

# ***LA PIEDAD POPULAR CRISTIANA EN LA ANTIGÜEDAD: FORMAS, TEXTOS Y EXPERIENCIAS PASTORALES***

## ***POPULAR CHRISTIAN PIETY IN ANTIQUITY: FORMS, TEXTS, AND PASTORAL***

*Bruno Nicolás D'Andrea*

*Resumen:* En el siguiente artículo nos vamos a detener en formas, textos y experiencias pastorales en los que, de una manera u otra, se ha hecho patente que los primeros cristianos han expresado una relación afectiva y profundamente simbólica con el objeto de la fe, Dios, que se ha revelado en su Hijo por medio del Espíritu y que ha manifestado sus designios en María de Nazaret y ha dejado la impronta de su santidad también en los mártires y santos. Se tratará de una presentación descriptiva y sintética que intentará retomar formas conocidas de la piedad popular cristiana antigua y suscitar nuevos estímulos con el acercamiento a otras menos conocidas. En cualquier caso, se procurará hacer caer en la cuenta de las raíces de las que se nutre la savia de la piedad popular católica que aún hoy da vitalidad al alma creyente del Pueblo de Dios.

*Palabras clave:* Arte figurativo, connaturalidad, evangelización, fuentes, iconografía, piedad popular, Pueblo de Dios, sentidos espirituales, Semina Verbi

*Abstract:* In the following article, we will focus on forms, texts, and pastoral experiences in which, in one way or another, it has become clear that the early Christians expressed an affective and deeply symbolic relationship with the object of their faith, God, who revealed himself in his Son through the Holy Spirit, manifested his plans in Mary of Nazareth, and left the imprint of his holiness also in the martyrs and saints. This will be a descriptive and synthetic presentation that will attempt to revisit familiar forms of ancient Christian popular piety and provide new stimuli by approaching other less well-known forms. In any case, efforts will be made to highlight the roots that nourish the sap of popular Catholic piety, which still today gives vitality to the believing soul of the People of God.

*Key words:* Figurative art, connaturality, evangelization, sources, iconography, popular piety, People of God, spiritual senses, Semina Verbi

Fecha de recepción: 10 de junio de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 30 de julio de 2025

### **1. Introducción**

Nos podemos preguntar si es verdaderamente útil volver la mirada hacia los primeros siglos del cristianismo para verificar si existía, o no, entonces un fenómeno como el que denominamos hoy con la expresión “piedad popular cristiana”. ¿Tiene sentido

preguntarse por la existencia de un fenómeno que, en realidad, nos interesa hoy y que podría ser explicado por categorías o conceptos de otras ciencias válidas?

En la teología sí es conveniente y también un deber acercarse a lo que llamamos Tradición con mayúscula, y especialmente aproximarse a la historia porque en ella Dios, haciéndose carne, ha dejado su huella para siempre. Por tanto, junto con la Escritura, los escritos y testimonios de la cultura cristiana antigua nos pueden ofrecer experiencias y categorías valiosas para la consideración de un fenómeno religioso complejo como el de la “piedad o religiosidad popular”<sup>1</sup>. Esto hará más rico y sugerente el intercambio de perspectiva con otras disciplinas, igualmente valiosas al respecto.

Aquí nos vamos a detener en formas, experiencias y textos en los que, de una manera u otra, los primeros cristianos han expresado una relación afectiva y simbólica con el objeto de la fe, Dios que se ha revelado en su Hijo y que ha manifestado sus designios en María de Nazaret y ha dejado algo de la impronta de su santidad también en los mártires y santos. En cualquier caso, evitaremos detenernos en discusiones sobre asuntos muy específicos para poder ofrecer así una visión de conjunto del tema propuesto, que suele ser difícil de encontrar tal como lo propondremos en esta instancia.

## 2. Formas y lugares de la piedad popular cristiana en la antigüedad

### 2.1. Expresiones de religiosidad en espacios y ritos funerarios

Tempranamente los cristianos quisieron conservar el recuerdo de los propios difuntos, separándolo de las formas paganas de hacerlo. Tenemos claros indicios de espacios y ritos funerarios cristianos gracias al descubrimiento de las catacumbas<sup>2</sup>, especialmente en Roma. Ahora bien, en este marco funerario rápidamente se destacó la devoción de los cristianos por los mártires<sup>3</sup>, “difuntos especialísimos” como los llamó P. Brown<sup>4</sup>. El recuerdo del mártir se asoció a una ritualidad en torno a un lugar y a un

<sup>1</sup> Dejamos de lado aquí la consideración de los elementos de piedad popular que se encuentran en la Escritura; sí sugerimos la lectura de: S. GUIJARRO OPORTO, “«Religiosidad popular» en los comienzos del cristianismo”, en J. M. DE MIGUEL GONZÁLEZ (ed.), *Sacramentos: Historia, Teología, Pastoral, Celebración: homenaje al prof. Dionisio Borobio*, Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, Salamanca 2009, 31-50; L. W. HURTADO, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Sobre la primitiva devoción a Jesús*, Sígueme, Salamanca 2003.

<sup>2</sup> Una catacumba es un cementerio cristiano subterráneo caracterizado de una extensa red de cuartos y galerías, cf. H. BRANDENBURG, “Catacombs”, en *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 1, W. B. Eerdmans-Brill, Michigan 1999, 359-360; véanse también las tres voces de H. LECLERCQ, “Catacombes”, “Catacombes (art des)” y “Catacumbas (cimetière ad)”, en F. CABROL (ed.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 12/2, Letouzey et Ané, Paris 1910, col. 2376-2450; 2450-2486; 2487-2512. El término viene de un topónimo, “ad Catacumbas”, una región cercana a Roma que tenía este nombre y que podía significar “cerca o junto a unas cavidades”, cercana al cementerio de san Sebastián. Después se aplicó a los otros cementerios que se llamaban sencillamente *cripta* (viene del griego *koinao*, dormir). Cabe destacar que no son construidas, sino excavadas (arquitectura en negativo) en un material resistente y compacto con un impacto visual nulo. La piedra es el *tufó*, formada por las erupciones volcánicas (lava consolidada).

<sup>3</sup> Para una detallada descripción de las diversas formas de culto a los mártires, véase D. L. EASTMAN, “Martyrs”, en D. G. HUNTER – P. J. J. VAN GEEST, B. J. LIETAERT PEERBOLTE (eds.), *Brill Encyclopedia of Early Christianity*, Brill, Leiden-Boston 2024, 443-450.

<sup>4</sup> Cf. P. BROWN, *El culto a los santos*, Sígueme, Salamanca 2018. Recomendamos leer con atención el prólogo a esta segunda edición, ya que supone una revisión de muchos aspectos de la obra.

tiempo específico. Los cementerios en la antigüedad se construían fuera de la ciudad, indicando así el espacio de los vivos y el espacio de los muertos. Solo a partir del siglo V irá cambiando esta realidad y los cementerios estarán cerca o dentro de la ciudad, la mayoría de las veces vinculados a una iglesia o basílica. El desarrollo del culto a los mártires, junto a profundos cambios sociales, políticos y religiosos a partir del llamado giro constantiniano, generó este tipo de cambios.

Aquí nos interesan los desafíos que supuso conciliar antiguas prácticas con las exigencias de la nueva religión adoptada en el Imperio. Como decíamos, el culto a los mártires se vinculó a un tiempo en concreto, el aniversario del martirio, considerado el nacimiento a la vida eterna, y por eso era llamado *dies natalis*<sup>5</sup>. En torno a este día se configuró una celebración litúrgica (eucaristía, homilía o solemne panegírico; en África además la lectura de *Passiones*). Además, se vinculó a un espacio como el cementerio y más tarde a construcciones específicamente dedicadas al culto de mártires, llamada *martyria*.

En este contexto de ritualidad funeraria, un desafío particular supuso el *refrigerium*, esto es, una comida que se tenía junto a la tumba del difunto<sup>6</sup>. Aquello que era una costumbre pagana se hizo práctica común en los ritos funerarios cristianos. La jerarquía eclesiástica percibió algunos peligros al respecto, especialmente ante excesos en las celebraciones de mártires. Un testimonio privilegiado de esta tensión entre la praxis ritual cristiana y la pagana es el episodio que nos narra Agustín de Hipona en sus *Confesiones*. Allí nos dice que su Madre Mónica, ferviente católica, estando en Milán tuvo la intención de llevar a cabo el rito del *refrigerium* junto a la tumba de los santos, sin embargo, se detuvo al saber que Ambrosio, obispo de Milán, lo había prohibido<sup>7</sup>. Agustín, de hecho, ya como obispo de Hipona, se verá impelido a buscar alternativas o correctivos a prácticas semejantes como podremos ver más adelante.

En definitiva, hasta aquí una breve alusión a uno de los primeros ritos cristianos. Aquel del recuerdo o memorial de los difuntos y, especialmente, de los mártires. Esto sin duda pertenece al campo de la piedad, heredera de alguna manera de la religiosidad judía, pero desarrollada en un contexto pagano y más tarde cristiano; de hecho, irá adquiriendo formas que supieron expresar la originalidad cristiana.

<sup>5</sup> En la literatura cristiana la expresión se utiliza por primera vez en el relato conocido como *Martirio de Policarpo*, XVIII,2. Es el mismo texto en el que por primera vez encontramos la veneración de los restos físicos de un mártir.

<sup>6</sup> Se trató de un rito emparentado a las *parentalia* paganas, que se celebraban entre el 13 y el 21 de febrero para aplacar las almas de los antepasados. Sin embargo, en el lenguaje cristiano pasó a significar o aludir tanto a la voluntad de recordar la vida del difunto y el día de su partida de este mundo, así como a una condición escatológica, aquella del alma antes del reposo eterno o se refería simplemente al descanso prometido, Cf. J. F. RUBIO NAVARRO, "Refrigerium", en A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III, Marietti, Genova-Milano 2008, col. 4477-4479; A. DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa Antica*, Marcianum Press, Venezia 2019, 558-561.

<sup>7</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Conf.* 6,2. Cf. Cf. M. KLÖCKNER, "Festa sanctorum et martyrum", en C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basel 1996-2002, col. 1281-1305.

## 2.2. *Inscripciones de los cristianos*

Una de las llamativas formas de piedad hacia los difuntos, cada vez menos comprometida con las modalidades del recuerdo pagano, han sido las inscripciones en las tumbas de familiares o de santos. Se trata de un testimonio valioso de la emergente “cultura material” cristiana<sup>8</sup>, uno de los factores que dio identidad y fisonomía al cristianismo, permitiendo llegar a ser “cristianismo adulto”<sup>9</sup>.

En este caso, se trata de una producción anónima, privada de los caracteres de oficialidad, frecuentemente de no elevada calidad, producida sobre todo por los estratos medios y a veces bajos de la sociedad<sup>10</sup>. Las inscripciones cristianas merecen atención porque ofrecen un conocimiento de las primeras comunidades cristianas: a través de la memoria funeraria han transmitido ideas y fragmentos de la propia cultura y mentalidad.

A partir de Zeferino (199-217), obispo de Roma, se extiende en la ciudad la producción epigráfica funeraria. Con todo, será a partir del s. III que se desarrolle con mayor riqueza, con un formulario específico, con expresiones características del cristiano y con connotaciones escatológicas. Por ejemplo, se perciben estos cambios en expresiones como *in pace* o en la cristianización de formas aclamatorias ya existentes con el verbo *vivere, vivas in Deo*. Además, algunas inscripciones presentan imágenes del pez o del ancla, o ideogramas que hacen referencia al Salvador y a la salvación<sup>11</sup>.

Aquí conviene señalar cuán importantes son la iconografía y la iconología, que a partir de métodos diversos permiten apreciar en toda su complejidad los testimonios del arte figurativo paleocristiano<sup>12</sup>. El análisis de cada expresión figurativa no depende solo del producto en sí mismo, sino también de los textos de la Escritura en que se han inspirado y de su interpretación (exégesis patristica), así como de sus antecedentes paganos y de las diferentes interpretaciones que puede haber recibido en contextos históricos diversos. Como podemos ver, el ejercicio de hermenéutica del arte figurativo cristiano es indispensable para captar el fin con que los primeros cristianos dieron origen al mis-

---

<sup>8</sup> De su estudio se ocupa la arqueología cristiana, que en cuanto ciencia histórica tiene como objeto de investigación el estudio de monumentos y de la cultura material del primer cristianismo, desde sus orígenes hasta el fin del mundo antiguo, cf. H. BRANDENBURG, “Archeologia cristiana”, en A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Génova-Milano 2006, col. 475-490. Es una ciencia autónoma, pero vinculada a la literatura y la iconografía patristica, así como a la arqueología clásica, cf. F. BISCONTI, *Letteratura patristica ed iconografia paleocristiana*, en A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 367-412.

<sup>9</sup> Cf. S. GUIJARRO OPORTO, “El Cristianismo Naciente: delimitación, fuentes y metodología”: *Salamanticensis* 52/1 (2005) 5-37.

<sup>10</sup> Cf. I. AULISA, “Le forme e i luoghi della pietà religiosa”, en E. PRINZIVALLI (ed.), *Storia del cristianesimo a teologia degli antichi cristiani (secoli I-V). 1. L'età antica (secoli I-VII)*, Carocci Editore, Roma 2015, 435-460.

<sup>11</sup> Para una aproximación a los grandes temas iconográficos cristianos, cf. L. MONREAL y TEJADA, *Iconografía del Cristianismo*, Trotta, Barcelona 2000.

<sup>12</sup> La investigación iconográfica tiene como fin inmediato la constatación y el análisis de los elementos constitutivos de cualquier producto figurativo. La investigación iconológica busca la interpretación, es un tentativo de encontrar el significado, abierto o escondido de una figura o composición. La primera tiene un método analítico; la segunda sigue un procedimiento sintético, cf. C. CARLETTI, “Iconografia-iconologia”, en A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 2, Marietti, Génova-Milano 2007, col. 2505-2506.

mo (y muchos artistas hoy le dan continuidad), mostrando así que no se trata de mero ejercitación de esteticismo religioso, porque de hecho no ha nacido con ese fin, sino por razón de su empeño en conferir identidad a una comunidad y sus miembros y así preservarla del olvido o del enfriamiento de la fe, la esperanza y el amor.

Si retomamos a las inscripciones cristianas propiamente dichas, se debe señalar que a partir de la edad constantiniana mostraron más elementos o categorías con las que identificaban al difunto como cristiano. Se dio mayor espacio al *elogium* y, por ejemplo, se difundió el uso del adjetivo *fidelis* que era el término técnico con el que se hacía referencia a quienes habían recibido el bautismo<sup>13</sup>. En este sentido, la identidad bautismal viene así reflejada en un escrito que quiere perpetuar su recuerdo en la memoria familiar y eclesial contra el paso del tiempo.

Como podemos ver, este elemento de la “cultura material” de los primeros cristianos constituye una expresión de piedad que puede ayudarnos a comprender mejor nuestros propios ritos funerarios o que simplemente permite hacernos preguntas con relación a ellos y a prácticas que giran a su alrededor.

### 2.3. *Arte figurativo paleocristiano*

En las catacumbas se han realizado las primeras formas de arte cristiano. De alguna manera, el arte paleocristiano se inicia cuando los primeros cristianos perciben la necesidad de identificarse como tales y de expresar su deseo de ver cumplidas las promesas de Dios relativas al más allá. En el primer arte cristiano se dan cita elementos simbólicos del mundo pagano junto a imágenes y tipologías bíblicas. Por tanto, si bien se da una inspiración en modelos y técnicas propias del arte pagano, irán primando cada vez más los modelos bíblicos tomados del Antiguo y del Nuevo Testamento, así como de textos apócrifos.

A modo de ejemplo, indicamos algunos testimonios, del Antiguo Testamento: Adán y Eva (Gn 3,1-13); Noé en el arca (Gn 6,5-22), el sacrificio de Isaac (Gn 22,1-19), Moisés que golpea la roca (Ex 17,5-6), el ciclo de Jonás (Jon 1,8-2,11), Daniel entre los leones (Dn 14,31-42), los tres jóvenes hebreos de Babilonia en el horno (Dn 3,16-50), Susana entre los ancianos jueces (Dn 13,1-44), etc.; del Nuevo Testamento se tomaron en cuenta las escenas que aludían al bautismo y a la eucaristía, así como también al nacimiento de Jesús, la adoración de los magos, la curación del paralítico, la samaritana junto al pozo, la resurrección de Lázaro. Rápidamente también se constató la presencia de figuras como el Pastor o el Orante que ya existían en ámbito pagano, pero que para los cristianos pasaban a significar al Salvador y al salvado. Todo esto pone de manifiesto una cultura bíblica dentro de las comunidades cristianas<sup>14</sup>.

Sin embargo, no se trata de exégesis bíblica hecha por expertos, sino de la asimilación de modelos bíblicos, incluso por cristianos analfabetos. Debemos recordar

<sup>13</sup> Cf. E. LAMIRANDE, “*Fidelis* et l’ecclésiologie de S. Augustin. Un theme étrangement negligé”: *Augustinianum* 41/1 (2001) 169-200.

<sup>14</sup> Para una aproximación al tema, cf. M. DULAHEY, *I simboli cristiani. Catechesi e Bibbia (I-VI secolo)*, San Paolo, Milano 2001.

que el cristianismo se difundió rápidamente entre clases sociales bajas y solo más tarde en la clase social alta. El analfabetismo era una de las formas de pobreza a la que se veía sometida gran parte de la población del Imperio. En este sentido, cabe destacar que los cristianos acudían a los actos de culto, entre otras cosas, porque no podían vivir sin la oración, “sufrían fuertes presiones sociales”<sup>15</sup>.

Con relación a la evolución en el arte figurativo paleocristiano, se constata un paso progresivo del simbolismo simple a una iconografía más histórica y narrativa. Además, se da progresivamente una sustitución de imágenes. Por ejemplo el Buen Pastor cederá su lugar a Cristo en la cátedra. Más aún, en el siglo IV, con el desarrollo de las peregrinaciones, a las imágenes se van a vincular las reliquias, que tendrán un valor de acceso al mártir y al santo que los fieles valorarán cada vez más.

Debemos recordar que las imágenes serán un instrumento de edificación, objeto que se debe mirar, tocar y besar, aunque ciertamente hubo muchas oscilaciones hasta llegar a la aceptación de la función pedagógica y catequética de las imágenes, como podremos ver enseguida.

#### 2.4. *Interacción entre iconografía cristiana y literatura patristica*

Como es bien sabido, hasta mediados del siglo III “el pueblo de los cristianos” parece invisible, en el sentido de que a lo largo de este período no se encuentran manifestaciones arquitectónicas, cimiteriales y epigráficas propiamente cristianas<sup>16</sup>. Podemos conjeturar que la expresión artística se consideraba prohibida debido al influjo de algunos textos veterotestamentarios que no permitían representar lo sagrado, lo que impidió o desaceleró la génesis de un arte cristiano e incluso de una cultura artística judía. Ahora bien, luego de una postura inicial conocida como “aniconismo”, será la misma dinámica de la revelación y de la economía de la salvación la que genere un cambio al respecto. “La fuerza misma del dogma cristiano y de la verdad fundamental de la Encarnación del Verbo de Dios, de su realísima Humanidad y de su historia terrena que, pese a actitudes inveteradas y convencionales, tuvo que ir conformando la mentalidad y la sensibilidad del pueblo cristiano”<sup>17</sup>.

En realidad, la legislación veterotestamentaria no excluía la creación de ciertas representaciones artísticas, como puede verse en Ex 35,30-34, pasaje en el que se menciona artesanos encargados de fabricar el Arca de la Alianza. Además en Ex 25,18-19 se prescribe la fabricación de dos querubines de oro macizo. Con todo, ha sido incuestionable el peso de la afirmación de uno de los preceptos del Decálogo: “No te harás ídolos-figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua debajo de la tierra-. No te postrarás ante ellos, ni les darás culto...” (Ex 20, 4-5). Aquí podemos

<sup>15</sup> J. TONER, *Popular Culture in Ancient Rome*, Polity, Cambridge 2009, 74. Véase también, A. KREIDER, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano*, Sígueme, Salamanca 2025.

<sup>16</sup> Cf. F. BISCONTI, “Immagini cristiane della tarda antichità”, en F. BISCONTI – O. BRANDT (eds.), *Lezioni di archeologia cristiana*, Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, XIII, Città del Vaticano 2014, 501-583.

<sup>17</sup> J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte cristiano*, BAC, Madrid 2010, 16.

ver cómo la prohibición está claramente conectada con una actitud antidolátrica. En la literatura cristiana más antigua esta normativa se deja sentir, como podemos ver en pasajes como los de Minucio Félix, *Octavius* 52; Lactancio, *Divinarum Institutionum*, I.II; Clemente Alejandrino, *Protrepticus* 4, 46-56; y Orígenes, *Contra Celsum* 8, 17, 20.

Durante el siglo IV, la relación con la representación figurativa de lo sagrado cambia, no sin conflicto en algunos casos. Particularmente importante es el testimonio de Eusebio de Cesarea que en su *Vita Constantinii* da testimonio de las decoraciones de las plazas de Constantinopla con estatuas del buen pastor y de Daniel entre los leones<sup>18</sup>. No menos importante, en sentido contrario, es el canon 36 del Concilio de Iliberis (300-304) que prohíbe las imágenes en lugares de culto cristiano: “decidimos que en las iglesias no debe haber pinturas, para que aquello que se adora y reverencia no se vea retratado en las paredes”<sup>19</sup>.

El transcurso del tiempo manifestará que la orientación del primer documento oficial del que se tienen actas se verá contradicha, especialmente debido a la afluencia masiva de nuevos fieles procedentes del paganismo “que supuso la acentuación de tres centros de interés en la liturgia, que desde esos momentos adquirirá un carácter público y solmene: los bautismos, el culto a los mártires y las celebraciones de la eucaristía”<sup>20</sup>. Progresivamente se consolidará así una postura no solo de tolerancia de las imágenes, sino de promoción de las mismas, recordando especialmente el valor de la iconografía cristiana para la evangelización y la catequesis.

Es indudable que la iconografía religiosa ha sido un medio útil para la primera evangelización y la catequesis, en un contexto en donde el analfabetismo afectaba a la mayoría de los cristianos. Se tomaba en serio el principio según el cual la persona asimila mejor las ideas que oye si, además, las puede ver representadas plásticamente.

Gregorio Magno (590-604), en una carta dirigida a Sereno, obispo de Marsella, que debido a su celo por censurar la idolatría destruyó imágenes de los fieles, acuña una frase que tendrá una gran repercusión en la historia:

Una cosa es adorar una pintura y otra conocer, a través de la historia pintada, qué es lo que hay que adorar. Porque lo que la Sagrada Escritura proporciona a los que saben leer, eso es lo que la pintura proporciona a los analfabetos que saben mirar; en ella los ignorantes ven los ejemplos que tienen que imitar y leen lo que no saben leer. Por eso, principalmente para los paganos, la pintura equivale a la lectura<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Const.* 7, 18. El tema del Buen Pastor el cristianismo lo toma de la imagen pagana del *Moscóforo* (el portador del cordero del paganismo). Lo mismo sucederá, por ejemplo, con la imagen del Orfeo que toca la citara y amansa los animales y el Cristo Orfeo. Con la figura del Orante sucederá lo mismo.

<sup>19</sup> Cf. *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, Madrid 1963, 8. Con respecto al canon se pueden señalar los siguientes puntos relevantes: a) se refiere solo a pinturas (no habla de imágenes en general); b) evidentemente existen pinturas de carácter religioso y aparentemente en las Iglesias (en las paredes se pintaban escenas de narraciones bíblicas que servían para hacer más comprensible los textos litúrgicos); c) el motivo de la prohibición sería el siguiente: crean confusión y el peligro de idolatría, de este modo los cristianos sin formación podían pensar que allí estaba la divinidad.

<sup>20</sup> F. J. MARTÍNEZ MEDINA, “La Palabra de Dios y las imágenes”: *Proyección* 55 (2008) 161-170.

<sup>21</sup> GREGORIO MAGNO, *ep.* 13.

Sin duda alguna, la controversia iconoclasta, polémica en la que no nos podemos detener aquí, generó una nueva reformulación del arte cristiano a partir de un conflicto doloroso en el seno del cristianismo bizantino. En este caso, la teología de Juan Damasceno hizo un inapreciable servicio a la salvaguarda del arte cristiano, radicando su razón de ser en el misterio de la encarnación del Verbo. En un texto tan profundo como conmovedor se puede encontrar el corazón de su enseñanza:

«Lo que el sermón propone a los oídos, eso mismo la pintura silenciosa lo logra por la mimesis» (Basilio). No puede demostrarse con palabras más claras que entre los analfabetos las imágenes cumplen la función de los libros y son mudas pregoneras de la gloria de los santos, puesto que con una palabra tácita enseñan a aquellos que las contemplan, y hacen atractiva a la vista la santidad. Cuando no tengo ganas de estudiar y dispongo de tiempo libre, me voy de buena gana a la iglesia y contemplo las pinturas... Acarician mis ojos como las flores del campo; y la gloria de Dios desciende a mi alma. Considero la constancia de los mártires y el premio de su corona, y postrándome en tierra, por mediación del mártir consigo mi salvación (...)

Advierte que la esencia divina no brilla en figura visible o en una hermosura formal y elegante por los colores, sino que se la contempla por la fuerza de una inefable bienaventuranza, y por esa causa su imagen es irreprochable. En cambio, la forma humana puede pintarse con colores sobre una tabla. Por tanto, si el Hijo de Dios, “tomando la condición de siervo, se revistió de la figura humana y, hecho semejante a los hombres, apareció en su porte como hombre”, ¿qué nos impide que representemos su imagen? Y si se estableció la costumbre de que a la imagen del Emperador la llamemos “el Emperador”, y que, según la frase del divino Basilio, “la honra dada a la imagen pasa al prototipo” al que representa, ¿por qué no se va dar honra y veneración a la imagen de Cristo? No ciertamente como si fuera Dios, sino solamente como imagen del Dios que se encarnó<sup>22</sup>.

El II Concilio de Nicea del año 787 recogerá su contribución y zanjará la controversia iconoclasta<sup>23</sup>. El Concilio Vaticano II recordará sus enseñanzas y el legado de dicho concilio, no sin dejar de hacerse eco de la justificación sistemática que Tomás de Aquino elaboró en la Edad Media dando consistencia a la perspectiva de Gregorio Magno<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> JUAN DAMASCENO, *Sermón I de las Imágenes*. Recordemos que Juan Damasceno ofrece una breve síntesis en *De fide orthodoxa* IV, 16. Ch. Schönborn subraya la valoración positiva de la materia en el Damasceno, ella es portadora de la energía divina, portadora del Espíritu, cf. CH. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Ediciones Encuentro, Madrid 1999, 171-176.

<sup>23</sup> Cf. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio*, t. XIII, Florencia 1762, 378 y 379.

<sup>24</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In tertium librum sententiarum*, dist. 9, q.1, a. 2. sol. 2. Sin desconocer el magisterio del Concilio de Trento en su Decreto sobre las imágenes, un hito en la materia que abordamos, el Concilio Vaticano II, además de la doctrina de *Dei Verbum*, en los Mensajes a la Humanidad Pablo VI se dirigió a los

### 2.5. Edificios de culto y santuarios

Son escasos los testimonios que nos hablan de los primeros edificios de culto cristianos. El más antiguo es la *domus ecclesiae*: un ambiente doméstico cuyo propietario era de fe cristiana. Se trata de un espacio celebrativo anterior al modelo basilical<sup>25</sup>. Estas edificaciones más tarde fueron llamadas *tituli*. El testimonio más emblemático es el de Dura Europos (actual Siria, a orillas el Éufrates). Allí se descubrió una “capilla” paleocristiana, datada en el 230.

Recordemos que el uso de viviendas familiares con fines de culto está atestiguado en pasajes del Nuevo Testamento. Pero los textos no parecen mostrar producciones figurativas en las casas de los fieles y, por otra parte, es recurrente el hecho de que se señala que la liturgia se celebra en la parte alta, en los planos superiores de las casas, lo que haría muy difícil su conservación. En términos generales, la documentación es muy escasa, lo que hace que se deba ser prudente a la hora de clasificar determinadas construcciones como *domus ecclesiae*.

Solo con el giro constantiniano cambian las condiciones históricas de modo tal que la Iglesia, ahora vinculada estrechamente al emperador que actúa como su protector, comienza a desarrollar un programa ambicioso de edificios de culto amplios y con gran capacidad de acogida de fieles. Se asume la forma de las *basílicas* que ya existían como edificios de administración en el Imperio<sup>26</sup>.

Ahora bien, junto al desarrollo de edificios de culto, otro elemento no menos importante reclama su lugar en la nueva geografía sagrada: se trata del “desierto”, vinculado a un viaje espiritual, un “nuevo espacio de la santidad”. El desierto es un espacio o lugar que es resignificado por el creyente<sup>27</sup>. Basta pensar en Antonio abad, padre del monacato eremítico. Los lugares habitados por los monjes se convierten en “instrumentos de santidad”<sup>28</sup>.

---

artistas, subrayando la importancia de su servicio a la Iglesia universal. “La Iglesia –dice el mensaje- está aliada desde hace mucho tiempo con vosotros. Vosotros habéis construido y decorado sus templos, celebrado sus dogmas, enriquecido su liturgia. Vosotros habéis ayudado a traducir su divino mensaje en la lengua de las formas y de las figuras, convirtiendo en visible el mundo invisible” (cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Mensajes del Concilio a la Humanidad. A los Artistas*, n. 2)

<sup>25</sup> Para estas edificaciones “la literatura ha creado el término *domus ecclesiae*, que quiere designar un edificio doméstico donado o elegido por la comunidad para las actividades propiamente litúrgicas, pero también para las relacionadas con la catequesis y la caridad” (F. BISCONTI, “Paleocristiano, arte”, en L. CASTELFRANCHI – M. A. CRIPPA – R. CASSANELLI – E. GUERREIRO [eds.], *Iconografía y arte cristiano*, San Pablo, Madrid 2012, 1111-1135, aquí 1111).

<sup>26</sup> La palabra “basílica” se utilizaba para designar a los edificios destinados a acoger al rey o dignos del rey (el *basileus* que significa rey). En época imperial designaba incluso edificios públicos con finalidad religiosa. Progresivamente el término “basílica” fue utilizado para definir a todos los tipos de edificios de culto cristiano. “Los tipos originales de la basílica cristiana fueron especialmente sobrios. Fueron proyectados bajo el gobierno de Constantino por los arquitectos responsables de la construcción de los dos grandes santuarios de Letrán y del Vaticano para el obispo de Roma” (A. MARCUCCI, “Basílica”, en L. CASTELFRANCHI – M. A. CRIPPA – R. CASSANELLI – E. GUERREIRO [eds.], *Iconografía y arte cristiano*, San Pablo, Madrid 2012, 216-227, aquí 217-218).

<sup>27</sup> Para una aproximación al tema, cf. L. DE CANDIDO, “Deserto”, en L. BORRIELLO – E. CARUANA – M. R. DEL GENIO – R. DI MURO (eds.), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, 639-643.

<sup>28</sup> I. AULISA, “Le forme e i luoghi della pietà religiosa”, 447.

Dicho esto, aquí sí quisiera evocar un producto de la cultura material cristiana de particular interés: los *santuarios*. Con todo, nos debemos mover en un terreno algo movedizo, ya que no resulta nada fácil descubrir, al menos a partir de las fuentes con las que se cuenta, espacios de culto y piedad que reflejen el concepto moderno de “santuario”. En la antigüedad sabemos que algunos lugares de culto cristianos adquirieron una ulterior significación para la religiosidad popular y se configuraron como espacios que denominaríamos hoy como santuarios<sup>29</sup>. Algunos llegaron a ese *status* por su origen, por su función religiosa o social, por peregrinaciones o por algún otro factor. De hecho, se pueden clasificar según diversas tipologías que aquí no hacemos más que mencionar: martiriales, epifánicos, depositarios de reliquias, etc.

Sin duda alguna, y a pesar de la escasez de fuentes en esta materia, conocer el origen y el significado de los primeros espacios de culto y piedad cristianos nos permite comprender que ha existido una continuidad en la piedad cristiana que llega hasta nuestros días con fervor semejante al constatar que millones de creyentes pasan año tras año por santuarios como el de Lourdes, Fátima o Guadalupe, por mencionar solo tres de los más representativos. Peregrinación y santuario como lugar de encuentro con Dios y la Virgen María constituyen un binomio más que conocido para quienes nos acercamos, de una manera u otra, a la piedad popular.

## 2.6. La peregrinación cristiana

A partir de la época constantiniana, con un cambio notable en las condiciones sociales, políticas y religiosas del Imperio, se desarrolla la práctica de la *peregrinatio*, que, si bien al inicio estaba configurada por elementos hebreos o bíblicos, posteriormente se enriqueció de tal modo que sobresalió un conjunto de elementos constituyentes del *propium* cristiano<sup>30</sup>.

La primera geografía de la peregrinación cristiana fue jerosolimitana<sup>31</sup>: los cristianos se dirigían a Tierra Santa para conocer y tocar los lugares en los que había estado y vivido Cristo. Con el tiempo la misma ciudad de Jerusalén se convirtió en una ciudad cristianizada y junto con ella otras como Belén. A partir de aquí se desarrolla el “viaje devocional”, del cual tenemos testimonio en el *Itinerarium Burdigalense* de autor anónimo, datado en 333, y en el *Itinerarium Egeriae* de fines del siglo IV<sup>32</sup>. En este último testimonio, se percibe el vínculo estrecho entre peregrinación, lectura bíblica y culto.

<sup>29</sup> “Los santuarios surgen en el lugar donde se ha dado una hierofanía, es decir, una manifestación de lo sagrado (...) ya desde la prehistoria, es un elemento común a todas las religiones”. La hierofanía “puede consistir en una aparición, en prodigios atribuidos a la intercesión obtenida rezando ante una imagen sagrada, en la presencia de las reliquias de un santo, en el reencuentro prodigioso con una imagen sagrada” (G. LANZI, “Santuario”, en L. CASTELFRANCHI – M. A. CRIPPA – R. CASSANELLI – E. GUERREIRO [eds.], *Iconografía y arte cristiano*, San Pablo, Madrid 2012, 1417-1420, aquí 1417).

<sup>30</sup> Para una aproximación al tema, cf. K. GUTH, “Pilgrimage”, en *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 4, W. B. Eerdmans-Brill, Michigan 2005, 224-227.

<sup>31</sup> I. AULISA, “Le forme e i luoghi della pietà religiosa”, 451.

<sup>32</sup> Cf. E. OTERO PEREIRA (ed.), *Mujeres viajeras de la Antigüedad. Los relatos de Egeria y otras peregrinas en Tierra Santa*, Sígueme, Salamanca 2018.

En este contexto se da una ritualización de la pasión de Cristo, aunando peregrinación interior con peregrinación exterior<sup>33</sup>.

En Occidente, por ejemplo, Roma será lugar y centro de acogida de peregrinos, no solo por ser capital del Imperio, sino por custodiar los cuerpos de Pedro y Pablo, por mencionar solo a dos grandes figuras del cristianismo, cuyo martirio aconteció en la ciudad eterna.

Es importante destacar que en torno a la configuración de este aspecto de la piedad religiosa antigua nacieron estructuras de acogida, como *mansiones*, *stationes*, *hospitia*. Asimismo, conviene destacar que las motivaciones originarias de la peregrinación cristiana, en el curso de los siglos, se fueron enriqueciendo: búsqueda de reliquias o de contacto con ellas, milagros, curaciones, el cumplimiento de un voto, el deseo de hacer penitencia para la salvación del alma, la expiación de un pecado o una culpa, etc.

### 3. Cristo y María en la poesía y la himnología

La cristología patrística tiene mucho más que ofrecernos de lo que hasta hace poco tiempo se pensaba. Existe un Cristo en la literatura no-teológica que puede ser tan importante como el de la cristología dogmática si consideramos que el Salvador del que hablan los textos que conforman aquella es el mismo sujeto de las afirmaciones de la cristología conciliar antigua. Ciertamente, durante mucho tiempo se ha juzgado gran parte de la cristología antigua desde la perspectiva de Calcedonia, obviando o dejando en la sombra un patrimonio incuestionablemente rico para la comprensión de la persona de Cristo y su obra<sup>34</sup>.

Nuevas aproximaciones a la cristología del siglo II, por ejemplo, resultan significativas no solo para la historia de la cristología, sino también para un tema que puede parecer ajeno a ella como es la religiosidad popular. La poesía religiosa elaborada por cristianos de los primeros siglos surge en un ámbito comunitario y extra litúrgico, aunque no completamente ajeno a las primeras celebraciones de la fe, que le hace pertenecer al campo de lo que hoy denominamos piedad popular antigua. Aquí quisiera mencionar un ejemplo junto a otras pocas referencias vinculadas a él.

Las llamadas *Odas de Salomón* constituyen un conjunto de himnos siríacos compuestos probablemente en torno al año 100 por uno o varios autores cristianos en una de las comunidades judeocristianas de Siria. Las odas ofrecen una aproximación a Jesús como Salvador que es profundamente afectiva, llena de fervor y confianza, llamándolo en reiteradas ocasiones “el Amado”, denominación muy querida entre los semitas del siglo II<sup>35</sup>:

<sup>33</sup> “El fenómeno de las peregrinaciones no comienza con el cristianismo ni es privativo de esta fe; es anterior a la religión cristiana y, al mismo tiempo, común a otras religiones”; en el caso de la *peregrinatio christiana* “la motivación más importante para emprender la peregrinación era el deseo de orar en los lugares relacionados con la vida de Cristo y con la Biblia” (cf. E. OTERO PEREIRA, “Introducción general”, en *Mujeres viajeras de la Antigüedad. Los relatos de Egeria y otras peregrinas en Tierra Santa*, Sígueme, Salamanca 2018, 15-22).

<sup>34</sup> Sugiero la lectura de B. E. DALEY, *Cristo, el Dios visible. Retorno a la cristología de edad patrística*, Sígueme, Salamanca 2020.

<sup>35</sup> “Orad, y permaneceréis en el amor del Señor; los que sois amados en el Amado; los custodiados en aquel

¿Quién es capaz de distinguir el amor, excepto aquel que es amado? Yo amo al Amado y mi propia alma lo ama, y donde está su descanso, allí también estoy yo<sup>36</sup>.

La piedad religiosa se expresa en estos términos, influyendo simultáneamente en la liturgia de la comunidad, dándonos testimonio de una manera de acercarse al Salvador previa y notablemente distinta a la que más tarde será la religiosidad que emane de la difusión de la cristología dogmática posterior a los concilios ecuménicos.

En la Oda 41 se pone de relieve que Cristo quiere ser aceptado como Verdad por medio de la fe y la participación en su vida de resucitado. Los sencillos ocupan un lugar especial en su revelación:

Dejad que todos los pequeños del Señor lo alaben, y reciban la verdad de su fe (...) Porque un gran día ha brillado sobre nosotros, y maravilloso es aquel que nos ha dado su gloria. Unámonos entonces en el nombre del Señor, y rindámosle honores por su bondad. Y que nuestros rostros brillen en su luz, y que nuestros corazones mediten en su amor noche y día... Y su palabra está con nosotros a lo largo de todo nuestro camino, el Salvador que nos da vida no rechaza nuestras almas, es el hombre que fue humillado, y exaltado por su propia justicia...<sup>37</sup>

Este tipo de expresiones nos ponen en contacto con una literatura que manifiesta reflejamente una comprensión del Salvador y la comunidad de los salvados. Pensemos también en la cristología que ofrece la *Didajé*, también del siglo II, que contiene un testimonio de plegarias que hablan de Jesús como “siervo de Dios”. Como recomendaba Hugo Rahner al hablar de una teología de la vida de Jesús, de su vida en la Palestina del siglo I: “la vida de este hombre que es Dios tiene que ser, en todas sus vicisitudes, en todas sus cosas humanas, prototipo del hombre cristiano. Por eso, la vida terrena de Jesús en su totalidad es el prototipo del siervo de Dios, del que se encuentra frente a la majestad de Dios. No deberíamos dejar que se olvide esta profunda y austera denominación de Jesús como el  $\pi\alpha\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ , el siervo de Dios, tal como se encuentra acuñada de forma tan poderosa en Isaías (42,1ss.), tal como es anunciada expresamente por Mateo en cuanto cumplida en Jesús (12,18): “Mirad a mi siervo, mi elegido, mi amado, en quien me complazco. Sobre él pondré mi espíritu”. Así oraban los cristianos de la comunidad primitiva, refiriéndose a “tu santo siervo Jesús, a quien ungiste” (Hch 4,27), “por medio de Jesús, tu siervo” (*Did.* X, 2.3). Pero, para todos los antiguos cristianos, la designación de  $\pi\alpha\iota\varsigma$ , *puer*, tenía a la vez un sonido íntimo, resonaba en ella al mismo tiempo todo lo que en la palabra «niño» se esconde de amor filial, de misteriosa familiaridad<sup>38</sup>. Como podemos ver, estamos lejos de una teología discursiva y de una religiosidad que pueda corresponderle discursivamente. Se trata del terreno de la confianza orante y del afecto filial.

---

que vive; los redimidos en aquel que fue redimido. Seréis incorruptibles de edad en edad, por el nombre de vuestro Padre” (Oda 8,20-22). Otros textos de referencia: *Ps.-Bern.* 3, 6; 4, 8, 8; HERMAS, *El Pastor* Comp IX, 12, 5 (89, 5); IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los esmirniotas* (dedicatoria); *Ascensión de Isaías*, 1, 5.

<sup>36</sup> Oda 3,4-5.

<sup>37</sup> Oda 41,1.4-6.11-12.

<sup>38</sup> H. RAHNER, *Una teología del anuncio. Doce lecciones sobre teología kerigmática*, BAC, Madrid 2019, 138-139.

Por otra parte, con María, la madre de Jesús, ha pasado de modo semejante. De hecho, se ha tenido más consideración con el legado poético e himnico vinculado a María quizá por su influjo más o menos directo sobre la declaración dogmática de Éfeso que la reconoció *Theotókos*. Se sabe muy bien que la piedad mariana, manifestada claramente en la primera oración que conocemos dirigida a la madre de Cristo, el *Sub tuum praesidium*, tuvo una incidencia no menor en la clarificación de una verdad cristológica puesta en entredicho en la controversia entre Cirilo de Alejandría y Nestorio<sup>39</sup>. Se trataba de la afirmación de la verdadera humanidad del Verbo. En cualquier caso, la poesía y la himnología desarrollada para invocar a María o para proponerla como modelo de imitación nació como un legítimo desarrollo de la piedad de las primeras comunidades cristianas y solo posteriormente dejó su huella en la configuración de la liturgia oficial, dando un espacio significativo al culto mariano. Asimismo, es relevante para nuestro tema aclarar que durante los primeros siglos se desarrolló tanto una epigrafía mariana, como diversas manifestaciones de arte figurativo mariano, primero en las catacumbas o cementerios, y luego en los edificios de culto<sup>40</sup>.

Llama la atención que, antes de un nuevo impulso de la piedad mariana en torno a la de la declaración de María como *Theotókos*, la primera iconografía mariana pusiese de relieve el vínculo de María con su Hijo, el Salvador. El primer tipo iconográfico es el de la *Mater Salvatoris*. “En un arte donde símbolos y representaciones afirman la fe en la salvación traída por Jesucristo, María aparece sobre todo como la Madre del Salvador: en el neonato exhibido por su Madre, los Magos adoran al Mesías de Dios; María entra así en el arte cristiana, para mostrar a su Hijo al mundo”<sup>41</sup>. No podemos detenernos mucho más en esta derivación mariana de la piedad religiosa antigua, pero dejamos constancia de cómo los primeros cristianos al acercarse a Cristo, el Amado, el Salvador, descubrieron en su madre, María, a la portadora por excelencia del Verbo hecho carne para la salvación del mundo.

Retornando a H. Rahner, a quien hemos citado más arriba, podemos cerrar este apartado con las siguientes palabras que nos recuerdan un aspecto esencial de la evangelización, no menos importante para la teología: “Nuestro anuncio de Cristo tiene que dejar lugar para la piedad tradicional más sencilla y popular: en una palabra, tiene que ser siempre «Logos en la carne»”<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Para una aproximación a los testimonios más antiguos de esta oración y una valoración teológico-pastoral, cf. M. J. GUEVARA, “Bajo tu amparo nos acogemos...». La oración mariana conservada más antigua”: *Sal Terrae* 113 (2025) 641-654.

<sup>40</sup> Para este punto se puede leer con provecho: A. GILA, *María nelle origini cristiane. Profilo storico della mariología patristica*, Paoline, Milano 2017, especialmente 92-110. Véase también: C. BERTELLI, “María”, en R. BIANCHI BANDINELLI (ed.), *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, vol. 4, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1961, 839-850.

<sup>41</sup> A. GILA, *María nelle origini cristiane*, 442.

<sup>42</sup> H. RAHNER, *Una teología del anuncio*, 148.

#### 4. La doctrina patrística de los *Semina Verbi*

Una doctrina patrística que se suele aducir como argumento a favor de la religiosidad popular y de los elementos que ella porta de verdad o de presencia del Verbo en la creación es la reflexión de Justino sobre las semillas del Logos (*semina Verbi*)<sup>43</sup>. Y ciertamente lo es. Es un argumento de peso, como lo es para otras tantas temáticas dentro de la teología. Ahora bien, la reflexión de Justino sobre la presencia seminal del Logos en la creación, incluso antes de la revelación de Dios por medio de la ley y los profetas<sup>44</sup>, tiene como punto de partida su disposición al diálogo o sencillamente su disposición dialógica ante la cultura y la filosofía circundante<sup>45</sup>. Su itinerario de búsqueda en las distintas escuelas filosóficas hasta dar con lo que el llamará la “verdadera filosofía”, es reflejo de una actitud previa al conocimiento de la revelación que le dispuso a descubrir al Logos actuante en la creación y operante en la búsqueda racional de la verdad por parte de los hombres. Así llegó a decir a propósito de los filósofos, poetas e historiadores:

Cada uno habló bien, viendo lo que con él tenía afinidad, por la parte del Verbo seminal (*Logos spermatikós*) divino que le cupo, pero es evidente que quienes en puntos muy principales se contradijeron unos a otros, no alcanzaron una ciencia infalible ni un conocimiento irrefutable. Ahora bien, cuando de bueno está dicho en todos ellos, nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, el Verbo, que procede del mismo Dios ingénito e inefable; pues Él, por amor nuestro, se hizo hombre para participar de nuestros sufrimientos y curarlos. Y es que los escritores todos solo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita. Una cosa es, en efecto, la semilla y la imitación dada conforme a la capacidad y otra aquello mismo cuya participación e imitación se da según la gracia que procede de él<sup>46</sup>.

Creo que esta perspectiva explica mejor la importancia de su doctrina de las semillas del Verbo para la religiosidad popular. En este sentido, podemos pensar que sin un diálogo efectivo con las expresiones y los sujetos/interlocutores de la piedad popular sería muy difícil comprender la naturaleza de la misma, sus debilidades y sus fortalezas como medio para la evangelización. Por tanto, no solo la doctrina de Justino, sino su

---

<sup>43</sup> Cf. D. CUESTA GÓMEZ, *La religiosidad popular. Lugar teológico para la nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander 2023, aquí 46-51.

<sup>44</sup> Para Justino algunos han vivido conforme al Logos, conformes a Cristo, antes de la Ley y los profetas, cf. JUSTINO, *Apología I*, 46,2-4.

<sup>45</sup> Cf. G. VISONÀ, “La filosofía como diálogo in Giustino martire”, en L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI (eds.), *La filosofía como diálogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005, 189; para una perspectiva de conjunto sobre los primeros siglos del cristianismo: cf. B. N. D'ANDREA, “Riesgo y fidelidad en la frontera. Repliegue monológico y disposición dialógica en los primeros siglos del cristianismo (siglos II-IV)”, en I. ANGULO ORDORICA – S. VILAS BOAS (eds.), *Riesgos y fidelidades. Miradas teológicas para un mundo plural*, Herder, Barcelona 2025, 129-158.

<sup>46</sup> JUSTINO, *Apología II*, 13, 3-6. Véase también: *Apología II*, 8,1-3.

actitud o disposición vital y religiosa constituyen un estímulo para el conocimiento y el trabajo “en” y “con” la religiosidad popular.

El Concilio Vaticano II ha sabido reconocer esta orientación fundamental de Justino como puede notarse en el posicionamiento de la Iglesia en su relación con el mundo como lo manifestó en *Gaudium et spes*<sup>47</sup> y, en particular, en el decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia<sup>48</sup>. De hecho, el Concilio ha ampliado el contenido que tenía la expresión en Justino, pero sin traicionarlo<sup>49</sup>.

## 5. Experiencia interior de la fe

Al acercarnos al Nuevo Testamento, lo primero que encontramos no es un discurso sobre el Salvador y la salvación, sino la narrativa de una experiencia de salvación, con consecuencias personales –*me amó y se entregó por mí* (Gal 2,20)– y comunitarias –*hemos sido salvados en esperanza* (Rom 8,24). El testimonio del Apóstol Pablo es elocuente. Nos transmite de varias formas su encuentro transformador con el Resucitado y su vocación a formar comunidades de salvación. Todo esto antes o, en todo caso, simultáneamente a la progresiva elaboración categorial de la experiencia interior de la fe que, como él dice, viene del oído (Rom 10,17). En otras palabras, los primeros cristianos y las primeras comunidades han celebrado, cantado, confesado y narrado una experiencia original de salvación. “Hay una diferencia entre realidad vivida y lenguaje simbólico que es la condición de posibilidad para que se dé, por un lado, la teología como inteligencia más profunda de la fe y, por otro, la misión de la Iglesia como propuesta salvífica al ofrecer a cada generación el Evangelio, como palabra de verdad y buena noticia de nuestra salvación”<sup>50</sup>.

Esto nos recuerda que la religiosidad popular la mayoría de las veces toma como punto de partida la conciencia de una experiencia interior de la fe, sin las categorías propias de una fe madura o consciente de todos sus elementos configuradores y de sus consecuencias. En cualquier caso, la experiencia interior de confianza y amor hacia Cristo o hacia María al entrar en un santuario o al contemplar una imagen no es menos valiosa o menos importante para la estructura de un acto auténtico de fe. Si pensamos lo contrario, nos veríamos evocados a cuestionar la historia de conversión y santidad de muchos hombres y mujeres.

Por citar solo un caso, pensemos en Agustín de Hipona que en sus *Confesiones* ha narrado su itinerario de búsqueda espiritual y existencial. Ciertamente había bebido

<sup>47</sup> Los tres primeros números reflejan la relación que la Iglesia quiere establecer con el mundo, cf. B. N. D'ANDREA, “Riesgo y fidelidad en la frontera”, 152-154.

<sup>48</sup> Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* 11 y 15.

<sup>49</sup> Para este punto recomiendo la lectura de J. L. MORENO, “*Semina Verbi*: de san Justino al Vaticano II”, en C. IZQUIERDO URBINA (coord.), *Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio Internacional de Teología*, Ediciones Universidad de Navarra, Navarra 1993, 127-149.

<sup>50</sup> A. CORDOVILLA, *Teología de la salvación*, Sígueme, Salamanca 2021, 17. Con otras palabras: “La experiencia eclesial primigenia de la salvación acontece en la vida y se tiene casi sin palabras. De ella se nace y a ella se vuelve, y por esta razón es anterior, posterior y superior como experiencia salvífica a cada una de las explicaciones soteriológicas de carácter sistemático que de ella se han ido elaborando en la historia” (*Ibid.*, 18).

en la niñez de la leche de la fe materna –de la fe de Mónica–, y lo hizo sin llegar a ella por medio de categorías teológicas, por el contrario, el contacto con su madre y el ambiente “católico” creado por ella, dejaron una profunda huella que nada ni nadie pudieron borrar. Ahora bien, tampoco su retorno definitivo al catolicismo, luego de una búsqueda algo tortuosa como puede leerse en los primeros ocho libros de las *Confesiones*, fue una estricta conversión al Símbolo de la fe. Lo que nos narra es una experiencia de encuentro con Cristo en lo más íntimo de su corazón: “Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo y más elevado que lo más alto mío”<sup>51</sup>. Descubrir al Maestro interior y su palabra edificante le hizo cambiar de vida. Se trató de una experiencia que atravesó todos los sentidos, aspecto que trataré a continuación:

¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te andaba buscando; y deforme como era, me lanzaba sobre las bellezas de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían alejado de ti aquellas realidades que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y ahuyentaste mi ceguera; exhalaste tu fragancia y respiré, y ya suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y me abrasé en tu paz<sup>52</sup>.

En algunos itinerarios de fe este tipo de experiencias transformadoras son “subjetivas” o “intransferibles” en el sentido técnico de estas palabras, y constituyen el punto de partida de un camino de crecimiento y maduración de la fe en Cristo. Fe que debe tender a traducirse cada día más y mejor en categorías que se encuentran en el corazón del Evangelio y en las expresiones autoritativas de la fe eclesial. También de Agustín es aquello de creer para entender y entender para creer<sup>53</sup>.

Testimonios como el del obispo de Hipona, nos hacen pensar que la experiencia interior de la fe, que deberá conducir luego a la confesión comunitaria de la misma y a una praxis coherente con las Bienaventuranzas (Mt 5,1-12), es un elemento que está presente en la piedad popular y que debe ser considerado de manera positiva. En un discurso centrado en las posibilidades de la piedad popular para la evangelización en América Latina<sup>54</sup>, Benedicto XVI recordaba el inicio de su encíclica *Deus caritas est* –“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”<sup>55</sup>– y con ello hacía referencia a la necesidad de arraigarse

<sup>51</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *conf.* 3, 11.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 10, 38.

<sup>53</sup> *Id.*, s. 43,4.9. Este concepto a pasado a ser llamado “circulo hermenéutico”. Para una consideración del tema dentro de la epistemología de Agustín, cf. N. CIPRIANI, *Los Dialogi de San Agustín. Guía para su lectura*, Editorial Agustiniiana, Madrid 2017.

<sup>54</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia para América Latina*, viernes 8 de abril de 2011.

<sup>55</sup> BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 1.

en Cristo a partir de la categoría de encuentro interpersonal, muy distinta de la decisión u opción por una doctrina o idea<sup>56</sup>. La experiencia interior de la fe está fundamentalmente relacionada con el encuentro interpersonal, es gracia del encuentro con el Amor.

## 6. Los sentidos espirituales y el conocimiento por connaturalidad

Al citar el conocido pasaje de las *Confesiones* del obispo de Hipona, hemos podido notar que la experiencia interior de la fe no está reñida de una afectación exterior de la persona, más bien parecen exigirse mutuamente. En otras palabras, la experiencia de encontrar a Dios dentro, y no fuera, pasó también por los cinco sentidos, atravesó todo su ser: “rompiste mi sordera... ahuyentaste mi ceguera... exhalaste tu fragancia y respiré... gusté de ti... me tocaste...”. Se trata de los cinco sentidos espirituales, una doctrina que se remonta a la patrística y que, de alguna manera, será reelaborada en la Edad Media.

No solo Agustín, antes Orígenes fue el primero en ofrecer una suerte de propuesta de camino espiritual en el que los cinco sentidos podían ser leídos como realidades pertenecientes al hombre interior y no solo al hombre exterior:

En realidad, con ello queremos hacer saber que en las divinas Escrituras se suele nombrar mediante homónimos, esto es, mediante denominaciones semejantes, más aún, con idénticos vocablos, a los miembros del hombre exterior y a las partes y sentidos del hombre interior, y su mutua confrontación se realiza no solo en las palabras sino también en los hechos<sup>57</sup>.

De alguna manera, Orígenes propone estos cinco sentidos espirituales como parte integrante de una antropología espiritual que nace, a su vez, de la búsqueda del sentido espiritual y edificante de la Sagrada Escritura<sup>58</sup>. Su doctrina fue ampliamente recibida en el monacato oriental y, más tarde, también en Occidente a través de admiradores suyos como lo fue Ambrosio de Milán. Su influjo será tal que llegará a influir no solo en la Edad Media, sino también en los místicos del siglo XVI, como por ejemplo san Juan de la Cruz.

Ahora bien, ¿por qué traer a cuento esta doctrina de la antropología espiritual desarrollada en la patrística? Porque indudablemente con ella se invitaba a los fieles a no renunciar al aporte de sus sentidos y, en todo caso, a buscar purificar al máximo los mismos para acceder al conocimiento y al amor de Dios.

<sup>56</sup> “La fe está hecha de encuentros personales. Los papas emplean la categoría para narrar la experiencia creyente y se concentran en el encuentro con Cristo” (C. M. GALLI, *La mariología del Papa Francisco. Cristo María, la Iglesia y los Pueblos*, Ed. Agape, Buenos Aires 2018, 23).

<sup>57</sup> ORÍGENES, *CC*, prólogo, 2,6. Y en otro lugar del comentario: “¿Piensas que con todos estos pasajes no se sentirá sacudido, de modo que se dé cuenta de que todo eso no se dijo de los sentidos corporales, sino de los que, según hemos enseñado, se encuentran en el hombre interior de cada uno?” (*Ibid.*, 1,4,26).

<sup>58</sup> Para una excelente síntesis sobre el tema: P. A. CINER, “Los sentidos espirituales en la teología de Orígenes. ¿Metáfora o realidad?”, en R. PERETÓ RIVAS – F. MARTIN DE BLASSI (eds.), *Atentos a sí mismos y atentos a la realidad. Reflexiones en torno a la atención y los sentidos espirituales*, TeseoPress, Buenos Aires 2020.

Por otra parte, creo que en una dirección semejante esto es lo que supo ver y reconocer Tomás de Aquino al desarrollar su conocimiento de Dios por vía de connaturalidad, aunque fundamentándose principalmente en Aristóteles y el Pseudo-Dionisio y aplicándolo fundamentalmente al campo de la experiencia moral<sup>59</sup>. Distinto del conocimiento por vía de investigación, es decir, un saber esencialmente discursivo y categorial, el conocimiento por vía de connaturalidad, sin estar desvinculado de la dimensión intelectual de la persona, es afectivo, reflejo y relacional. Se adquiere así un *habitus* virtuoso y conocimiento *per inclinationem*. Hay dos modos de conocer o juzgar una realidad, así como hay dos modos de entender la sabiduría:

Al sabio le corresponde juzgar. Como hay dos modos de juzgar, la sabiduría debe ser entendida de dos modos también. Uno de los modos es si el que juzga tiene tendencia a algo. Por ejemplo, el virtuoso juzgará rectamente todo lo que se refiera a lo virtuoso, pues él tiende a ello. De ahí lo que se dice en *X Ethic.* [Aristóteles]: «El virtuoso es la regla y medida de los actos humanos». Otro modo de juzgar es por conocimiento. Así, por ejemplo, el especialista en moral podrá juzgar los actos de tal o cual virtud aunque él no la tenga. Pues bien, a la hora de juzgar las cosas divinas, el primer modo indicado es el que corresponde a la sabiduría que figura entre los dones del Espíritu Santo, siguiendo aquello de 1Cor 2,15: «El hombre espiritual todo lo juzga», etc.; y Dionisio dice en el c. 2 del *De Divinis Nominibus*: «Hieroteo es hombre docto no solo porque aprende lo divino, sino por también lo vive». El segundo modo de juzgar pertenece a la doctrina sagrada en cuanto adquirida por el estudio; si bien toma los principios que dimanen de la revelación<sup>60</sup>.

Fundado en Aristóteles y en un principio de su ética según el cual si deseas saber lo que es la virtud, debes observar una persona virtuosa, porque ella realmente sabe lo que es, Tomás abre el horizonte de su reflexión al conocimiento connatural por amor, llegando a ser un concepto relevante cuando se trata de Dios. De hecho, al reflexionar acerca de las distintas clases de sabiduría, pone por encima de todas a la que concede el Espíritu como don suyo. La más alta sabiduría es don de Dios. Podemos decir que con esta doctrina asienta las bases de la teología mística posterior<sup>61</sup>.

Esto mismo puede aplicarse al conocimiento poético. En cualquier caso, cabe decir que un creyente puede llegar a amar a Dios intensamente, entre otras cosas, por estar frecuentemente delante de una cruz o de un sagrario dialogando con Él y viviendo en consecuencia con el Evangelio, creándose así un *habitus* que le lleve a conocerle de verdad; de esto se trata el conocimiento por connaturalidad afectiva. Podrá saber qué es la unión con Dios aunque no haya elaborado un tratado de mística. En definitiva, se

<sup>59</sup> Cf. J. MARITAIN, "On Knowledge through Connaturality": *The Review of Metaphysics* 4/4 (1951) 473-481.

<sup>60</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 6.

<sup>61</sup> Para J. Maritain el conocimiento poético, la experiencia mística y el sentimiento moral pueden ser expresión de conocimiento *per inclinationem*, no así la metafísica o cualquier otro conocimiento objetivo, cf. J. MARITAIN, "On Knowledge through Connaturality", 481.

trata de un conocimiento que proviene del amor. En última instancia esto se funda en la Escritura, como por ejemplo, en la Primera carta de Juan que afirma que el que ama a Dios le conoce y que el que no ama, no le conoce (1 Jn 4,7-8). También Agustín, como testimonio de la patrística, había hecho del amor un elemento esencial de su acercamiento a Dios: el amor y el conocimiento de Dios van de la mano, “¿es posible amar lo que se desconoce?”<sup>62</sup>. En otro lugar dirá, “no se entra en la verdad sino por la caridad”<sup>63</sup>.

En el Magisterio contemporáneo, concretamente en la enseñanza del Papa Francisco, encontramos una revalorización del conocimiento por vía del amor y especialmente del conocimiento por connaturalidad afectiva. El pensamiento del Aquinate se convierte en uno de los fundamentos que permiten comprender mejor la fuerza evangelizadora de la piedad popular. Esta:

No está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental, y en el acto de fe se acentúa más el *credere in Deum* que el *credere Deum*<sup>64</sup>.

Y continúa un poco más adelante, hablando explícitamente de connaturalidad afectiva en relación a la piedad popular:

Para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres. Pienso en la fe firme de esas madres al pie del lecho del hijo enfermo que se aferran a un rosario aunque no sepan hilvanar las proposiciones del Credo, o en tanta carga de esperanza derramada en una vela que se enciende en un humilde hogar para pedir ayuda a María, o en esas miradas de amor entrañable al Cristo crucificado. Quien ama al santo Pueblo fiel de Dios no puede ver estas acciones sólo como una búsqueda natural de la divinidad. Son la manifestación de una vida teologal animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones (cf. Rm 5,5)<sup>65</sup>.

En definitiva, los sentidos físicos y espirituales deben ser considerados de valor y belleza desde la antropología cristiana. Si retornamos a la antropología patrística, no sin desconocer su pluralidad de perspectivas en el interior de la misma, notaremos que en la tradición asiática y antioquena que se remonta al siglo II el hombre es concebido

<sup>62</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *trin.* 8,6.

<sup>63</sup> ID., *c. Faust.* 32,18.

<sup>64</sup> PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 124. Para santo Tomás la inteligencia y la voluntad son distinguibles, pero no separables en el acto de fe. “El creer corresponde a la inteligencia en cuanto impulsada al asentimiento por la voluntad, y su objeto puede considerarse tanto desde el entendimiento como desde la voluntad que le mueve”. Por eso, con las expresiones “creer por Dios”, “creer a Dios” y “creer en Dios” “no se expresan actos distintos de la fe, sino el mismo y único acto, que guarda una relación distinta con el objeto de fe” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 2, art. 2).

<sup>65</sup> PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 125.

unitariamente y su corporeidad como lugar de acción del Espíritu. Retornar no solo a la doctrina espiritual de Orígenes, sino también a las adquisiciones más relevantes de la antropología de Ireneo de Lyon, por citar solo un ejemplo<sup>66</sup>, pueden ayudarnos a comprender mejor qué densidad tienen los actos de la religiosidad popular como pueden ser llegar de rodillas a un santuario o derramar lágrimas ante una imagen de María con su hijo muerto en brazos. En cualquier caso, el conocimiento por connaturalidad, en la formulación de Tomás de Aquino, no solo nos habla de la importancia que tiene para la mística, sino también para la piedad popular, que conoce a través de una aproximación afectiva a los símbolos cristianos, posibilitando itinerarios de fe.

## 7. Piedad popular y evangelización: dos casos de asunción del desafío

En la antigüedad, los Padres de la Iglesia comprendieron que la piedad popular, la mayoría de las veces emparentada con ritos procedentes del judaísmo o prácticas del paganismo, constituía un desafío para el crecimiento y la maduración personal y comunitaria de la fe. En muchas de las manifestaciones de la religiosidad popular veían resurgir los peligros de idolatría y superstición. Por eso, aquí vale la pena recordar algunos testimonios de preocupación y atención pastoral de los fieles y de los desafíos que eso suponía.

### 7.1. Orígenes y su preocupación por los “simples”

Una de las grandes figuras del período patrístico, Orígenes, nos ofrece un testimonio valioso acerca de la fe de los “simples”<sup>67</sup>. Ciertamente, con su teología y su predicación se ha preocupado de mostrar el ideal de cristiano “perfecto”, caracterizado por aquel creyente que llega a ser el verdadero gnóstico, que interpreta espiritualmente la Escritura y es educado por el Logos. En cualquier caso, supo distinguir y comprender la diferencia entre “simples” y “perfectos”, indicando el camino que los separa, pero al mismo tiempo sugiriendo y estimulando a los primeros de modo que progresen en el camino que los une a los segundos<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Para una valiosa síntesis: E. PRINZIVALLI, “Antropología”, en A. DI BERARDINO – G. FEDALTO – M. SIMONETTI – F. RIVAS (eds.), *Literatura Patristica*, San Pablo, Madrid 2010, 139-151; L. F. LADARIA, “Aportaciones de la cristología patrística de la «imagen» a la antropología teológica”: *Isidorianum* 32/1 (2023) 11-23.

<sup>67</sup> La traducción española de una rica variedad de términos griegos puede llevarnos a una errada comprensión del concepto. Dichos términos “se utilizan de vez en cuando para indicar aquellos grupos que, según Orígenes, constituían la mayoría en las iglesias, caracterizados, en el plano intelectual, por un escaso nivel cultural, por la incapacidad o desinterés de sostener con argumentos racionales la propia fe, por la falta de coherencia; en el plano moral, por la incapacidad de separarse de las cosas sensibles; en el plano religioso, por mantener con Dios una relación basada exclusivamente en el temor” (A. MONACI CASTAGNO, “Simples”, en A. MONACI CASTAGNO [ed.], *Orígenes. Diccionario: la cultura, el pensamiento, las obras*, Monte Carmelo, Burgos 2003, 855-860).

<sup>68</sup> La orientaciones y reglas de interpretación de la Escritura en Orígenes están dirigidas a un amplio espectro de lectores, entre ellos están los “simples”. A ellos intenta convencer de que la Escritura debe ser conocida para que pueda desarrollar uno de sus fines principales: edificar la fe personal y comunitaria, cf. F. COCCHINI, *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, 15-31.

Para Orígenes los “simples”, la gente sencilla, se constituye como creyente auténtico en la base, son fundamento del “Pueblo de Dios”, pues viven las verdades fundamentales de la fe, contenidas en el depósito de la Iglesia, incluso cuando conciban a Dios de manera antropomorfa o no superen la interpretación carnal de la Escritura<sup>69</sup>. En efecto, “en la experiencia del culto también encuentra expresiones muy vivas de gestos, instrumentos, música, oblacones, votos (...) Los «simples» prestan atención especial a la importancia del lugar, las formas de rezar, la necesidad de la petición”<sup>70</sup>.

Se trata de una manera de ser creyente, en la que se constata la presencia del “sentido de la fe”<sup>71</sup>. “El «sentido de la fe» se da, pues, a partir de la participación de cada creyente en el don del Espíritu al interior del Pueblo de Dios. Las expresiones «simples» de este modo de ser cristiano, en lo que se refiere a la doctrina, el culto y la conducta, se constituyen ciertamente en fundamento para relacionarse con Dios, pero estas expresiones se encuentran desafiadas por la urgencia de progresar y crecer”<sup>72</sup>.

Orígenes no tiene duda de su deber como teólogo y predicador de estimular a los “simples” para avanzar y progresar en la fe hasta ser verdaderos discípulos del Logos. Abandonarlos era propio de los grupos gnósticos cristianos<sup>73</sup>. En cualquier caso, su comprensión no debe confundirse con mera aceptación de su realidad. “El respeto manifiesto no impide a Orígenes advertir los peligros en que los simples incurren cuando no renuncian a las prácticas mágicas, el fatalismo y la idolatría. El problema de la liberación de esos fatalismos y magias está dentro de un proceso evangelizador. Por eso, Orígenes insta al simple constantemente a que busque el sentido profundo de su fe para que deje de ser un “ser esclavo del miedo” y se transforme en “verdadero hijo de Dios”<sup>74</sup>.

## 7.2. Agustín de Hipona y su praxis de evangelización de la piedad popular

En muchas de sus obras, Agustín se muestra preocupado por defender la fe de los sencillos, de aquellos que tienen solo los rudimentos de la fe y que pueden ser presa de doctrinas peligrosas para la misma. Desde los inicios de su episcopado se ve en él una clara preocupación por fomentar la formación de los creyentes<sup>75</sup>. Como botón de mues-

<sup>69</sup> Ciertamente Orígenes les critica fundamentalmente el literalismo, la pereza intelectual y el aprecio a los aspectos sensibles de la fe como los milagros, las imágenes y las fiestas religiosas (*Ibid.*, 857-858).

<sup>70</sup> A. MEIS WÖRMER, «Religiosidad popular y evangelización en la patrística»: *Teología y Vida* 28 1/2 (1987) 23-40, aquí 28. No hace mucho ha vuelto sobre estas orientaciones de Orígenes y de otros autores la teóloga M. SCHLOSSER, *Teología de la oración. Levantemos el corazón*, Sígueme, Salamanca 2018, 167-178.

<sup>71</sup> Orígenes habla de una “inteligencia espiritual” a la que accede la multitud de los creyentes por don del Espíritu, cf. ORÍGENES, *princ.*, II,7,2.

<sup>72</sup> A. MEIS WÖRMER, “Religiosidad popular y evangelización en la patrística”, 31.

<sup>73</sup> Podemos decir que Orígenes fue uno de los cristianos instruidos que, convencidos de que la fe sencilla es suficiente para la salvación, pero que también podía conducir a diversos peligros, se dedicó a enseñar a los *simplices* para protegerlos de los influjos heterodoxos, cf. M. FRIEDROWICZ, *Teología dei Padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Queriniana, Brescia 2010, 22.

<sup>74</sup> A. MEIS WÖRMER, “Religiosidad popular y evangelización en la patrística”, 39.

<sup>75</sup> Si bien Agustín se muestra preocupado sobre el asunto desde el presbiterado, serán en obras del inicio de su episcopado como son el *De agone christiano*, el *De disciplina christiana* o el *De doctrina christiana* (escrito que

tra, ante la propaganda del maniqueísmo, por ejemplo, se vio implicado en la defensa de los incautos<sup>76</sup>, reconociendo en más de una ocasión que él mismo fue uno de ellos y que durante mucho tiempo vivió lejos de la verdad que en su seno posee la Católica<sup>77</sup>. Agustín se convirtió en “abogado de los últimos” en el sentido de que supo defender la fe de los sencillos en cada una de las controversias que entabló<sup>78</sup>.

También le preocupó la superstición de los cristianos. “A pesar de los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas era casi imposible impedir que la religión cristiana, sobre todo a nivel popular, se viera contaminada por multitud de rituales y creencias espurias pero que formaban parte de la vida de las gentes, en una época en que lo sobrenatural no era puesto en duda y en la que los genios y los demonios, los ángeles, y otros seres poblaban el mundo de lo invisible y podían en cualquier momento actuar sobre las personas”<sup>79</sup>. Un testimonio de la actitud pastoral y evangelizadora de Agustín se encuentra en la breve obra *De diuinatione daemonum* (*Sobre la adivinación diabólica*) que surgió de una conversación con laicos en un día de Octava de Pascua<sup>80</sup>. Allí se muestra solícito para hablar acerca de cuestiones que perturbaban a los fieles, especialmente la referida a la verificación de predicciones demoníacas<sup>81</sup>. Entre otras cosas, Agustín negará toda soberanía a los demonios y animará a los fieles a confiar en la omnipotencia y justicia de Dios.

Por otra parte, el Hiponense, de profunda devoción a los mártires, promovió su culto y alentó a los cristianos a imitarles. África hacía gala de sus mártires desde la llegada del cristianismo al continente<sup>82</sup>. Agustín, pastor y teólogo, ofrecerá en algunas de sus obras definiciones que pasarán a la posteridad. Por ejemplo, aquella en la se vio obli-

---

tardará en culminar) donde se harán patentes las preocupaciones del Hiponense a propósito de la formación de los fieles, cf. B. N. D'ANDREA, *Ama y verás! La Iglesia, casa y escuela para el amor según san Agustín*, Ciudad Nueva-Augustinus, Madrid 2021, 21-38.

<sup>76</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *agon*. 4.

<sup>77</sup> ID., *util. cred.* 2.

<sup>78</sup> Cf. M. FIEDROWICZ, “*Propter infirmiores et simpliciores dominicas oves* (ep. 191,2). Agostino vescovo: difensore della fede dei simplici”, en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 8-11 maggio 1996*, SEA 58, Roma 1997, 695-702.

<sup>79</sup> Cf. M. E. GIL EGEA, “De augurios y sortilegios. La labor pastoral de San Agustín frente a la *superstitio* de sus fieles”, en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 8-11 maggio 1996*, SEA 58, Roma 1997, 702-717, aquí 710.

<sup>80</sup> Para una breve aproximación, cf. L. HOLT, “*Diuinatione daemonum, De*”, en A. FITZGERALD (ed.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 428-429; J. DEN BOEFT, “*Diuinatione daemonum (De-)*”, en C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, Schwabe, Basel 1996-2002, col. 519-524.

<sup>81</sup> La cuestión planteada puede resumirse de la siguiente manera: ¿por qué Dios permitió que se llevaran a cabo sacrificios y adivinaciones paganos? Cuestión que plantean algunos fieles al obispo de Hipona debido a que un sacerdote pagano había predicho la destrucción del templo de Serapis en Alejandría y que, de hecho, sucedió en el año 391. La obra se escribió probablemente entre 406 y 410, y tuvo una notable repercusión en la Edad Media, cf. K. SCHLABBACH, “*De diuinatione daemonum*”, en K. POLLMANN (ed.), *The Oxford Guide to The Historical Reception of Augustine*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford 2013, 282-285.

<sup>82</sup> Para el vínculo entre martirio e inicios del cristianismo en África, cf. V. SAXER, “L'Afrique chrétienne (180-260)”, en L. PIETRI (ed.), *Histoire du Christianisme. Le Nouveau Peuple (Des origines à 250)*, vol. 1, Desclée, Paris 2000, 579-623; véase también: F. DECRET, *Early Christianity in North Africa*, James Clarke & Co, Cambridge 2011.

gado a distinguir entre “sacrificar a los mártires” (*sacrificare martyribus*), una acusación que recibían los católicos por parte de maniqueos y paganos, y “sacrificar a Dios en las memorias de los mártires” (*sacrificare Deo in memoriis martyrum*)<sup>83</sup>, cosa que sí hacían los fieles especialmente al recordarlos en la eucaristía, sacramento en el que llegan a su cumplimiento los ritos prefigurativos del Antiguo Testamento:

«Ofrecer un sacrificio a Dios en las memorias de los mártires». Cosa que hacemos con la máxima frecuencia mediante aquel rito con el que Él mandó que se le ofreciesen en la revelación del Nuevo Testamento. Rito que pertenece a aquel culto, llamado de *latria*, que se debe al único Dios. Pero ¿qué puedo hacer? ¿Cuándo lograré demostrar a la ceguera tan grande de estos herejes, la fuerza que tiene lo que se canta en los salmos: *El sacrificio de alabanza me glorificará, y: Allí está el camino donde le mostraré mi salvación?* Este sacrificio de carne y sangre lo prefiguraban antes de la venida de Cristo las víctimas que mantenían la semejanza (*similitudinum*), halló su cumplimiento en la misma verdad (*ueritatem*) de la pasión de Cristo y se celebra después de la ascensión de Cristo por el sacramento que es su memorial (*per sacramentum memoriae celebratur*). Por eso mismo, la diferencia entre los sacrificios de los paganos y los de los hebreos es idéntica a la que existe entre la imitación que yerra (*imitationem errantem*) y la figura anticipadora (*praefigurationem praenuntiantem*)<sup>84</sup>.

Además de aclarar cuál es la esencia de la veneración que se rinde a los mártires, Agustín ha mostrado una actitud comprensiva y comprometida con relación a la evangelización de prácticas paganas que podían colisionar los principios elementales de la moral cristiana<sup>85</sup>. Su método pastoral se explica muy bien en la carta 22 dirigida al obispo Aurelio de Cartago. El motivo de la misiva era doble, por un lado, la necesidad de corrección de las embriagueces y festines en los cementerios de los mártires; por otro, la envidia y la competencia en el estado clerical. Con relación al primero, que aquí nos interesa particularmente, dirá:

<sup>83</sup> Aquí aparece una clarificación sobre uno de los elementos constitutivos de todo sacrificio: *cui offeratur*. Agustín llegará a una precisión notable sobre la definición y elementos del sacrificio, cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *trin.* 4, 19. Allí parecen dichos elementos: el que ofrece (*a quo offeratur*), a quién se ofrece (*cui offeratur*), qué se ofrece (*quid offeratur*) y a favor de quiénes se ofrece (*pro quibus offeratur*). Las memorias de los mártires (*memoria martyrum*) eran edificaciones destinadas a la veneración y el culto de un mártir o de un grupo de mártires, especialmente vinculadas al lugar de su muerte o a su cuerpo o reliquias.

<sup>84</sup> *Id.*, c. *Faust.* 20, 21.

<sup>85</sup> La tentación era muy grande para los cristianos. En el culto a los difuntos, como hemos mencionado, se daba una serie de banquetes nocturnos, amenizados por la música, la bebida y la comida, que podían dar lugar a verdaderos excesos. Por ejemplo, Cipriano de Cartago ya censuraba este tipo de prácticas frecuentes en el norte de África, cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *ep.* 67,6,2; cf. A. HAMMAN, *La vida cotidiana en África en tiempos de san Agustín*, FAE-OALA, Madrid 1989, 403-430.

Estos abusos no se erradican, a mi entender, con asperezas, con dureza o imponiéndose. Más bien que mandar, hay que enseñar; más que amenazar hay que advertir<sup>86</sup>.

Asimismo, agregará que se debe buscar enseñar con la Escritura y procurar reconducir la finalidad de las ofrendas: darlas a los pobres y así no perder la voluntad de honrar a los mártires<sup>87</sup>. Por otro lado, en la carta 29 dirigida a Alipio encontramos otro testimonio no menos importante a propósito de nuestro tema. Agustín narra los esfuerzos que realizó para persuadir a muchos fieles que solían caer en los excesos de los banquetes fúnebres; lo hizo con textos de la Escritura y no sin recursos retóricos que sabía utilizar muy bien. El resultado fue muy positivo y por eso compartido con su amigo entonces obispo de Tagaste<sup>88</sup>.

Por último, también en Agustín se constata un elemento más de aprecio por la religiosidad popular como fue la promoción del culto de las reliquias<sup>89</sup> de los mártires, que ya en el siglo IV circulaban incluso como objeto de comercio por todo el Imperio<sup>90</sup>. Por poner solo un ejemplo, Agustín recibirá en su diócesis de Hipona las reliquias del mártir Esteban<sup>91</sup> que serán veneradas en un lugar construido especialmente para ello<sup>92</sup> y además allí se obrarán curaciones<sup>93</sup> que harán que el predicador de Hipona no deje, en primer lugar, de alentar a imitar al mártir y, en segundo lugar, a pedir su intercesión<sup>94</sup>. De hecho, Agustín cambiará su postura con relación a los milagros<sup>95</sup> al ser testigo de

<sup>86</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *ep.* 22,5.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Id.*, *ep.* 29; cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín, Pastor de almas. Vida y obra de un padre de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1965, 661-667.

<sup>89</sup> Cf. W. BEINERT, "Relics", en *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 4, W. B. Eerdmans-Brill, Michigan 2005, 566-568.

<sup>90</sup> En su primera fase el culto a las reliquias estuvo ligado al cuerpo de los mártires y de los santos; en un segundo momento, se diversificó. Por otra parte, se llegó a convertir en una actividad comercial en muchos casos inaceptable. Las leyes imperiales buscaron, sin mucho éxito, erradicar este tipo de actividad, cf. A. DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa Antica*, Marcianum Press, Venezia 2019, 567-572.

<sup>91</sup> Después de un largo recorrido, las reliquias llegarán a África por medio del presbítero español Orosio, amigo de Agustín. Sin embargo, un discípulo de Agustín, Evodio de Uzala, fue el primero en recibir las. Uzala se convirtió en el primer lugar de veneración de las reliquias de Esteban. Agustín obtuvo para su iglesia de Hipona algunas de las reliquias del mártir.

<sup>92</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *s.* 356,7; *s.* 317,1.

<sup>93</sup> Véanse los *sermones* 321, 322, 323 y 324.

<sup>94</sup> Para una muy buena síntesis sobre el modo adecuado para acercarse al martirio en la Antigüedad tardía, integrando tres elementos sustanciales del mismo: realidad histórica, narración literaria y teología, véase: J. LEEMANS – A. DUPONT, "El martirio cristiano en la antigüedad tardía: pluriforme y ejemplar": *Augustinus* 61 (2016) 365-379.

<sup>95</sup> Para una síntesis de las tres fases en que los investigadores suelen describir la evolución de las ideas de Agustín sobre el culto a los mártires: A. DUPONT, "Imitatio Christi, imitatio Stephani. El pensamiento de Agustín sobre el martirio, a partir de los sermones sobre el protomártir Esteban": *Augustinus* 54 (2009), 143-171. En cuanto a los milagros, la terminología agustiniana es variada (*mirabilia, miracula*), pero más importantes son los tres niveles de significación que se presentan en los textos agustinianos, para este punto véase: J-M. ROESSLI, "Mirabilia, miracula", en R. DODARO – C. MAYER – CH. MÜLLER [eds.], *Augustinus-Lexikon*, vol. 4, Schwabe, Basel 2012-2018, col. 25-29.

muchos de ellos en su propia ciudad y en otras del norte de África<sup>96</sup>. Asimismo, promovió la elaboración de informes (*libelli*) que daban razón de los milagros y que podían ser leídos públicamente para luego ser asentados en los archivos de la iglesia de Hipona. De todo esto da cuenta en el *De ciuitate Dei*<sup>97</sup>.

## 8. Raíces para comprender la savia nutriente de la piedad popular como itinerario de evangelización

Sin duda alguna, no hemos abordado aquí todas y cada una de las cuestiones referidas a la religiosidad o piedad popular en la Antigüedad. No ha sido nuestro propósito, ni lo permitían las razones de brevedad que se imponen en un artículo como este. En cambio, sí hemos podido presentar de manera descriptiva y sintética las grandes manifestaciones, algunas experiencias y unos cuantos textos que permiten comprender el valor que el cristianismo ha dado a la piedad popular desde sus orígenes. No hemos querido esconder la tensiones que en distintos ámbitos de la experiencia cristiana primitiva se han dado en torno al tema, por el contrario, la dialéctica constatada entre rechazo-aprobación o menosprecio-estima no hace más que verificar que ha estado en juego durante siglos un valor importante de la fe cristiana, como es, en este caso, una de sus más valiosas manifestaciones. De hecho, creemos que las tensiones internas a propósito de los modos adecuados del culto rendido a Dios en Cristo puede parangonarse con los debates de naturaleza teológica que tuvieron lugar durante los primeros siglos del cristianismo y que dieron lugar a la dogmática de los Concilios Ecuménicos. En cualquier caso, una constatación clara del vínculo entre ortodoxia y piedad popular, como forma adecuada de rendir culto a Dios, Cristo, María y los santos, es la que se percibe al analizar los pormenores y los resultados, esto es, la declaraciones de los Padres en el II Concilio de Nicea. Lo mismo podría decirse de la relación entre predicación, *sensus fidei* y recta fe existente ya antes del Concilio de Éfeso, que declaró la maternidad divina de María. A los dos casos nos hemos referido antes. Aquí solo quisiéramos subrayar la importancia de conocer el período patrístico para descubrir y, en todo caso, asimilar mejor las raíces de la piedad popular cristiana, especialmente de la católica que ha seguido su propio curso hasta nuestros días.

El vínculo existente entre recta fe, experiencia afectiva de la relación personal con Dios y compromiso eclesial y moral no dejará de ser nunca un dato menor para seguir trabajando *con* y *en* la piedad popular. Se trata de una clave hermenéutica que los cristianos antiguos nos dejan como un precioso legado, que en ningún momento, por lo visto hasta aquí, debería llevar al menosprecio de una de las más potentes manifestaciones simbólicas de nuestra fe. Benedicto XVI, en un discurso que ya hemos citado más arriba, no solo hacía referencia a la piedad popular como “el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina, y que ella debe proteger, promover y, en lo que

<sup>96</sup> En algunas de sus obras, Agustín había dicho que los milagros habían sido frecuentes y provechosos para los inicios del cristianismo y que al difundirse el evangelio por todo el orbe conocido ya no serían necesarios. “Tras 415 cambia esa opinión; pero su interpretación del contenido de los milagros permanece inalterada: Cristo es central” (A. DUPONT, “*Imitatio Christi, imitatio Stephani*”, 148).

<sup>97</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *ciu.* 22,8.

fuera necesario, también purificar”, sino que, sin dejar de advertir contra “ciertas formas desviadas de religiosidad popular”, afirma con contundencia, con una cita tomada de una carta dirigida a seminaristas, que si bien “la piedad popular puede derivar hacia lo irracional y quizás también quedarse en lo externo. Sin embargo, excluirla es completamente erróneo. A través de ella, la fe ha entrado en el corazón de los hombres, formando parte de sus sentimientos, costumbres, sentir y vivir común. Por eso, la piedad popular es un gran patrimonio de la Iglesia. La fe se ha hecho carne y sangre. Ciertamente, la piedad popular tiene siempre que purificarse y apuntar al centro, pero merece todo nuestro aprecio, y hace que nosotros mismos nos integremos plenamente en el «Pueblo de Dios»”<sup>98</sup>.

Como podemos ver, no se trata solo de un tesoro que debe custodiar un continente, sino del gran patrimonio que la Iglesia universal debe custodiar, promover y purificar. Más aún, Benedicto XVI nos daba una orientación de fuerte contenido cristológico: “la fe se ha hecho carne”. La piedad popular es un modo de asentimiento a la condescendencia del Verbo encarnado. Su Espíritu actualiza la *fides* del Pueblo de Dios en el Crucificado-Resucitado y, de esta *fides*, se desprende la confianza en la intercesión de los santos y de la Madre de Dios, así como el deseo de imitarlos.

El Papa Francisco, también en la misma línea de pensamiento, advirtiendo reiteradamente contra las formas solapadas de neognosticismo<sup>99</sup>, ha indicado que la piedad popular posee fuerza evangelizadora y no por el mero hecho de ser un producto cultural, sino por su dimensión intrínsecamente misionera: “Cuando en un pueblo se ha inculturado el Evangelio, en su proceso de transmisión cultural también transmite la fe de maneras siempre nuevas; de aquí la importancia de la evangelización entendida como inculturación. Cada porción del Pueblo de Dios, al traducir en su vida el don de Dios según su genio propio, da testimonio de la fe recibida y la enriquece con nuevas expresiones que son elocuentes. Puede decirse que «el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo». Aquí toma importancia la piedad popular, verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios. Se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal”<sup>100</sup>.

La misión de evangelizar es una característica del Pueblo de Dios, que no deja de remitirse a la Palabra que le convoca en sus miembros y le hace vivir “la gracia de la misionariedad, del salir de sí y del peregrinar”<sup>101</sup>. Se trata de expresiones distintas, pero que evocan al mismo tiempo la afirmación de Pablo VI a propósito de la vocación de la Iglesia, que no es otra que evangelizar<sup>102</sup>. El mismo Pablo VI al describir la tarea evangelizadora situó a la piedad popular como un medio que contiene muchos valores:

---

<sup>98</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia para América Latina*, viernes 8 de abril de 2011, n. 5.

<sup>99</sup> Como botón de muestra, se lee en *Gaudete et exultate* 37: “Los «gnósticos» tienen una confusión en este punto, y juzgan a los demás según la capacidad que tengan de comprender la profundidad de determinadas doctrinas. Conciben una mente sin encarnación, incapaz de tocar la carne sufriente de Cristo en los otros, encorsetada en una enciclopedia de abstracciones”.

<sup>100</sup> PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 122.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>102</sup> Cf. SAN PABLO XVI, *Evangelii nuntiandi* 13.

“Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción”<sup>103</sup>. Por eso Francisco, que conocía muy bien la enseñanza magisterial de Pablo VI, se atrevió a postular, y con ello a abrir un nuevo capítulo en la historia de la piedad popular en la continuidad de la tarea evangelizadora eclesial, que “las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización”<sup>104</sup>.

En todo caso, para comprender mejor y en profundidad las líneas magisteriales de los últimos papas con relación a la piedad popular, así como las reflexiones sistemáticas de quienes abordan la piedad popular dentro de la teología de la evangelización o de la teología práctica o pastoral, no podemos perder de vista lo que nos aportan las fuentes.

La imagen de un árbol que ha crecido y florecido, cuya belleza no pasa desapercibida para quien pasa por delante, incluso para quien la belleza consiste también en las marcas del tiempo que no perdonan a ninguna criatura de Dios; esta imagen, decimos, puede ayudarnos descubrir que una savia nutriente, generadora de vitalidad interna con repercusión indudablemente fuera de sí, es la piedad popular de los cristianos: *popular*, por ser parte de la inculturación del Evangelio en los pueblos; *de los cristianos*, por sus raíces históricas y teológicas que no radican más que en su pertenencia al Cristo total, el Verbo encarnado y su Iglesia, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu.

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>104</sup> PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 126.