Carmen Luna Ramírez, del colegio de la Sagrada Familia de Sevilla, de las hermanas Carmelitas de la Caridad, antigua alumna del colegio de Lucena. Desde estas páginas mi más profundo agradecimiento a la generosidad de nuestra amiga Carmen, de feliz memoria.

75 Manuel MARTÍN RIEGO, *Colegio de la Sagrada Familia…,* o. c., 42.

76 ARCHIVO COLEGIO SANTA JOAQUINA DE VEDRUNA DE SEVILLA (ACSJVS). Libro 2. Crónica de la casa, fol. 6-6vto.

La comunidad primitiva estaba formada por las hermanas Candelaria Forcada, Amparo, Dolores y Rosario para música. Cuando las carmelitas llegaron a Sevilla, solamente existía como colegio de religiosas el del Valle con las Religiosas del Sagrado Corazón, llegadas a Sevilla en 1966[77].

La madre Concepción Torrens fue la primera superiora. El 14 de septiembre del mismo año se hizo el traslado al número 23 de la calle Bustos Tavera[78]. Cuando las carmelitas compraron el palacio, gran parte del mismo era un patio de vecinos, teniendo las hermanas que sufrir mucho para dejarlo libre. El colegio desde el principio tuvo mucha aceptación, viniendo a él "hijas de familia distinguidas, pero actualmente se trabaja con niñas de todas las clases sociales, principalmente la clase media"[79] En 1881 Marcelo Spínola, entonces obispo auxiliar de Sevilla, recibió en la capilla del palacio arzobispal la profesión religiosa de Catalina Andueza y de Edarra, de las Carmelitas de la Caridad del colegio de San Joaquín de Bustos Tavera, que "gracias al celo de nuestro Excmo. y Rmo. Prelado se hallan establecidas en esta ciudad y consagradas a la enseñanza de la niñez"[80]. En el expediente de profesión figura como superiora Magdalena Graells. En 1883 en la parroquia de San Lorenzo profesaron con los votos perpetuos las hermanas Teresa Battalla, Rosario Vallejo y Carmen Forcada [81].



Escalera del Colegio de San Joaquín de Sevilla.

77 Miguel Ángel AGEA AMADOR, Educación e instrucción en los colegios de Congregaciones Religiosas femeninas en la Sevilla del siglo XIX. El Colegio del Valle (1866-1906). Tesis doctoral defendida en la pontificia universidad gregoriana de Roma en 2008.

78 En esta casa estuvo ubicado el tribunal de la Inquisición en el primer tercio del siglo XVIII y posteriormente estuvo habitada por los Niños Toribios. Las carmelitas la compraron en 1880 a los marqueses de Moscoso.

79 ACSJVS. Libro 2. Crónicas de la casa, fol. 6vto.

80 BOAS. N. 1.161 (1881) 527.

81 AGAS. Fondo Arzobispal. Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04313.

En 1885 el obrador de San Joaquín contaba con 20 colegialas y 200 alumnas gratuitas. En 1889 el colegio superaba las 250 alumnas y las religiosas encargadas de la educación y dirección del centro eran dieciocho[82]. Con las siguientes palabras se reconocía la labor de las religiosas en el boletín oficial del arzobispado:

> "Merecedoras son del aplauso y la estimación pública las religiosas de este benéfico Instituto que, con laudable celo y a costa de no pocos sacrificios, se dedican a la educación de las que algún día han de ser madres de familia y cuyo esmero por la enseñanza del pobre es tan conocido por los vecinos de Sevilla"[83].

El colegio de señoritas de San Joaquín admitía alumnas externas, pensionistas, mediopensionistas con el mismo tipo de educación y enseñanza. Las alumnas pobres, en clases separadas. Las carmelitas del colegio de San Joaquín eran muy apreciadas en la ciudad y por el arzobispo. El cardenal Sanz y Forés las visitaba con frecuencia. El 19 de marzo de 1891 presidió en la capilla del colegio la profesión religiosa de la novicia María Basilia Amézari Ricalde, natural de Marquina[84]. En 1901, terminadas las obras de la nueva capilla, fue bendecida por el padre jesuita Fernando Cermero. Gran parte de la nueva capilla había sido costeada por la señora Luisa Coll, viuda de José Sáenz[85]. El archivo diocesano refleja las peticiones de las hermanas para el nombramiento de confesores ordinarios y extraordinarios. Tal es el caso de la solicitud enviada en 1906 por la superiora Catalina Ardueza, pidiendo el nombramiento de Tomás Pérez, párroco de San Román, ya que el anterior, Juan Pérez Pastor, no podía atenderlas[86].

La muerte de la hermana Magdalena Graells, superiora durante mucho tiempo, mereció una mención especial en el boletín oficial del arzobispado, juntamente con la labor realizada por la congregación:

> "El día 22 de Julio murió en esta ciudad la Hermana Magdalena Graells, Superiora de las Carmelitas de la Caridad; institución harto conocida en Sevilla por los importantes frutos que ha producido educando niñas pobres y niñas acomodadas, principalmente de clase media"[87].

Durante los primeros sesenta años del siglo XX las carmelitas atendieron por un lado a alumnas sin recursos económicos y, por otro, en clases separadas, a alumnas de pago externas, medipoensionistas y pensionistas. No hay que

---

82 BOAS. N. 156 (1889) 70.
83 BOAS. N. 156 (1889) 70.
84 AGAS. Fondo Arzobispal. Sección II: Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas, n. 04313.
85 Ibidem.
86 Ibidem.
87 BOAS. N. 524 (1903) 76.



Alumnas del Colegio de San Joaquín de Sevilla.

olvidar que los objetivos fundacionales eran atender a la educación de niñas pobres y la escuela de pago había surgido para ayudar a su sostenimiento. Aunque el colegio era exclusivamente de niñas, también se admitían niños hasta los siete años, que iban a clases diferentes a las niñas. A partir de 1963 se unieron las niñas gratuitas con las de pago. Los tiempos cambian y el buen hacer de las hermanas había promovido que muchas familias confiaran en ellas para la educación de sus hijas. Sin alejarse un ápice de sus fines, la unificación de las niñas de pago con las gratuitas significaba la normalización y la integración de todas las niñas en una educación común, resaltando el valor humano y cristiano de la inclusión que has hermanas han subrayado y potenciado siempre.

4.2. La vida de las hermanas

En los siguientes cuadros ofrecemos los horarios de las religiosas en el curso 1965-66, tanto el de los días laborables como el de los festivos[88].

[88] ACSJVS. Libro de las costumbres, n. 8, fol. 1.

HORARIO DE LA COMUNIDAD EN DIAS LABORABLES	
HORA	**ACTIVIDAD**
6	Levantarse
8	Santa misa
9	Clases
13	Salida de las alumnas
13’10	Examen de conciencia
13’30	Comida
14	Recreo
14.30	Descanso
15’10	Rezo
15’30	Clases
18.30	Salida de las alumnas
19’10	Rezos
20’15	Recreo
20’45	Cena
21’15	Examen de conciencia
21’30	Preparación de clases
22’30	Descanso

Todos los días laborables se tenía exposición del Santísimo durante la oración de la tarde. Como podemos observar, la vida cotidiana de las hermana se centraba en el rezo y en las horas dedicadas a la enseñanza y educación de las niñas.

HORARIO DE DIAS FESTIVOS	
HORA	**ACTIVIDAD**
6’30	Levantarse
8	Misa
9’30	Retiro
12’30	Examen y rosario
13	Comida
13’30	Recreo
14	Descanso
15	Rezos, oración, etc.
18’30	Exposición
19	Retiro
20’30	Recreo
21	Cena
21’45	Descanso

4.3. La última comunidad de Bustos Tavera

En 1964 la superiora de la casa era la hermana María Luisa González Coloma. La última comunidad del colegio de San Joaquín estaba formada por las siguientes religiosas[89]:

RELIGIOSAS	LLEGADA	DESTINADA
Amador Bautista, Anita	1965	1967
Aragón Moreno, Pura	1967	1970
Cabria Montes, Amalia	1957	-
Canellas Roces, Carmen	1957	-
Coll Climent, Antonia	1964	1966
Curiell Valdés, Carmen	1968	
Domper Martín, María Teresa	1967	1969
Díaz Moreno, Felisa	1946	-[90]
Fuentes Garabalde, Guadalupe	1950	
García-Rueda Copado, María Dolores	1965	1969
García Fernández, Amalia	1956	
García García, Encarnación	1965	1967
García Montaño, Anita	1956	1966
García Ruiz, Pilar	1967	1974
García Serván, Manuela	1966	1967
Gómez-Elegido Ruiz Olalla, Mari Cruz	1967	1969
Gómez Lobato, Josefa	1953	
González Coloma, María Luisa	1964	1970
González Quevedo, Carmen	1963	1967
Guillén Villanueva, Consuelo	1965	
Herrera Laguna, Aurora	1965	1965
Hoyo Pérez del Molino, María Luisa	1947	-[91]
López Salcedo, María Dolores	1967	
Luna Ramírez, Carmen	1964	1967
Mairlot, Alicia	1959	1966
Moreno Bringas. Mª Ángeles	1959	1970

89 ACSJVS. Registro de Personas. Libro n. 1. Contiene 100 folios, figurando como superiora la hermana María Luisa González Coloma y como secretaria la hermana Carmen Luna Rámirez de Santa Joaquina.

90 Fallecida en 1972 en la comunidad de Nervión.

91 Fallecida en la comunidad de Nervión en 1970.

RELIGIOSAS	LLEGADA	DESTINADA
Moreno Gómez, Ilumidada	1965	1967
Moreno Pascuao, Carmen	1961	1966
Mur García, Pilar	1966	
Naranjo Linares, Manuela	1949	-[92]
Nieto Hueso, Ana María	1956	1968
Peña Sánchez, Victoria	1934	
Peralta Santiago, María	1963	1970
Poullet Ramírez, María Dolores	1965	1972[93]
Querejeta Gallástegui, Pilar	1967	1987
Rey Gamero, María	1960	
Ripoll Pérez, Araceli	1949	
Salinas Quijada, Guadalupe	1960	1969
Toledano Higuera, Carmen	1961	

Con la frecuencia que marcan las constituciones las monjas eran visitadas canónicamente por la provincial y por la general. Así consta en el libro de visitas de superioras mayores. El 21 de mayo de 1966 la madre provincial Flora López realizaba la visita canónica a la comunidad de Bustos Tavera. En el libro de visitas dejó anotado los siguientes puntos[94]: las hermanas conservan buen espíritu y están unidas, aunque haya algunas ligeras discrepancias entre antiguas y jóvenes que pudiera dificultar la caridad; sigue preocupando el estado del edificio y todavía no ha podido comenzarse la construcción del nuevo; el colegio marcha bien y tiene una numerosa matrícula; en cuanto a la escuela de San Jerónimo, obra social de la casa, no es mucha nuestra aportación, aunque quisiéramos una mayor ayuda que de momento no podemos. La provincial recomienda que las religiosas tengan mayor cuidado en la observancia del silencio y que se procure una mayor formación en lo espiritual y humano de las chicas del servicio del colegio.

Contamos también con el informe de la visita realizada por la madre Flora el 21 de marzo de 1967. Subraya de las religiosas que todas tienen los mejores deseos de agradar al Señor y recomienda mayor exactitud en el silencio, mayor delicadeza en la práctica de la convivencia e intensificar la vida de piedad. En su informe subraya la necesidad del traslado y el atraso de las obras del nuevo colegio[95].

92 Fallecida en la casa de mayores de Nervión el 12 de octubre del 2015.
93 Exclaustrada en 1972.
94 ACSJCS, Libro de Visitas de Superioras Mayores, fol. 1-1vto.
95 Ibid. fol. 2-2vto.

4.4. Traslado al barrio de Nervión

4.4.1. Los primeros pasos

Todo iba bien en el colegio, pero en los años 60 se comienza a ver grietas en el edificio del antiguo palacio de la calle Bustos Tavera, y su reparación, además de ser muy costosa, no cubría las necesidades de ampliación que requería el centro. Así pues, se escogió para construir el nuevo colegio un terreno en una zona de expansión, aún poco habitada, en el barrio de Nervión.

Hace solamente cincuenta años el solar para el futuro colegio formaba una manzana con la parroquia del Divino Redentor, de los redentoristas, que ya existía, y daba por la parte de atrás a unos campos y una vaqueriza, más o menos donde ahora está ubicado el edificio Sevilla 2. En 1965 se obtuvo el permiso de obras. Se iba a construir un edificio para albergar un preescolar, la primaria y el bachillerato. También un internado para 150 alumnas y una residencia universitaria con treinta plazas.

En la nueva ubicación el centro comenzó a llamarse "Colegio Santa Joaquina de Vedruna". El ayuntamiento le puso el nombre de la fundadora a la calle donde se construiría la entrada de alumnas, y la puerta principal daría a la calle Espinosa y Cárcel, apellidos de un erudito cronista de la ciudad. Ambas calles estaban por aquel entonces semiurbanizadas y durante unos años, en los recreos del comedor, salían las alumnas a jugar a una zona de la calle Santa Joaquina. Se veía campo y las vallas del colegio Portaceli a lo lejos.



Colegio de Santa Joaquina de Sevilla.

El 6 de octubre de 1966 comienzan las obras del nuevo colegio. El 17 de marzo de 1967 la madre provincial, realizando la visita canónica a la comunidad de Bustos Tavera, va a inspeccionar las obras del nuevo centro. El 8 de mayo del mismo año son vendidos los azulejos del colegio por 60.000 pesetas. El 4 de junio hubo una despedida de las antiguas alumnas de Bustos. Por la tarde, el padre González Dorado, de la Compañía de Jesús, presidió la misa de despedida de las actuales alumnas del colegio. El 29 de septiembre la madre Aurora Camacho y la hermana Elsa Moreno visitan las obras del colegio y por la tarde llegan los pupitres que se habían hecho en los talleres de los salesianos de la Trinidad. El 1 de octubre de 1967 se celebró la última misa en la capilla. Se trasladó el Santísimo a la sacristía del colegio que se convirtió en oratorio. Al tener la bendición con el Santísimo se canta solemnemente una salve de acción de gracias por todos los beneficios recibidos en tantos años como estuvo instalado el colegio en dicho edificio. Ayudaron en el trabajo las hermanas de la comunidad del colegio de la Sagrada Familia de la calle Pozo.

El 9 de octubre las hermanas se instalaron en Nervión para dormir en el colegio. El libro de las crónicas insiste en las dificultades encontradas. Así podemos leer en lo anotado el 9 de octubre de 1967:

> "Nos hemos ido marchando a Nervión para dormir en el Colegio. Hay muchas dificultades. La cocina no funciona, aún no tenemos la entrada de gas, los dormitorios que ocupará la comunidad algunos no tienen luz. En agua caliente y duchas no hay que pensar en algunos días. En algunas celdas faltan cristales, persianas, etc. Pero todas estas dispuestas a sufrir las incomodidades"[96].

Y sigue el relato:

> "Después de comer marchan las hermanas mayores, contentas pero no sin sacrificio de dejar aquella casa donde habían gastado su vida. A las 7.30 cerramos la casa y marchamos las últimas. A las 8 la primera misa en la casa y se retrasó por las dificultades. Hasta el último momento hemos estado limpiando y colocando cosas. El cansancio de todas es terrible. A las 8.30 pudo ser bendecida la capilla y la casa. Nos acompañaron las hermanas de Pozo y algunos familiares de las hermanas y antiguas alumnas muy adictas"[97].

El 10 de octubre comenzó el curso académico 1967-68. A las 8 misa de la comunidad. A las 9 llegan dos autobuses con las niñas de segunda enseñanza. A las 10 llega otro con las de primaria. Las niñas contentas con tantas novedades, aunque hay dificultades ellas disfrutan con lo nuevo. A las 11 las de bachillerato van a misa a la parroquia del Divino Redentor, en manos de los padres redentoristas.

---

96 ACSJVS. Libro 2 de Crónicas de la casa, fol. 21vto.-22.

97 Ibid. fol. 22.

La comida se hace de fiambre y en la falda por no tener ni mesa, ni comedor. A las 5.45 marcha el autobús con las pequeñas y a las 6.30 los dos de las mayores. Cuando terminamos las clases seguimos los trabajos de limpieza y colocar cosas en su sitio"[98]. El 12 de octubre llegan las alumnas internas.

El 8 de enero de 1972 fue bendecida la iglesia por el cardenal Bueno Monreal, concelebrando los párrocos del Divino Redentor, San Bernardo y Santa Cruz de Sevilla. Asistieron antiguas alumnas y profesores, las hermanas de la comunidad de Pozo y las de La Palma del Condado y algunas religiosas. Después de la concelebración, el cardenal bendijo la casa[99].



Capilla-Colegio de Santa Joaquina de Sevilla.

4.4.2. La vida cotidiana de las religiosas y del colegio

Los libros de crónicas reflejan algunas actividades de la vida del colegio. Entre ellas, además de la clases, las excursiones con la niñas, las visitas de hermanas carmelitas de otras comunidades, visitas de la madre general y su consejo, de la provincial y su consejo, celebraciones de las fiestas propias del Instituto –26 de febrero y 22 de mayo–, destinos de las hermanas, etc. También reflejan las profesiones religiosas de votos temporales y perpetuos. Tal es el caso de la profesión de votos perpetuos de la hermana Yolanda Moreno Gómez el 31 de enero de 1966 y el de María Dolores García-Rueda Copado el 11 de febrero de 1967. Entre las profesiones de votos temporales figuran las hermanas María Dolores López Salcedo y Natividad Marassi Córdoba el 24 de septiembre de 1970[100].

La comunidad del colegio de Nervión en enero de 1968 estaba formada por las 30 religiosas siguientes[101]: María Luisa González Coloma, superiora, Purificación Aragón Moreno, María de los Ángeles Moreno Bringas, Anita Bautista Amador, Carmen Canellas Roces, Felisa Díaz Moreno, María Teresa Domper

98 Ibid. fol. 22vto.
99 Ibid. fol. 98.
100 ACSJVS. Libro de profesiones, n. 6.
101 ACSJVS. Libro de comunidad, n. 7, fol. 2vto.-3vto.

Martín, Amalia García Fernández, Pilar García Ruiz, Josefa Gómez Lobato, María de la Cruz Gómez-Elegido Ruiz Olalla, Consuelo Guillén Villanueva, María Luisa Hoyo Pérez del Molino, María Dolores López Salcedo Navajas, Pilar Mur Garcia, Manuela Naranjo Linares, Natividad Nieto Hueso, Victoria Peña Sánchez, Josefa Peralta Santiago, María Dolores Poullet Ramírez, Pilar Querejeta Gallástegui, Araceli Ripoll Pérez, María Rey Faraldo, Guadalupe Salinas Quijada, Carmen Toledano Rodríguez, Dolores García-Rueda Copado, Carmen Cañaveral Valdés, Carmen Mora González, Carmen Escuder Miralpeix y Mercedes Bautista.

En enero de 1969 la comunidad estaba formada por 33 religiosas, 46 la de 1970 y 31 en 1975. A partir de enero de 1976 se crea en el colegio la comunidad B, existiendo ya dos comunidades. La superiora de la comunidad A era María Teresa García y de la B Ángela Cabeza. La comunidad A siempre contó con más religiosas. En el siguiente cuadro ofrecemos la relación del número de religiosas de dichas comunidades.

RELIGIOSAS DE LAS COMUNIDADES DE NERVIÓN			
AÑO	**COMUNIDAD A**	**COMUNIDAD B**	**TOTAL**
1977	21	10	31
1980	17	12	29
1982	15	11	26
1990	16	10	26
1995	16	10	26

Para esta época también contamos con varias visitas canónicas. El 1 de abril de 1968 visitó a la comunidad la madre Lucía Sagastasoloa de San José, general de la congregación. En su informe figura lo siguiente[102]: las religiosas observan las constituciones y trabajan con entusiasmo en la formación de las niñas que ya pasan de 500 a pesar de ser el primer curso y las dificultades que han tenido que superar para instalarse; el colegio y las dependencias de la comunidad reúnen muy buenas condiciones, salvo el comedor de las hermanas que hay que trasladarlo a otro lugar; la capilla carece de ciertos detalles para que sea el lugar más digno de la casa. Por otra parte, la general recomienda: poner empeño en la formación integral de las alumnas, siguiendo el espíritu del Vaticano II; trabajar todo lo posible para dar a sus alumnas una formación religiosa. Por último, insiste a la comunidad en la necesidad de vivir y trabajar muy unidas.

De 3 al 9 de noviembre de 1968 realizó su visita la madre Flora, provincial. Contempla que la comunidad es ejemplar en la observancia y en la vida en común. Hay buen espíritu en las hermanas que se ayudan mutuamente.

102 AGCSJV. Libro de Visitas de superioras mayores, fol. 3.

En relación al colegio subraya la normalidad y que el edificio reúne buenas condiciones pedagógicas, amplio y bien distribuido, aunque la obra no está concluida. Las alumnas matriculadas ascienden a 696. La madre recomienda la creación de una obra social que iría en beneficio de las clases necesitadas, Por otra parte, insiste en la necesidad de formación de los padres de familia[103].

El libro de visitas recoge la de la madre Dolores Vives, superiora general, realizada el 18 de febrero de 1974. No subraya ningún aspecto cotidiano de la comunidad. Solamente anota recomendaciones. Entre ellas figuran las siguientes[104]: crear un clima de confianza, comprensión y respeto que lleve a un diálogo cordial; no comentar los aspectos negativos que veamos en la actuación de las hermanas y trabajar lo positivo en un clima de alegría y optimismo; colaborar con espíritu de equipo activamente en todo lo comunitario y apostólico; tener frecuentes celebraciones eucarísticas con participación viva y profunda de la comunidad. Por último, recomienda empeñarse en pedir con insistencia para construir la comunidad en la unidad.

En agosto del 2005 se inauguró la casa de Santa Joaquina de Vedruna, n. 4. La bendijo el padre Juan Manuel Lasso de la Vega, superior de los padres redentoristas. La comunidad estaba formada por las siguientes hermanas: Isabel Cubero, superiora, Petra Martínez, Teresa García, Manuela Naranjo, María Josefa Calderón, Matilde Vidarte, Carmen Parra, Beatriz Gálvez, Guadalupe Fuentes, Antonia Olmo, Consolación Evangelista, María Dolores López Salcedo y María Luisa Baldazo[105].

4.4.3. El colegio de Santa Joaquina entre 1970 y 2000

Muchas alumnas del colegio de Bustos continuaron sus estudios en Nervión y para ello se organizó un transporte escolar. El colegio creció muy rápidamente, pasando de 525 alumnas de 1968 a unos 1500 alumnos y alumnas para 1978. Entonces ya había coeducación y asistían al colegio niños y niñas. En el comienzo todo el profesorado estaba formado por hermanas y poco a poco se fueron incorporando seglares al equipo docente.

La Ley General de Educación de 1970, impulsada por el ministro Villar Palasí, requirió por un lado nuevos cambios para albergar la E.G.B. y, por otro lado, hizo menos necesario el internado que fue disminuyendo a la vez que crecía la residencia universitaria, llegando a tener cerca de cien residentes. Esta labor de residencia fue perdiendo sentido como misión de las hermanas y

---

103 Ibid. fol. 3vto.

104 Ibidem.

105 ACSJVS. Libro de Crónicas de la casa, n. 3, fol. 3vto. La hermana María Luisa Baldazo falleció el 9 de septiembre de 2007. Las crónicas de la casa destacan en ella el interés por la educación y formación de las niñas, por sus problemas y los de sus padres. Se preocupaba mucho por todo lo que esto suponía y a ellos dedicaba la mayor parte de su tiempo (fol. 7).

además suponía un trabajo que desbordaba las posibilidades de la comunidad y, por esta razón, terminó cerrándose.

Desde 1976 se hacen cargo de la administración del colegio los Padres de Familia, comprometiéndose en la persona de Joaquín Fernández Gamaza a llevar adelante la administración según el contrato acordado. Esto permitió superar las dificultades que existían y ayudó al colegio a alcanzar estabilidad económica.

En 1983 una zona del edificio que había quedado vacía al cerrarse la residencia universitaria se cedió por varios años a una asociación de padres de niños sordomudos que establecieron allí un colegio para sus hijos.

Un asunto esencial que nunca ha descuidado la congregación es la continuidad del colegio. Por los años 90, antes el descenso general de vocaciones a la vida religiosa, se trató de asegurar el futuro del centro y se comenzaron a estudiar nuevas posibilidades. En esta labor tuvieron un papel relevante las hermanas provinciales Antonia Blanco, Yolanda Moreno y Marisa Moresco con sus respectivos equipos de gobierno. En relación al colegio, la hermana María de los Ángeles Moreno fue una persona clave en los veintiún años en que ejerció como directora general del centro. La historia de este colegio no se pude entender sin su persona por su sonrisa, tesón, tacto y su estilo inteligente y acogedor.

En esta búsqueda de soluciones de futuro se le propuso en 1994 a la Fundación de Educación Católica, FERE, que asumiera la gestión y titularidad del colegio, manteniendo el carisma Vedruna, pero la FERE declinó hacerse cargo del centro.



Profesores del Colegio de Santa Joaquina de Sevilla.

En 1996 se inician conversaciones con la Fundación Andalucía CEU. Se estudia la manera de establecer un convenio de cesión de la titularidad y arrendamiento con opción de compra del colegio, pero, al no quedar asegurado el compromiso de sostenibilidad del centro como tal, se concluyeron las negociaciones.

En 1996 José Fernández Zamorano, delegado permanente del patronato y gerente de la Fundación Andalucía CEU, se puso en contacto, en primer momento con la provincial de las Carmelitas de la Caridad para estudiar la posibilidad de trasladar la Escuela de Magisterio Cardenal Spínola a las dependencias del colegio de Santa Joaquina de Vedruna de Nervión, propiedad de dicha congregación. A través de María de los Ángeles Moreno, carmelita y directora de dicho centro, se hace un informe sobre el número de alumnos matriculados en el mismo y una relación del claustro de profesores y del personal no docente. La estadística de los alumnos arroja la siguiente cifra: 166 en preescolar, 564 en primaria, 282 en E.G.B. y 251 en B.U.P. El número de profesores ascendía a 57, de los que 11 eran religiosas y los 46 restantes seglares. Como personal no docente figuran 13 empleados, de los que 12 eran seglares y una religiosa. Del informe presentado por la dirección del colegio de Santa Joaquina de Vedruna de Nervión, llegamos a las siguientes conclusiones.

1. Las carmelitas piden que continúe la actividad del colegio y consideran que hay que ampliar hasta COU ya para el curso 1997-98.
2. Del informe económico se desprende que el B.U.P es ligeramente deficitario (2%). Piensan tener dos grupos de COU y, de esta manera, asegurar el B.U.P.
3. Una vez implantada la LOGSE debería continuar en todos los niveles. El bachillerato habría que estudiarlo.
4. Los niveles concertados se ajustan a su coste por una entrega que hace la Asociación de Padres, que es de 3.000 pesetas al mes. Esta situación ha sido autorizada por la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía.

El informe subraya que el edificio está en buenas condiciones y las religiosas defienden sus puestos de trabajo y los de sus profesores. Por tanto, de llegar a un acuerdo con el CEU para la instalación de la Escuela de Magisterio en dicho centro, deberían continuar todas las actividades educativas. Tras varias reuniones del gerente de la Fundación Andalucía CEU con las religiosas, el presidente del APA y profesores del colegio, el patronato, en su reunión del 22 de marzo de 1997, decidió revisar todo el planteamientio sobre la instalación del CEU en el colegio de Santa Joaquina. Tras un largo proceso de reuniones con el arzobispo Carlos Amigo, profesores del colegio y director general de la Fundación Andalucía CEU, las religiosas plantearon una venta inmediata, aunque se pospusiera el pago. En junio de 1998 el patronato de la Fundación

Andalucía CEU comunicó a las religiosas que la Fundación no podía asumir el pago del colegio mediante su compra, sin perjuicio de estar abierta a una gestión del mismo. Tampoco se aseguraba la permanencia del profesorado.

En 1998 se firmó el acuerdo de adscripción del centro de Primaria "Ruiz Elías", de la popular barriada del Cerro del Águila, para que su alumnado estudiara la Educación Secundaria en nuestro colegio. Esto supuso un crecimiento de una línea en la ESO. Toda la comunidad educativa ha celebrado este acuerdo como un hito importante de la escuela.

4.4.4. El colegio bajo la Fundación Vedruna

Ante esta situación, se comenzó a ver la posibilidad de crear una Fundación Vedruna, interviniendo la hermana Antonia Blanco, como provincial, y la hermana Marisa Moresco, como coordinadora de educación. La congregación tomó la decisión y pidió apoyo a Joaquín Fernández Gamaza. La Fundación Vedruna Sevilla, hija de la propia congregación, sería la titular del colegio. El patronato de la nueva Fundación Vedruna velaría por el ideario en el marco de la Propuesta Educativa Vedruna y se encargaría de la titularidad del centro. El proceso comenzó en el año 2000 y en julio del 2003 se autorizó el cambio de la titularidad de la congregación a la Fundación. Los objetivos de sostenibilidad y de continuidad en la línea educativa estaban asegurados. El actual centro Santa Joaquina de Vedruna sigue bajo el gobierno de este patronato.

4.4.5. El colegio bajo la titularidad de María Teresa Alonso Pérez-Tinao (Macarena)[106]

Coincidiendo con la puesta en marcha de la Fundación Vedruna en el año 2000 comenzó su tarea como directora general María Teresa Alonso Pérez-Tinao, antigua alumna, y persona que ya había ejercido como directora en otros centros educativos. A María Teresa la mayoría de las personas le llaman Macarena, que es su nombre familiar. Su etapa es un periodo de quince años que suponen un crecimiento claro del centro no solo en su aspecto físico, sino en su desarrollo como centro educativo innovador y comprometido con las familias y el alumnado que atiende.

En el año 2004 la Fundación Vedruna Sevilla consiguió un acuerdo con Urbanismo para poder realizar obras y ampliaciones en los terrenos del colegio, situación que revaloriza el centro y le permite tener más posibilidades de futuro. Por otro lado, la comunidad de hermanas, como ya hemos indicado, se

[106] Los datos de este apartado han sido ofrecidos por la generosidad de María Teresa Alonso Pérez Tinao, directora general del colegio Santa Joaquina de Vedruna en el período comprendido entre el curso académico 2000-01 al 2014-15. Desde estes páginas nuestra gratitud por la documentación que ha puesto a nuestra disposición.



Equipo Directivo del Colegio de Santa Joaquina de Sevilla.

trasladó a una nueva casa contruida junto al colegio, dejando libres muchas zonas del edificio del centro que poco a poco se han ido adaptando para un uso académico. También se habilitaron aulas en la planta alta de bachillerato, y de dos ascensores que han facilitado mucha vida y el uso de todas las plantas de la escuela. Se hicieron mejoras importantes en ampliación y rehabilitación de pasillos, patios de recreo, vallado del centro, separación de los recreos de infantil y primaria, mejoras en aseos y vestuarios en los patios, mejoras en las terrazas y tejados, aparcamientos, rehabilitación de la cocina, zonas para el profesorado, especialización de aulas, rehabilitación de laboratorios, arreglo y actualización de sistemas eléctricos, etc. Valió la pena y el centro seguía cada año actualizándose y mejorando.

A lo largo de estos quince años la Fundación Vedruna Sevilla ha tenido otros dos presidentes de patronato: la hermana Yolanda Moreno, que había sostenido con su claro apoyo todo el proceso desde su cargo como hermana provincial en los años anteriores, y que realizó una gran labor en cuanto a la continuidad de la Fundación; y José María Fernández Rodríguez, abogado y experto en legislación educativa. Ambos han sido claves en la buena evolución de la Fundación Vedruna Sevilla. La actual presidenta es Tomasa Pastrana Domínguez, Carmelita de la Caridad.

En cuanto a la oferta educativa, del 2000 al 2015 se crearon tres nuevas aulas de educación infantil, y se consiguió el concierto educativo de esta etapa con la Junta de Andalucía. El bachillerato pasó de dos líneas a cuatro, y se consiguió el reconocimiento y autorización de seis especialidades de Ciclos Formativos de

Grado Superior y uno de Grado Medio. La Escuela de Formación Profesional Vedruna Sevilla ha alcanzado merecida fama y la confianza de un gran número de alumnos, llegando a ser una de las escuelas profesionales privadas más importantes de Sevilla. En el año 2015 había en el centro cerca de 2000 alumnos y alumnas, siendo en muchas ocasiones el centro concertado más solicitado en la provincia en la escolarización. El equipo de profesores creció hasta los 130 en un total de 201 trabajadores y trabajadoras.

Algo que hay que valorar es que las plazas de bachillerato se cubrían fundamentalmente con el alumnado del centro que en su mayoría prefería permanecer en el colegio a pesar de ser una etapa privada y no sostenida con fondos públicos, y para ello el centro ha ofrecido ayudas y becas a un gran número de alumnos, manteniendo la tradición de apoyo económico que hacían las hermanas desde el comienzo.

Hay que mencionar que el nivel académico es alto y los resultados en selectividad muy buenos año tras año. Es para sentirse orgullosos por el hecho de que el centro, sin hacer selección previa ni posterior, sea capaz de llevar a la inmensa mayoría de su alumnado con éxito a estudios superiores. En la secundaria la tasa de fracaso escolar, es decir, de alumnado que no consigue el título de Graduado Escolar es prácticamente cero. Este era un objetivo prioritatio, ya que salir de un centro con el sello del fracaso es un daño muy grave. Santa Joaquina solía decir a las hermanas: "no permitáis que ninguna niña se vaya triste a su casa". Durante muchos cursos se ha ofrecido PDC (Programas de Diversificación Curricular), apoyos, refuerzos y toda clase de medidas para apoyar al alumno con más dificultades de aprendizaje.

A su vez, a petición de la asocición de padres de niños autistas "SETA", el colegio cedió en 2002 el uso de dos aulas pequeñas para que 10 niños pudieran integrarse en el centro compartiendo algunas actividades y espacios como los recreos. El contento de las familias y la evolución de los niños motivó a la Delegación conceder al centro de forma permanente a partir del curso 2006-07 la subvención de tres aulas de Autismo y dos de Apoyo a la Integración para atender al alumnado de Necesidades Educativas Especiales. El colegio se ha ido convirtiendo en un centro de referencia por el cuidado y atención del alumnado, apoyado por Autismo Sevilla[107] y también por la relación con el Centro CADIS[108] que le ha orientado en cuanto a las necesidades de niños superdotados que estudian en el colegio. No queríamos que nadie se fuera del centro sin estar bien orientado.

Por aquellos años también se consiguió la homologación y autorización por parte de la Delegación de Educación de una Escuela de Música, teniendo en su oferta educativa más de 10 instrumentos musicales diferentes. También se inició

[107] Centro de referencia en la Atención Temprana de los Trastornos del Espectro del Autismo.
[108] Centro para niños de Altas Capacidades Intelectuales.

una importante Escuela de Idiomas y siguió creciendo la Escuela Deportiva que ya existía en los 90.

La Asociación de Madres y Padres de Alumnos del colegio ha jugado un papel importante a lo largo de estos años, colaborando con el centro en múltiples aspectos, ayudando a las familias, y dando una visión crítica que siempre ha servido para seguir creciendo y mejorando. Es de destacar la labor del PAS, tan importante para el sotenimiento del centro en su día a día. También hay que mencionar la colaboración tan estrecha con la parroquia de los redentoristas, que ha promovido y ampliado la tarea pastoral de nuestra escuela más allá de los años escolares de nuestro alumnado.

El colegio se ha abierto de par en par para acoger al alumnado y ofrecerle una educación de calidad. Uno de los desarrollos más importantes de esos años ha sido la actualización metodológica, la búsqueda de ser el mejor centro dentro de nuestras posibilidades, sin fomentar ninguna competitividad con otros colegios, sino comprometidos con el crecimiento y desarrollo profesional del profesorado a través de la formación y de una reflexión permanente sobre el quehacer en las aulas. Vinieron al centro personas como Joyce Swarzman[109], personal del equipo de Spencer Kagan[110]; o Antonia Fernández[111], entre muchos otros, y mucho profesorado se ha formado en el CEP o ha asistido a cursos dentro y fuera del centro.

En este tiempo se instauraron en el calendario celebraciones especiales que llenaban de sentido el trabajo en la escuela: el día de la Paz, del medio ambiente, el día de la mujer, el día del Deporte, la semana de las Ciencias, el concurso literario "Hermana Mª Ángeles Moreno", el día de la Música y, por supuesto, la fiesta de Santa Joaquina de Vedruna. El centro ha participado en concursos como el Thales de Matemáticas, en el Modelo del Parlamento Europeo, en Becas Europa, en ligas deportivas organizadas por Escuelas Católicas, y en todo con bastante éxito y participación por parte del alumnado y con la generosidad y compromiso enormes el profesorado.

Por último, mencionar que Macarena se retiró de la dirección general en septiembre del 2015 dejando un colegio pujante y plenamente comprometido con el objetivo que tenían aquellas primeras seis hermanas Carmelitas de la Caridad que llegaron a Sevilla: servir al alumnado y a las familias, apoyarlos en su formación, ofrecerles una educación de calidad con valores cristianos que les ayudara a alcanzar las metas personales a cada niño o niña que estuviera en el centro. Y así se ha seguido, como veremos en el apartado siguiente.

---

109 Directora del Corbett Preparatory School, un centro premiado con la condecoración máxima en EEUU, y además creadora del Modelo MORE.

110 Uno de los pensadores y más importantes promotores del Aprendizaje Cooperativo.

111 Un referente y ejemplo para el profesorado, que basa su trabajo en las ideas del seminario de "la Cultura matemática de las personas".

4.4.6. El colegio de Santa Joaquina hoy

4.4.6.1. Nueva etapa (2015-2017)

Tras la jubilación de Macarena, la Fundación Vedruna Sevilla propone a Rocío Guerrero Durán quien asume el compromiso de la dirección y liderar el proyecto educativo del centro. Rocío comienza su labor como docente en 2002 y, tras pasar por distintos puestos de responsabilidad, asume este reto en 2015.

Esta nueva etapa va a estar marcada por la celebración del 50 aniversario del colegio en el barrio de Nervióny por el proceso de convergencia de todas las fundaciones Vedruna hacia una única.

Desde un primer momento, la nueva dirección tenía claro que había que consolidar y avanzar en el proceso de innovación metodológica iniciado en la etapa anterior y además dar un paso más para caminar hacia una escuela inteligente, una escuela del siglo XXI que ha de tener un marcado compromiso por transformar la sociedad y buscar una mayor personalización de la enseñanza situando siempre a nuestro alumnado en la primera línea del aprendizaje.

Convertirse en una escuela de futuro pasa por llevar a cabo una profunda transformación digital, para ello el centro ha hecho una fuerte inversión en digitalización y en la formación de todo su personal. Igualmente se están rediseñando los espacios para acompañar el proceso de innovación.

Hoy la Fundación Vedruna Sevillla es una institución sólida y reconocida en el sector educativo con casi 2000 alumnos, un 10% con necesidades educativas especiales, el centro goza de una amplia oferta educativa desde infantil hasta bachillerato. A esta amplia oferta hay que añadirle la escuela profesional que ofrece 8 ciclos de grado superior de distintas familias profesionales. Una escuela



Equipo Directivo del Colegio de Santa Joaquina de Sevilla.



Claustro de Profesores del Colegio de Santa Joaquina de Sevilla.

profesional conectada con el mundo laboral a través de las Jornadas Interdisciplinares y emprendimiento que llevan celebrándose anualmente desde que la nueva dirección iniciara su andadura.

Además de su completa oferta curricular, el centro cuenta con una escuela de música, una escuela de idiomas, una gran variedad de talleres que contribuyen a la formación integral de los alumnos y desde este curso, una escuela de cine propia.

Esta escuela inclusiva, cooperativa, creativa, bilingüe y comprometida encara orgullosa el futuro con la confianza plena en los mejores profesionales y su fe en un proyecto actual y que tiene como eje vertebrador el carisma educativo Vedruna y los valores cristianos que encarna.

4.4.6.2. Líneas de pastoral[112]

El colegio de Santa Joaquina de Vedruna es un centro en pastoral. Es el corazón que inyecta fuerza a cada miembro de la comunidad educativa Vedruna. Entre los cometidos más importantes de la misma figura la vida sacramental.

4.4.6.2.1. Vida sacramental

Hay que mencionar las eucaristías que se celebran en las etapas de primaria, secundaria y bachillerato. En primaria asisten los alumnos de quinto y sexto.

---

[112] Estos datos nos sido facilitados por el equipo del Departamento de Pastoral del colegio de Santa Joaquina de Vedruna. Desde estas páginas nuestro agradecimiento por su generosidad.

Hay que destacar que el alumnado de cuarto, tras recibir la primera comunión en la parroquia, celebra una eucaristía de acción de gracias en el colegio. En secundartia y bachillerato se tiene una eucaristía trimestral e individualizada por cada tutoría.

Hay que destacar las eucaristías especiales como la de la Navidad, la del aniversario de la fundación de la congregación en febrero y la de la fiesta de Santa Joaquina el 22 de mayo. A estas eucaristías asiste toda la comunidad educativa. Al finalizar las etapas de primaria, secundaria y bachillerato, se celebran las graduaciones con una eucaristía de acción de gracias por el término de la etapa.

En los tiempos fuertes del año litúrgico, adviento y cuaresma, se trabaja y se profundiza con diferentes actividades como celebraciones de la palabra y reflexiones diarias. Cada día, al comenzar la jornada, en todas las aulas se tiene una oración de comienzo, aplicándola al momento que se esté viviendo.



Procesión de Santa Joaquina de Vedruna.

4.4.6.2.2. Solidaridad y voluntariado

Otra línea de actuación de la pastoral es la solidaridad. Para ello la comunidad educativa se une a la Iglesia universal y diocesana con dos campañas solidarias: la del Domund en octubre y la de Manos Unidas en febrero. También en los proyectos solidarios Vedruna en los que trabajan las hermanas del Polígono Sur y Norte de Sevilla (campaña de Navidad, proyecto MAPARRA). El centro colabora con la Fundación Vic, otras iniciativas con asociaciones ligadas a las Carmelitas de la Caridad (Alternativa Abierta, Monte Tabor). También con fundaciones que

trabajan en el mundo por el desarrollo, la igualdad y el progreso de las personas como Asociación ACOES o la Fundación Vicente Ferrer.

En el curso 2016-17 hay que destacar muy especialmente el proyecto Escuela de Fútbol de la Asociación Rutas del Polígono Norte de Sevilla. Esta asociación, surgida en el seno de la congregación, trabaja valores en los jóvenes de primaria y secundaria a través del deporte. Esta actividad conmemora el cincuenta aniversario del colegio de Santa Joaquina en el barrio de Nervión.



Catedral de Sevilla. Celebración del 50 aniversario del Colegio de Santa Joaquina en Nervión.

El objetivo de estas acciones es convertir la solidaridad en el centro de nuestra comunidad educativa Vedruna. Esta acción no se realiza desde la pasividad sino desde la cooperación de los alumnos. Ellos tienen un papel protagonista en el desarrollo de éstas, desde la presentación a sus compañeros hasta la entrega de lo conseguido. Hay que destacar el papel de experiencia en voluntariado en la que participan los alumnos y el profesorado en actividades de verano repartidas por toda España y el norte de África y en la propia ciudad de Sevilla, donde ellos se encuentran con Jesús de Nazaret en el prójimo.

Por otra parte, hay que destacar el papel de los delegados de pastoral como elemento dinamizador en el aula y que sirven de nexo entre el alumnado y el equipo de pastoral. Siguiendo en esta misma línea hay que mencionar que en el curso 2016-17 se ha comenzado a poner en marcha los agentes de pastoral Vedruna. Con esta iniciativa se pretende poner en marcha grupos de formación del carisma Vedruna dentro de la comunidad educativa.

Por último, en relación al profesorado hay que subrayar la formación en el carisma Vedruna a través de la formación permanente que el equipo de pastoral organiza cada curso en el centro y a través de los cursos sobre el carisma de la congregación (nuevos docentes, Líneas, Raíces).

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

Julio JIMÉNEZ BLANCO, *El Cardenal José María Bueno Monreal. Un humanista integral. Una biografía (1904-1987)*, Ed. Universidad de Sevilla – Biblioteca de Autores Cristianos, Sevilla 2016, 767 pp.

El 21 de agosto de 1987, en la página 18 de la edición sevillana del conocido periódico ABC, José Luis Martín Descalzo se hacía eco del piadoso fallecimiento, el día anterior, del que durante casi 28 años fuera Arzobispo metropolitano de Sevilla, José María Bueno Monreal. Con estas atinadas palabras, el periodista bosquejaba el perfil de este Prelado, que hizo honor a su apellido: «Con la muerte del cardenal Bueno Monreal, la Iglesia española pierde, ante todo, un hombre bueno en todos los sentidos de esta hermosa palabra, un creyente luminoso y feliz […] Para quienes tuvieron la suerte de conocerle, lo que quedará es su sempiterna sonrisa, su bonhomía, su espíritu positivo y abierto, esa bondad que, de algún modo, le hermanaba con quien fue un buen amigo suyo: Juan XXIII […] "Hombre magnánimo y libre", tres palabras que retrataban perfectamente su espíritu. Ni la púrpura le endiosó, ni los cargos le envararon. Pudo pasar por entre los brillos de este mundo sin perder una gota del espíritu del niño que le brillaba al fondo de sus ojillos».

La enjundiosa y acertada síntesis que Martín Descalzo realizaba del insigne Purpurado ha sido ampliada, con esmero y sin adulación, por Don Julio Jiménez, que en la presente monografía ha puesto de manifiesto estas y otras conspicuas cualidades humanas, cristianas y pastorales de Bueno Monreal. El autor, gracias a un concienzudo trabajo de varios lustros, ha puesto a nuestra disposición, con gran precisión y abundancia de documentación, el retrato del que fuera sucesor de San Isidoro en la silla hispalense, brindándonos la figura de un Pastor según el Corazón de Cristo.

Las páginas de este volumen son fruto granado de, además de la tesis doctoral en Historia por la Universidad de Sevilla del autor, que ilustraba la vida y obra del citado eclesiástico desde sus primeros pasos hasta el Vaticano II, del meticuloso análisis del posterior itinerario episcopal de Don José María, desde esa magna asamblea conciliar hasta su fallecimiento en la Clínica Universitaria de Navarra en la fecha arriba mencionada.

Aunque algunos archivos permanecen todavía inaccesibles a la consulta de los estudiosos por motivos legales, no por ello el Dr. Jiménez ha ahorrado esfuerzos en su infatigable tarea de ofrecer una biografía, lo más exhaustiva y completa posible, de este ilustre hijo de la tierra aragonesa y andaluz de corazón. Y de ello da buena prueba esta útil y luminosa obra, que recopila una nutrida y enriquecedora información sobre el mismo gracias al riguroso manejo de un vasto acervo documental, detallado minuciosa y pedagógicamente al final de la misma (cfr. pp. 741-754). A ello hay que sumar las noticias que el autor ha recabado por medio de múltiples entrevistas realizadas a testigos que convivieron,

conocieron, colaboraron o simplemente trataron al cardenal Bueno Monreal. Constituyen un ramillete de personas provenientes del ámbito familiar, académico, sacerdotal, político, etc., que nos brinda de primera mano sabrosas anotaciones de aquel que, al decir del que fuera su Obispo auxiliar, Mons. Antonio Montero, fue «ante todo un hombre de Dios, de fe sencilla, de fe de aldeano, fe que ha inspirado todos su actos» (p. 731). De este modo, el lector de este libro puede contar no solamente con datos objetivos sobre este preclaro Pastor, muchos de ellos hasta ahora inéditos, sino también con apreciaciones variopintas y de diverso calado, tendentes todas ellas a plasmar y ponderar las distintas facetas de uno de los protagonistas más activos y encomiables de la Iglesia en España durante el pasado siglo. A lo cual ayuda el cuidado con que Don Julio contextualiza en todo momento el marco en el que va desarrollándose la vida del Purpurado y los factores eclesiales, históricos, políticos y sociales que pudieron influir en sus opciones personales, en sus prioridades pastorales y en sus decisiones de gobierno.

El autor ha desglosado la significativa trayectoria de Bueno Monreal en 14 capítulos: infancia y formación (1904-1927); el sacerdote (1927-1946); el Obispo de Jaca (1946-1950); el Obispo de Vitoria (1950-1954); Arzobispo coadjutor en Sevilla; Administrador apostólico y Cardenal; dos obras significativas: viviendas sociales y formación del clero; el Cardenal Bueno Monreal en el Concilio Vaticano II (1959-1965); primeras acciones del Cardenal después del Concilio; el Sínodo hispalense; la Asamblea conjunta Obispos-Sacerdotes y su repercusión en Sevilla; los centros de formación en Sevilla (1965-1982); el clero y la comunidad política en el postconcilio de la Iglesia de Sevilla; y últimos años del Cardenal Bueno Monreal.

Este obra presta un invaluable servicio, ya que, con un estilo ágil, claro y ameno, difunde y deja constancia de la vida y quehacer apostólico de un hombre cuya aportación fue esencial para la Iglesia en España en unos momentos para nada fáciles. Tal vez su actividad no fue de tanto relieve como la de otros eclesiásticos contemporáneos del Purpurado, pero este volumen nos muestra que no por ello fue menos importante, eficaz ni decisiva. En este sentido, podemos decir que Bueno Monreal encarnó como pocos la vocación de "deuteroagonista", es decir, esa conducta del que tiene conciencia de lo que es, pero no ama los alardes ni ambiciona los primeros puestos, sino que, imbuido de una espiritualidad nazaretana, trabaja incondicional e incansablemente en la sombra, a modo de segundo violín, instrumento que en una orquesta es tan discreto como de vital trascendencia para la consecución del éxito. La lectura de este volumen pone de relieve la humildad y prudencia de Bueno Monreal, que supo que la felicidad del obrero de la viña del Señor no estriba en los honores, sino que consiste en seguir las huellas de Aquel que vino a servir y a no ser servido. Su talante

sereno, su capacidad de consejo y su fidelidad al Evangelio le ayudaron a ello, por lo que pudo cooperar incisivamente a la transformación de las relaciones Iglesia-Estado en España, principalmente tras el Vaticano II. En opinión de Mons. Rafael Bellido Caro, Obispo muy cercano al cardenal Bueno Monreal, esa tarea pudo también llevarla a cabo en virtud de «una apertura extraordinaria, un gran respeto a todo el mundo, una gran disponibilidad para acoger a su pueblo y un enorme cariño al mismo» (p. 722).Y en ese pueblo fueron los desfavorecidos y marginados los que ocuparon el lugar preferente de su corazón. A los pobres Don José María les dedicó una atención privilegiada, atención que quedaba respaldada por el tenor sencillo de su vida, por su afabilidad y entrega. Se comprende, entonces, la resonancia internacional y nacional que tuvo su Pastoral "Algunos problemas sociales de la archidiócesis de Sevilla" (febrero 1962). En ella, con convicción y sin vana retórica, el Cardenal mostraba su preocupación social, exponiendo las penurias que pasaban muchos de sus fieles, que carecían de casi todo, y requiriendo soluciones para acortar la brecha existente entre una minoría de ricos y pudientes y una mayoría de indigentes y preteridos.

Acabada la lectura de estas páginas de Don Julio Jiménez, me vino a la mente un pensamiento de Juan de Salisbury (1120-1180), quien atribuye a su maestro, Bernardo de Chartres, esta frase: «Somos como enanos a los hombros de gigantes. Podemos ver más, y más lejos que ellos, no por la agudeza de nuestra vista ni por la eminencia de nuestro cuerpo, sino porque somos elevados por su gran altura» (*Metalogicus,* III,4). A veces, nuestra falta de miras nos conduce a ignorar a los que nos precedieron, cayendo con frecuencia en el síndrome de Adán, que nos empuja falazmente a creer que con nosotros comienza todo y sin nosotros nada perdura, llevándonos asimismo a despreciar o minusvalorar a quienes nos antecedieron. La historia y un sano realismo, en cambio, muestran el craso error que esto conlleva. En efecto, apoyarnos en los que nos precedieron en el anuncio del Evangelio, alegrarnos por sus aciertos e imitar sus virtudes es escuela de sabiduría y antídoto contra traspiés innecesarios. En una sociedad tan ardua como la nuestra, con tan intrincados y complicados desafíos, acoger la afirmación de este escritor y diplomático inglés se vuelve hoy más necesario, providencial y urgente que nunca, porque nadie nace enseñado. Más todavía, todos precisamos de referentes, de brújulas que nos orienten, de modelos que alienten nuestras vidas, pues si los ideales no se reflejan en rostros concretos, si los programas no se ponen en práctica, si la virtud no la contemplamos hecha carne y sangre, denuedo y afán, queda todo en una mera abstracción carente de fuerza y atracción. Por eso ha sido un gran acierto traer a colación, mediante este volumen, la talla humana y espiritual de Bueno Monreal, hombre que sigue dando lecciones a quien las quiera aprender y cuya memoria no deja de ser luz en la hodierna encrucijada por

su rica personalidad, aderezada, según afirma en el prólogo del mismo Mons. Juan del Río, Arzobispo castrense de España, por «un acentuado sentido común y profunda sensibilidad. Era capaz de descubrir lo positivo de cada situación, y siempre mostró un rostro amable de la Iglesia, allá donde su vocación le condujo durante su andadura terrena» (p. 19).

En conclusión, a cuantos no quieran caer en tópicos manidos cuando hayan de enjuiciar una parte no muy distante del periplo de la Iglesia española, a los que no apetezcan repetir deslices pasados, a quienes busquen claves para entender con mayor hondura el actual panorama civil y eclesial, así como a aquellos que anhelen afrontar el futuro con pujanza misionera y entusiasmo renovador, invitamos a la lectura reposada de esta monografía del Dr. Jiménez. No quedarán defraudados, porque el modo en que Don José María Bueno ejerció su ministerio episcopal y su instructivo magisterio, como indica en el epílogo de la misma Mons. Juan José Asenjo, Arzobispo de Sevilla, «nos puede aportar mucha luz a la hora de afrontar los problemas de esta hora, que ciertamente por su complejidad no son menores que aquellos a los que él tuvo que enfrentarse. Es cierto que las personas de una u otra época somos distintas, pero no deja de ser cierto que los problemas de antaño muchas veces son análogos a los problemas del presente, porque, en el fondo y en tantos casos, no dejan de ser fruto de la debilidad humana» (p. 740).

Fernando Chica Arellano

José Antonio FORTEA, *La Catedral de San Agustín de Hipona. Una reconstrucción histórica del templo, la vida y la ciudad de un obispo del norte de África en el siglo V.* Revista Agustiniana, Guadarrama (Madrid), 2016.

Interesante es, sin duda, esta obra que nos presenta el sacerdote y teólogo español José Antonio Fortea (1968), obra que –como él mismo nos advertirá– *"no pretende presentarse como libro, sino como un artículo" (p. 1).*

Así mismo, ésta no será sino el resultado de la "simple especulación" sobre los posibles orígenes, distribución, etc, tanto del templo, vida y ciudad en la que el gran obispo africano Agustín de Hipona (354-430) desarrollará toda su vida y labor pastoral:

> *"Durante muchos años me pregunté qué aspecto físico presentaría la catedral de San Agustín a los ojos de un hombre de nuestra época…., cómo sería una misa a principios del siglo V, cómo irían vestidos el obispo y el clero en el norte de África. Sobre todo la cuestión de cómo era materialmente el templo, el edificio de Agustín ha sido una curiosidad albergada en mi mente durante largo tiempo, una verdadera espina clavada en el intelecto. Leía y leía sermones y tratados del obispo Agustín, me lo imaginaba sentado en su cátedra, pero no podía imaginar su entorno sin caer en la fantasía"(p. 1).*

Así, el autor nos ofrecerá –tras realizar una ardua investigación– algunos datos relevantes tales como las medidas (cuarenta y nueve metros de largo –contando el ábside– por veinte de ancho), ornamentación (mosaicos), aforo (setecientos fieles)e iluminación (treinta o cuarenta lámparas de aceite, pues los cirios de cera de abeja irían sólo sobre el altar), entre otras, de la Basílica de la Paz o *"Basílica Maior"* con la que "el Padre más grande de la Iglesia latina" contaba en Hipona (actual Annaba, en Argelia).

Dicha Basílica será comparada con la romana de San Giorgio in Velabro (siglo VI).

No obstante, la agustiniana tendría una capacidad para albergar –según el autor– unos setecientos fieles (ocupando las naves laterales), por lo que el número de Eucaristías dominicales celebradas (no solamente aquí, sino también en otros templos) serían de unas cuatro, ya que él calcula una existencia de al menos cinco mil católicos de entre unos diez mil habitantes en Hipona.

Por otro lado, Fortea nos ofrece también una visión panorámica sobre la ciudad en la que se ubicaba dicha Basílica, así como el tipo de vida que en ésta se desarrollaba.

Caben destacar "aspectos llamativos" como:

1) qué tipos de vestiduras serían las empleadas por San Agustín; 2) qué aspecto presentaría la cátedra desde la que el obispo hiponense enseñaba y adoctrinaba a sus fieles o 3) qué tipo de ritual (estructura) seguiría a la hora de celebrar la Eucaristía.

No menos importantes, serán los que harán referencias a las costumbres del pueblo o incluso la duración temporal tanto de una predicación agustiniana (el autor la cifra en diez

minutos) como de la celebración eucarística (una media hora).

Por otra parte, nuestro autor desea mostrarnos que el sacramento penitencial, debido al hondo carácter sagrado con el que era percibido, tan sólo podría ser recibido por los fieles –desde el período que va comprendido entre el bautismo hasta la muerte– unas tres o cuatro veces.

Así mismo, tampoco existiría (a diferencia de nuestro momento actual) la celebración de la Eucaristía semanal, la cual sería reemplazada por el rezo –junto al pueblo– de la Liturgia de las Horas (*Laudes, Hora intermedia, Vísperas y Completas*), teniendo en cuenta además que los salmos serían recitados de memoria, pues no existía ningún tipo de Breviario.

De esta forma, solamente tendría lugar la Eucaristía dominical, celebrada sólo por la mañana, teniendo en cuenta además que aún no se había enseñado a los fieles el precepto de dicho día sagrado.

Con todo ello, el Padre Fortea deseará ensalzar, alabar y engrandecer –aún más si cabe– la inimitable e inigualable figura del gran Pastor, Teólogo y Doctor Agustín de Hipona, pues:

> *"San Agustín ya en vida acabó siendo venerado no sólo por su pueblo, sino también por los mismos obispos, que veían en él un modelo acabado del pastor de pastores" (p. 65).*

Pablo Antonio Morillo Rey

Emilio Ricardo BÁEZ RIVERA, *Jorge Luis Borges, el místico (re)negado*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, 197 páginas, ISBN: 978-84-16938-62-9.

Emilio Ricardo Báez Rivera es catedrático y director del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico. Ha sido profesor visitante en la Universidad de Harvard. Se doctoró en el 2005 en la Universidad de Sevilla con un trabajo que lleva por título *Lejos de la sombra de los alumbrados. La literatura mística-visionaria de los criollos en Hispanoamérica colonial. Venerable Sor María Magdalena de Lorravaquio Muñoz (Nueva España, 1574-1636), Santa Rosa de Santa María (Perú, 1586-1617) y Sor Jerónima del Espíritu Santo (Nuevo Reino de Granada, 1669-1727)*, tesis doctoral codirigida por María Caballero Wangüemert y Luce López-Baralt. El libro que ahora comentamos tiene su origen en el trabajo final de maestría presentado también en la Universidad de Sevilla. Decimos todo esto para mostrar por dónde transitan los intereses académicos y vitales del autor: por la mística comparada en general y por la mística hispanoamericana en particular.

Como es obvio por el título, estamos ante una monografía sobre Jorge Luis Borges. En este sentido, auguramos, dados sus méritos, que el presente trabajo va a formar parte de la bibliografía clásica acerca del escritor argentino. Pero al mismo tiempo el libro es más que un estudio de la obra de Borges: nos encontramos también ante un documento que quiere profundizar en la fenomenología de la mística y en la literatura que ello conlleva, ya que este análisis de la mística en Borges utiliza como vehículo hermenéutico los métodos de los análisis de la mística en general. Pero vayamos por partes.

Decíamos que el presente libro era un estudio sobre Borges. Más en concreto, un estudio sobre lo místico en Borges. No es desde luego la primera vez que se aborda el tema. Existe ya una relativamente amplia bibliografía sobre esta cuestión. Y ello se debe a que en efecto encontramos temas y argumentos en el escritor argentino que legitiman una lectura místico-religiosa de su obra. En efecto, una revista, incluso superficial, de la narrativa y la poética borgianas nos manifiesta las referencias a William James, Emerson, Schopenhauer, Swedenborg, Berkeley, Attar, la cábala, el budismo, la gnosis, etc. Una cuestión inicial se nos plantea de manera perentoria: ¿son todas estas citas meros pretextos para la estilización literaria?, ¿acaso el mismo Borges no se ha declarado él mismo agnóstico repetidas veces? Pero, sin embargo, existen dos lugares en la obra de Borges que introducen una nota discordante con los anteriores asertos. Nos referimos a dos experiencias hierofánicas (así las llama Emilio Báez Rivera) que el mismo Borges nunca dejó de considerar como experiencias trascendentales (lo cual ratificó su viuda María Kodama) y que fueron recogidas en *Sentirse en muerte* (1928) y *Mateo XXV, 30* (1953). Si a esto se le añade que Jorge Luis

Borges pensó ingresar durante un año en un monasterio zen (se lo impidió su enfermedad), que fue asistido en el lecho de muerte por un sacerdote anglicano y por otro católico y que pidió ser enterrado en el cementerio católico de Zurich, parece que no es arbitrario hablar de la mística en Borges.

Son esos dos escritos mencionados (y siempre ratificados por el propio Borges como trascendentes) los que sirven de base a la investigación de Emilio Ricardo Báez Rivera para delinear una interpretación de la literatura borgiana como una literatura que responde a experiencias religiosas y metafísicas. Pero lo interesante ahora es que Báez Rivera no se limita a los dos lugares reseñados por su autor como frutos de experiencias místicas, sino que, convencido de que realmente podemos encontrar en todo Borges una dimensión filosófica, religiosa e incluso mística, pone en práctica una batería de análisis de textos borgianos donde se entrevé la presencia de elementos que delatan una vivencia trascendental. Y así, Emilio Ricardo Báez va pasando revista a escritos como *El Aleph, El Zahir, La escritura del dios, Motivos del espacio y del tiempo, Funes el memorioso* y otros, al tiempo que su fino bisturí crítico va delatando la raíz mística de la literatura del genial argentino (en esto se nota la influencia de Luce López-Baralt, maestra preclara de Báez Rivera en cuestiones de mística comparada).

Llegados a este punto, tenemos que afirmar que este libro es mucho más que una monografía sobre la literatura y el pensamiento de Jorge Luis Borges (y aquí radica precisamente uno de sus mayores méritos). Pues al analizar el contenido religioso y filosófico de Borges, Báez recurre a los grandes nombres de la fenomenología de la religión y de la mística (William James, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Gershon Scholem, Annemarie Schimmel, etc.), de tal manera que el libro se convierte en una muy válida introducción a la morfología de la experiencia mística y al tratamiento que las diversas teorías han ido haciendo sobre el fenómeno místico.

Aunque toda esta obra sea muy rica en sus planteamientos, quisiéramos destacar fundamentalmente dos. El primero lo encontramos en el capítulo 4: *La religiosidad ecuménica de Borges: historia de una idónea afición al sincretismo.* Nos parece muy lúcida esta sugerencia, pues en efecto se afirma aquí categóricamente el carácter religioso de Borges, pero una religiosidad que aglutina motivos y argumentos de diversa procedencia (el término sincretismo no tiene por qué ser peyorativo). Esto da sentido además a la ingente recurrencia a citas de símbolos, imágenes y temas procedentes de un amplio horizonte de corrientes y mundos espirituales (el sufismo, la gnosis, la cábala, el budismo…) que llenan las páginas de la poesía y narrativa borgianas.

El otro planteamiento que destacamos es el que encontramos en las *Conclusiones*, que responden a lo siguiente: *"Al César lo que es del César…": la inserción de Jorge Luis Borges en la mística contemporánea de Hispanoamérica.* Nos parece de una

gran audacia este aserto conclusivo, pero una audacia que hace justicia al tema y al autor tratados, porque efectivamente la interpretación de todo el libro conduce a no ver en Borges un escritor que sólo usa las construcciones espirituales, filosóficas y místicas como meros recursos estilísticos; sino por el contrario conduce a verlo y a considerarlo como alguien para quien lo trascendente fue inquietud constante a lo largo de toda su existencia. Su literatura sería el mejor exponente de ello.

José Antonio Antón Pacheco

Jacinto CHOZA, *La moral originaria: la religión neolítica.* Sevilla, Thémata, 2017, 335 páginas. ISBN: 978-84-947082-1-3.

En el número anterior de esta revista hacíamos una reseña del libro de Jacinto Choza *El culto originario:la religión paleolítica*, donde el autor ya avanzaba la aparición de esta obra que ahora comentamos. Es importante saber esto porque *La moral originaria: la religión neolítica* se nos presenta como una continuidad del libro anterior y ambos como partes de un magno proyecto que compondrá no sólo una filosofía de la religión sino una filosofía del espíritu objetivo que tiene en la religión un elemento determinante. Según este misma plan, a las dos obras citadas continuarán otras dos, una dedicada a la etapa calcolítica (religiosidad de los dogmas) y otra dedicada a la edad antigua en la que, según el catedrático emérito de la Facultad de filosofía de Sevilla, corresponde a la oración y la plegaria.

La tesis que el autor defiende en este libro se resume diciendo que en la edad del neolítico se quiere ver el inicio de la moral. En efecto, si para Jacinto Choza el paleolítico es la etapa en la que la conciencia religiosa se basa fundamentalmente en el rito, el neolítico representa ese momento privilegiado donde aparece la ley moral. Para llevar a cabo la demostración de este hecho, el profesor Choza despliega a lo largo de todo el libro un extenso aparato de erudición: citas, referencias, autores, teorías, etc., van apareciendo de forma ordenada y sistemática para ir conformando la congruencia de la hipótesis que se mantiene. Como en el volumen anterior, Vico, Hegel, Dilthey, Hiedegger, Geertz, Eliade, Rappaport, Panikkar, Beck y Vattimo forman el núcleo esencial que sostiene el desarrollo conceptual del libro. Y es que no podemos olvidar que esta obra (como todas las del profesor Jacinto Choza, especialista en antropología filosófica) es básicamente una obra de filosofía. Pero también aparecen a modo de fundamentos de la investigación, ciencias como la arqueoastronomía (M. Rappenglueck), la iconografía diacrónica (N. Chausidis), la lingüística proto-indoeuropea (Marschack, Gimbutas, Harrod), la lingüística proto-afroasiática (C. Ereht, A. Militarev) y la lingüística evolutiva (Ruhlen, Coupé, Mc Neige). Por todo lo cual, el libro que comentamos cubre un amplio abanico de intereses que va desde el filosófico hasta el teológico, pasando por el histórico y antropológico.

Ciertamente la complejidad y extensión del tema hacen necesaria una sistematización del material reunido. Y ese es sin duda uno de los méritos de este trabajo, pues la ordenación de temas y argumentos desde una perspectiva coherente es lo que presta consistencia a una obra de este tipo. Es ese otro de los motivos por los que el libro reseñado puede atraer el interés tanto de especialistas como de estudiantes o personas cultas en general. Todo esto se ve apoyado por numerosos cuadros sinópticos que lejos de ser meras herramientas se convierten en

imprescindibles instrumentos aclaratorios del contenido.

Resulta imposible resumir la densidad argumentativa de la trama del libro, pero sí que creo pueden concretarse sus logros en los siguientes puntos: nos proporciona la lectura de la obra una visión unitaria del fenómeno religioso en conjunción con las dimensiones artísticas, políticas, filosóficas y culturales en general; hay un planteamiento de base consistente en proponer la unidad originaria de las religiones, cosa que antes que un eclecticismo se refiere a la unidad del espíritu religioso que tiende hacia la trascendencia; nos encontramos con una alta valoración de mitos, símbolos e imágenes como el lenguaje idóneo de la conciencia religiosa y por consiguiente se plantea también la necesidad de una hermenéutica ad hoc; y en última instancia aletea a lo largo de toda la obra la intuición clara de que la religión no se reduce a moral.

Cierra el libro una completa y actualizada bibliografía, filmografía y redgrafía sobre el tema, de interés no menor para el especialista o el estudioso en general.

José Antonio Antón Pacheco