



Homenaje a / Hommage à

Francis CERDAN

Françoise Cazal
(éd.)

MERIDIENNES

Jesús y *Los Evangelios* en el debate religioso, literario y social en España a finales del siglo XIX

Yvan LISSORGUES
Université de Toulouse

¡No puedo cantar, ni quiero
a ese Jesús del madero,
sino al que anduvo en el mar!
(Antonio Machado, «La Saeta»,
Campos de Castilla (CXXX), ¿1913?)

A pesar de todas las medidas inquisitoriales desatadas a lo largo de los siglos desde el edicto de Constantino, o sea desde que el catolicismo, religión de Estado, se fue pertrechando en dogmas y petrificando en ritos, ha habido siempre dos Jesús, el oficial «Jesús del madero», fijo en una cruz alzada como totem adorable y temible, un extático Jesucristo del dolor, proclamado redentor y otro Jesús, el de la palabra evangélica, el que, como sugiere Machado, anda por el mar infinito de la conciencia del hombre, de cada hombre. Esta dualidad de Cristo y hasta cierto punto esta oposición entre dos formas de vida religiosa captada por el poeta al oír el grito saetero del pueblo andaluz congregado en torno al paso del Nazareno «de la agonía», es *esencialmente* la que problematiza la fe de varios espíritus religiosos destacados durante la segunda mitad del siglo XIX y desemboca en la llamada «crisis espiritual de fin de siglo». En este mismo poema, «La saeta», Machado dice claramente que él se aparta de la «fe de sus mayores», es decir de la observancia de un ritual colectivo más o menos rutinario que poco tiene que ver con una fe viva e íntima. El problema no es nuevo, por supuesto. ¿No murió el mismo Jesús histórico por voluntad de los fariseos, para quienes era en cierto modo un heterodoxo? Ni termina el problema con el siglo, ni se limita a España, puesto que desemboca en lo que será para los católicos progresistas el tan esperanzado cuanto fallido Concilio Vaticano II de los años cincuenta del siglo XX. No puede tratarse aquí de evocar siquiera la intrincada historia de lo que viene a ser, respecto a la institución católica, una orientación heterodoxa ya que cuestiona dogmas y ritos inveterados y hasta los textos sagrados del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento*.

En ese conjunto, el problema de Jesús y de los *Evangelios* es un aspecto limitado pero central y mi modesta contribución será, en el mejor de los casos, estudiar cómo se manifiesta la presencia crística en la España de finales del siglo XIX a través de obras literarias (novelas, ensayos, poesías) de Galdós, Clarín, Palacio Valdés, Unamuno, Machado, etc., obras que, por otra parte, repercuten de una manera u otra los ingentes trabajos históricos o literarios de una pléyade de autores europeos, entre los cuales destacan Christian Baur (1792-1860) y su *Historia de la Iglesia durante los tres primeros siglos* (1853), David Frederick Strauss (1808-1874), autor de una *Vida de Jesús* (1835), Africano Spir (1837-1890) y sus *Ensayos de filosofía crítica*, y sobre todo Ernest Renan, cuya *Historia de los orígenes del cristianismo* (1863-1882) es determinante en el pensamiento de los cristianos liberales españoles. No puede omitirse la larga lista de escritores y filósofos franceses, Lachelier, Boutroux, Guyau, Renouvier, Bergson, etc., que, según Clarín, representan el «nuevo espíritu religioso» del fin de siglo. En cuanto a la influencia de Tolstoi, de sus novelas, de sus ensayos sobre los *Evangelios* y también de su vida, es de gran alcance, aunque algunos autores, como Galdós, parezcan minimizar su importancia. Esta efervescencia espiritual despierta un nuevo interés por la vida y el ejemplo de los santos, de San Francisco de Asís particularmente y no es casualidad.

Tras estudiar (mejor dicho tras evocar) cómo Jesús y los *Evangelios* informan novelas y ensayos en la España de finales del siglo XIX, será oportuno preguntarnos (sólo preguntarnos) acerca del por qué de ese renacer espiritual, de ese cuestionamiento de la representación «oficial», ortodoxa, de la figura de Cristo y del deseo de devolver su pleno sentido a la auténtica palabra de Jesús. Las salvedades puestas entre paréntesis resultan obviamente justificadas por la conciencia de la gran amplitud del campo histórico y cultural abarcado, tanto por lo que se refiere a la figura de Cristo como a la realidad ideológica y socio-filosófica del fin de siglo. Me limito pues en estas pocas páginas dedicadas a mi gran amigo Francis a reunir algunos datos para que, tal vez, puedan abrirse perspectivas por las cuales transiten con tiempo y espacio nuevos estudiosos.

Como se toma principalmente como base de estudio posiciones y textos de Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), Benito Pérez Galdós (1843-1920), Leopoldo Alas (1852-1901), Armando Palacio Valdés (1853-1936) y, ocasionalmente, de Emilia Pardo Bazán (1851-1921), Juan Valera (1824-1905), Jacinto Octavio Picón (1852-1923) y pocos más, es lícito considerar como punto de partida de este recorrido histórico el periodo del Sexenio revolucionario (1868-1874), y particularmente el año de 1869, fecha de una Constitución nunca puesta en práctica, pero de gran fuerza simbólica, entre otras cosas, por proclamar por primera vez un intento de separación de la Iglesia y del Estado. La institución católica española, ya a la defensiva desde las medidas de desamortización de sus bienes (leyes de Mendizábal de 1836), la anexión de Roma y de los Estado Pontificios al reino de Italia (1870), las divisiones

provocadas en su seno por las guerras carlistas, etc., cierra filas y cierra dogmas con ganas de gritar: «¡Santiago, y cierra España!». Con el Sexenio, las agresiones al poder temporal se complican con la puesta en tela de juicio de su hegemonía espiritual por movimientos y orientaciones procedentes del Norte y que se aclimatan en la intelectualidad, a saber, el movimiento idealista krausista, religioso pero fuera de los dogmas y la corriente de sentido opuesto, el positivismo, más o menos materialista y ateo.

Para contrarrestar los ataques frontales y las disidencias que se acentúan en Europa, Pío IX publica el *Syllabus* y la encíclica *Quanta cura* (1864) que condenan todas las nuevas orientaciones, el socialismo, el racionalismo e incluso el catolicismo liberal¹; el aparato condenatorio se completa con la proclamación, en 1870, del dogma de la infalibilidad del Papa. A partir de entonces se inicia en Europa y particularmente en España un intento de restauración del dogma y de la disciplina eclesiástica. La consecuencia de esa tendencia autoritaria que más choca a los intelectuales liberales españoles, creyentes los más, es que, siendo la religión una obra sobrenatural cuyos dogmas revelados sólo puede interpretar la autoridad religiosa, el depósito de las creencias no es el hombre en general sino el sacerdote, mediador entre éste y Dios, «sin que los fieles —escribe Francisco Giner— hayan de ejercer otra función que la de dóciles creyentes»². Basta arrodillarse ante el «Jesús del madero», pongamos por caso, para ser tenido por buen católico, mientras que quien busca un vínculo real e íntimo con Dios, rechazando todo elemento dogmático, todo misterio y todo milagro, es tachado de hereje e igual suerte merecen los que predicán la tolerancia.

Con la restauración de la monarquía en 1875, la Iglesia española recupera parte de su hegemonía sobre la sociedad, la enseñanza y todas las instituciones. La nueva constitución (1876) estipula que siendo la mayoría de los españoles católicos, la religión del Estado es el catolicismo. Las demás, teóricamente toleradas, no tienen derecho a culto público (Artículo 11).

De aquí la lucha entre los creyentes *racionalistas*, adeptos de una *religión natural*, es decir la que se caracteriza esencialmente por el vínculo real entre el hombre y la divinidad, entre los cuales destacan los intelectuales influidos por el krausismo, Giner, Salmerón, Azcárate, Cossío, Galdós, Clarín, Palacio Valdés y otros muchos. Mientras Galdós denuncia en sus novelas de tesis, *Doña Perfecta* (1876), *Gloria* (1877), *La familia de León Roch* (1878), el fanatismo de los ortodoxos y los trágicos estragos que provoca, el joven Clarín ataca en la prensa a los neo católicos ultramontanos y a los integristas carlistas con toda la dinámica fuerza de la ironía y del sarcasmo. No pierde ocasión para ridiculizar ciertos ritos y censura con irónica gravedad los desenfrenos a que

¹ Véase F. Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado* [1884], ed. crít. de S. Hibbs, Lleida, Universidad de Lleida (de próxima aparición).

² F. Giner de los Ríos, «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», en *El Arte y las Letras y otros ensayos*, ed. de A. Sotelo, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2007, p. 335.

dan lugar las celebraciones de la fiestas religiosas más sagradas. Nochebuena en Madrid: «El nacimiento de Jesús nada tiene que ver con este estrépito infernal que el honrado pueblo de Madrid mueve con furia por calles, plazas, cafés y tabernas». Él, Clarín, se pone a soñar con el nacimiento de Jesús. «¡Todo era silencio! [...] Se celebraba un misterio inefable [...]. San José no decía nada, la mula y el buey se miraban, orgullosos de su huésped. Jesús nació como nace el hijo del hombre. [...] El ruido vino después, cuando filósofos, teólogos, historiadores [...] quisieron discutir lo indiscutible, hubo alborotos en los Concilios [...] y el estrépito de las batallas en los campos que se cubrieron de sangre. La infernal gritería no ha cesado»³. Al año siguiente, ante el mismo espectáculo, la ironía pone de realce la gravedad de la reflexión: «Si resucitara un cristiano de los primeros siglos de nuestra era, uno de aquellos cristianos que tomaban en serio el cristianismo y la pagaban con el pellejo ¡qué diría al vernos pasear tan compungidos por la Carrera de San Jerónimo! Créalo San Juan, si me oye, [...] para ser cristiano como nuestras damas y caballeros [...] no vale la pena de serlo y como Jesucrito no haya venido al mundo por otra cosa, lo que es para esta gente bastaba y sobraba con Júpiter tonante»⁴. Y qué decir de la celebración de la Resurrección... en la Plaza de toros». Yo no sé con qué derecho ha de llamarse cristiano un pueblo que no tiene otro modo de festejar la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo que yendo a la plaza a ver morir varios cuadrúpedos y a veces un bípedo que otro»⁵. Podrían multiplicarse los ejemplos tomados en la obra periodística de Clarín, aunque hubiera bastado señalar que había inmortalizado la profanación de la Misa del Gallo por esos españoles que se dicen católico y se portan como paganos en el capítulo XXV de *La Regenta*, hasta tal punto que el mismo ateo de Vetusta, don Pompeyo Guimarán, que se encuentra allí por casualidad, pregunta al ver la poca religiosidad que reina en la catedral: «¿En qué quedamos, es que ha nacido Cristo o es que ha resucitado el dios Pan?».

Así la cosas, es lógico que se plantee la pregunta, no original ni nueva, de qué pasaría si Cristo apareciera por estos mundos. «Supongamos que Jesús, disfrazado de hombre, vuelve a la tierra y se da una vuelta por esas iglesias. Se encuentra con las mesas de *petitorio*, y con las damas acicaladas que invitan a sus adoradores a dejar allí [...] el óbolo de su galantería [...]; figurémonos que Jesús coge unas disciplinas y no deja sietemesino con cabeza. Pues llega Judas, quiero decir, la policía, y como San Pedro no está allí para cortarle una oreja al sayón, Jesús es reducido a prisión; y como a Jesús no le gustaba mostrar su divinidad entre rayos y truenos, sino con pruebas de sentimiento y de inteligencia, con buenas palabras y mejores obras, y como nuestros policías no entienden eso... figúrese usted lo que resultaría. Al día siguiente nos

³ *La Unión*, 30 de diciembre de 1879. Los artículos de Clarín: en *Obras completas* (tomos, V, VI, VII, VIII, IX, X), ed. de Y. Lissorgues y J.-F. Botrel, Oviedo, Ediciones Nobel, 2002-2006.

⁴ *La Publicidad*, 27 de marzo de 1880.

⁵ *La Publicidad*, 22 de abril de 1881.

quejaríamos los periódicos liberales; pero *El Tiempo* [periódico más bien neo católico] vendría diciendo que no había por qué alarmarse, que los presos eran gente de mal vivir; en cuanto a los fariseos, *El Siglo Futuro* [carlista] y demás, mandarían al Gobierno crucificar a Jesús»⁶.

La idea de la imaginada vuelta de Cristo no debe de ser nueva, pero lo cierto es que aparece una y otra vez en ese final de siglo. A veces, surge de pasada, para plasmarse en la pregunta: ¿cómo reaccionaría Jesús ante tal o cual situación? Por ejemplo, a principios de la guerra de Cuba, denuncia Clarín el patriotismo de los obispos que, invocando al Dios de los ejércitos, «predican el exterminio de los insurrectos». Y hacen como que «El *Evangelio* se suspende hasta que venzan Weyler y Blanco». Pues bien, en tales condiciones, Clarín se pregunta: «Si Cristo apareciese entre nosotros, y dijese de un insurrecto lo que dijo del samaritano, se le pegaban cuatro tiritos; y puede que no hubiera obispo que se atreviera a protestar»⁷. «Estamos perdidos —exclama nuestro autor en el *Heraldo de Madrid* del 29 de diciembre de 1896— y tiene Cristo que bajar otra vez al mundo para hacer ver lo que los judíos no quisieron ver, que el padre celestial es de todos los hombres, de los gentiles lo mismo que de los israelitas. Los clérigos no pueden tener vocación si se olvidan tan pronto de los *Evangelios*».

También la idea se hace tema de varias ficciones más o menos desarrolladas, cuya finalidad es primero recordar la pureza de la palabra de Jesús y luego, por contraste, patentizar cuán alejadas están del mensaje evangélico las costumbres y las mentalidades religiosas actuales de los católicos declarados y del mismo clero. En 1894, el periodista Julio Burell publica el artículo titulado «Jesús en Fornos» que desarrolla el tema de cómo reaccionaría Cristo si regresara en la actualidad⁸. Al año siguiente, en 1895, Galdós da a luz las dos ínsolitas novelas *Nazarín* y *Halma*. Nazarín, un curita pobre, no es Jesús redivivo; si Galdós tal afirmara, la novela pasaría de realista a fantástica, y nadie más alejado que este novelista de la creencia en lo sobrenatural en nuestro mundo. No, Nazarín es un cura de los barrios bajos de Madrid, un sacerdote que habla y actúa según los elementales principios del *Evangelio*, en fin como deberían hablar y portarse todos los pastores que tienen cura de almas. Como no es el caso, como ninguno se le parece y como nadie se porta así, Nazarín es para todos un ser extraño, un loco, digno de la cárcel y del manicomio. Literariamente es una parodia a lo divino de don Quijote, por voluntad artística del autor, que, por más señas, le da origen manchego, pero también abre cierta ambigüedad al atribuirle el «tipo semítico más perfecto», al representarle como «figura bíblica». No viene al caso estudiar aquí la complejidad literaria de *Nazarín* y de su continuación *Halma*, novelas que, por

⁶ *El Solfeo*, 18 de abril de 1878.

⁷ *La Publicidad*, 3 de diciembre de 1896.

⁸ *Heraldo de Madrid*, febrero de 1894. Véase L. Romero Tobar, «Del 'Nazarenito' a Nazarín», en *Actas del Quinto Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*, I, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular de Gran Canaria, 1995, p. 471-487.

lo demás, han solicitado la atención de muchos estudiosos y sobre las cuales hay abundante bibliografía.

Habrà que volver sobre el aspecto evangélico de las novelas llamadas «espirituales» o del «naturalismo espiritual» de Pérez Galdós, desde *Angel Guerra* (1891) hasta *Misericordia* (1897), a las cuales debe añadirse *La fe* (1890) de Palacio Valdés, pero antes es preciso evocar los debates entablados entre historiadores, filólogos, filósofos, etc., sobre la figura de Cristo.

Nadie pone en tela de juicio la existencia histórica de Jesús de Nazareth, pero la pregunta fundamental que se impone es si es Jesús Hijo de Dios como afirma la fe dogmática o si es Hijo del hombre. La cuestión es de suma importancia para los creyentes que apelan a la razón. El caso de Clarín es un ejemplo, pero puede extrapolarse; nunca pudo el autor de *La Regenta* concebir el mundo y la vida sin Dios, pero su fe, al dejar de ser la de sus mayores (la de la madre, por más señas), se hace racional y no acepta lo sobrenatural en esta tierra, rechaza el milagro. Cuando se hace más apremiante, en los últimos años de su vida, la preocupación religiosa, se plantea con cierto patetismo el problema de la divinidad de Cristo; pero la razón no se deja convencer y no le deja dar el paso. Es que esa fe racional, que se le impone como una evidencia al escuchar las clases de los maestros krausistas de la Central, Salmerón y Giner, ha sido fortificada por las apasionadas lecturas de las obras de Renan, Strauss, Baur, Spir, y otros.

Historiadores y filólogos, estos investigadores han sometido a crítica los textos de los *Evangelios* y demostrado, cada uno con su método, sus hipótesis, sus dudas, que los *Evangelios* dan un conocimiento muy relativo de lo que fue la verdadera historia de Jesús. Para todos, Cristo existió; era de Nazareth predicó con talento y dejó en la memoria de sus discípulos, varios mensajes que atañían a la moral y a la conducta en forma de aforismos, parábolas, discursos directos. Todos los historiadores antes citados y los otros también, los no citados, están de acuerdo: Jesús fue un predicador de gran talento, capaz de suscitar la adhesión de sus oyentes a su enseñanza y un entusiasmo que perduró en el recuerdo de las generaciones siguientes. A pesar de conocer las obras de Strauss, Baur, Spir, etc. (pues las citan tanto Giner como Clarín y Palacio Valdés), los intelectuales liberales españoles, que se declaran cristianos («no católicos»), resultan ante todo influenciados por las obras de Renan, *La Vida de Jesús* sobre todo, publicada en 1863, y en su edición abreviada («Edición popular», «accesible a todos») un año después⁹.

Renan obra como historiador; para él, los *Evangelios* son textos a los cuales hay que aplicar las reglas comunes de la crítica histórica. En el «Prefacio a la décima tercera edición» de 1867, explicita sus principios, su método y su finalidad. Para él, el milagro es cosa inadmisibile; no hay texto revelado y no

⁹ E. Renan, *Vie de Jésus*, Paris, Michel Lévy, 1863. Prefacio a la 13ª edición, 1867, en Renan, *Histoire et parole*, Paris, Robert Laffont, 1984, p. 349-364.

hay prueba alguna de lo sobrenatural. El *Antiguo* y el *Nuevo Testamento* son, pues, obras humanas. Todo lo demás son ficciones y leyendas añadidas a lo largo de los años (o de los siglos), por la credulidad imaginativa o para construir un sistema dogmático coherente. Una vez asentada la doctrina, el teólogo lo ve todo a través del dogma, pero el fin del historiador es la verdad y por eso vuelve éste a las fuentes escritas, a los *Evangelios*. Partiendo del dato según el cual el discípulo más cercano a Cristo fue Juan, un primer debate crítico se abre en torno al *cuarto Evangelio*, el de Juan.

Cuatro hipótesis quedan abiertas:

- El *cuarto Evangelio* lo escribió Juan. Lo que cuenta es verdad y en ello se fundan los ortodoxos.
- El *cuarto Evangelio* es una suma de tradiciones directas reunidas por Juan, y tal vez retocada por discípulos posteriores.
- No es obra de Juan, pero se lo atribuyen sus discípulos. Las partes narrativas encierran preciosas tradiciones, en medio de varios elementos ficticios. Es la opinión de Renan.
- No es obra de Juan, es obra de imaginación, en parte alegórica. Es la opinión de Strauss y de Baur. Renan no acepta esta interpretación radical, cree que el *cuarto Evangelio* está directamente relacionado con Juan.

Así pues, el documento más importante, por ser el más cercano a la vida de Cristo, es una fuente no definitivamente asentada y por más que afirmen los historiadores que la historia religiosa es la construcción de una leyenda, no pueden dar la prueba definitiva de que no hubo milagros y que Jesús es sólo hijo del hombre.

Estos historiadores y los adeptos de la religión racional, que, unos y otros, no aceptan el milagro, tienen la convicción de que Cristo no puede ser Hijo de Dios (El mismo padre Feijoo se mostraba muy reticente frente al milagro...).

El respeto por el cristianismo, afirma Renan en el prefacio antes citado, no impide el reconocimiento de la verdad: «El respeto que se debe a cualquier gran institución no exige ningún sacrificio a la sinceridad y a la verdad».

En los *Evangelios* hay una afirmación que tal vez es el eje de toda la enseñanza de Jesús de Nazareth: *Est Deus in nobis*, Dios está en nosotros. Renan pone de realce estas palabras de Cristo, pero Tolstoi será quien les dé su pleno sentido... religioso.

Grande es la influencia de Tolstoi en los intelectuales españoles del fin de siglo, sobre todo a partir de 1887, fecha en que Emilia Pardo Bazán, inspirándose en los trabajos de Melchor de Vogüé, pronuncia su conferencia en el Ateneo de Madrid sobre *La revolución y la novela en Rusia*, publicada el mismo año¹⁰.

¹⁰ E. Pardo Bazán, *La revolución y la novela en Rusia* (Lecturas en el Ateneo de Madrid), Madrid, Imprenta y Fundición de Tello, 1887.

En 1855, o sea ocho años antes de la publicación de la *Vida de Jesús* de Renan, anunciaba Tolstoi en su *Diario* la idea «de fundar una nueva religión acorde con el desarrollo de la humanidad: la religión de Cristo pero despojada de la fe y de los misterios, una religión práctica que no prometa la felicidad futura, sino que dé a los hombres la felicidad en la tierra»¹¹.

En 1876, una crisis espiritual le empuja a estudiar el cristianismo, el judaísmo, el islam, el budismo, la filosofía griega. De ello saca «unas constantes éticas y morales universales, que constituyen, según él, la verdad más allá de credos y dogmas, y que son el camino para hallar el ansiado sentido de la vida y dar la felicidad a los hombres»¹². A partir de ahí, toma forma un sistema de pensamiento y unas formas de vida que se plasman en las obras: *Mi confesión* (1879-1882), *Crítica de la teología dogmática* (1880), *Mi religión* (1882), *Cuál es mi fe* (1884), *El reino de Dios está en nosotros* (1893), *Resurrección* (1898). Ya se ve los mismos títulos remiten a *Est Deus in nobis*, como subrayaba Renan en 1863.

Muy importante es la exégesis que hace el autor de *Guerra y paz*, entre 1880 y 1881, de los *Evangelios*, no como historiador sino como depurador de los textos primitivos: *La concordia y traducción de los cuatro Evangelios*¹³. En 1881, un discípulo suyo escribe a partir del manuscrito una simplificación¹⁴, que se publica primero en Inglés en 1885. La versión francesa de *El Evangelio abreviado* se publica en Ginebra en 1890 y es probablemente esta edición la que se difunde en España; la comenta Clarín, como veremos, en el prólogo a la traducción española de *Resurrección*, paradigma esta novela de lo que la crítica denomina «realismo ideal».

La reescritura de Tolstoi se centra en dos cuestiones:

- revelar el contenido ético del mensaje evangélico,
- negar la naturaleza divina de Jesús.

La enseñanza de Jesús se resume en cinco mandamientos basados en el «Sermón de la Montaña»: «No te encolerices, no cometas adulterio, no jures, no seas enemigo de nadie y no te resistas al mal con la violencia»¹⁵. A partir de ellos desarrolla Tolstoi su teoría de la no-violencia. Dicho sea de paso, puede adelantarse que la *esencia* del personaje de Nazarín está en esos cinco mandamientos...

Para Tolstoi, la divinidad de Cristo es una falsa construcción teológica que enturbia el mensaje ético de un predicador que fue simplemente un hombre, un filósofo. «La pureza de la enseñanza de Jesús —escribe en el prólogo al *Evangelio abreviado*— está sepultada en los sistemas judíos y eclesiásticos». El

¹¹ Y. García Sala, «Introducción» a Leon Tostoi, *El Evangelio abreviado*, Oviedo, KRK Ediciones, 2006, p. 15. Es la versión «popular» de *La Concordia y traducción...*, véase n. 13.

¹² *Ibid.*

¹³ L. Tolstoi, *La Concordia y traducción de los cuatro Evangelios*, publicado en Ginebra entre 1889 y 1894 y en Rusia entre 1907 y 1908.

¹⁴ *El Evangelio abreviado* es una versión «popular» de *La Concordia...*, accesible al pueblo.

¹⁵ Y. García Sala, *op. cit.*, p. 17.

mismo Pablo, según él, al relacionar el *Nuevo Testamento* con el *Antiguo*, inició la perversión de la enseñanza cristiana¹⁶. «Nadie ha intentado separar la enseñanza de Cristo de la falsa, justificada sin ningún motivo por la armonización con el *Antiguo Testamento* y por las libres añadiduras que [...] hicieron los maestros de la fe, que se llaman a sí mismos ortodoxos. [...] —les dice Tolstoi a los lectores—. Esos maestros impostores son quienes, después de inventar un falso culto a Dios, os alejan del verdadero Dios»¹⁷. «Sólo hay un maestro para todos: el Señor de la vida, el entendimiento. [...] Todos los hombres son iguales, todos son hijos del espíritu»¹⁸.

Est Deus in nobis. La existencia de Dios sólo puede demostrarse porque todo hombre tiene conciencia de ella. Dios ha dado al hombre parte de su divinidad. «Cuando Jesús afirma ante los sacerdotes que es Hijo de Dios, en realidad les está diciendo que ellos, por ser hombres como él, también son hijos de Dios»¹⁹.

Renan, Strauss, etc., Tolstoi, toda esa efervescencia intelectual y espiritual repercute en España. Por cierto, hay otros motivos que los meramente religiosos que explican la emergencia al final del siglo XIX de una nueva forma de espiritualismo en Europa y en España. Cambios sociales y cuestionamiento de los enormes progresos científicos de las décadas anteriores provocan una inflexión filosófica, la búsqueda de nuevos Nortes..., como veremos brevemente.

¿Cómo se patentiza en las letras españolas del final del siglo la nueva orientación espiritual? Más precisamente ¿cómo Galdós, un espíritu tan positivo y práctico (la caracterización es de Clarín), llega a escribir novelas, desde *Ángel Guerra* hasta *Misericordia*, cuyo tema central es, para decirlo en dos palabras, de naturaleza espiritual y que tienen de una manera más o menos visible los *Evangelios* como hipotexto? Lo mismo puede decirse de modo afirmativo de *La fe* de Palacio Valdés. Leopoldo Alas por su parte publica un sinnúmero de artículos, verdaderos ensayos algunos, sobre lo que él llama «el espíritu nuevo» o «las teorías religiosas de la filosofía novísima», título este de una serie de conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid en 1897²⁰. A esta selección de novelas y artículos de prensa podríamos añadir el ensayo de Unamuno titulado *La fe*, en el que se dice, entre otras muchas cosas interesantes, que en tiempos de Jesús la fe era «fe religiosa, más que teológica, fe pura, y libre todavía de dogmas»²¹.

¹⁶ L. Tolstoi, «Prólogo» a *El Evangelio abreviado*, op. cit., p. 42.

¹⁷ *El Evangelio abreviado*, op. cit., p. 231.

¹⁸ *Ibid.*, p. 201.

¹⁹ Y. García Sala, op. cit., p. 19.

²⁰ Véase Y. Lissorgues, *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín (1875-1901)*, Oviedo, Grupo Editorial Asturiano, 1996.

²¹ M. de Unamuno, «La fe», en *Obras completas*, Madrid, Afrodisio Aguado, t. XVI, p. 101.

Sin lugar a dudas, Leopoldo Alas es el más enterado de lo que se escribe fuera sobre el tema que aquí se estudia, y es el más explícito. El ha leído el *Evangelio abreviado* y lo resume brevemente en el prólogo a la traducción española de *Resurrección*, después de encarecer el genio artístico de Tolstoi («como buen cristiano es [Tolstoi] más poeta que nunca [...]; porque la gracia que Dios ha querido llevar a su corazón, también la derrama sobre su arte [...], pues le ha de servir de instrumento para edificar las almas con el señuelo de la hermosura»). «Tolstoi —escribe Clarín— parece separar la esencia del Cristianismo de lo que, según él, no sólo no le pertenece, sino que le es antitético. [...] Tampoco admite la solidaridad entre el *Evangelio* y el trabajo dogmático de la Iglesia. [...] Jesús dice que lleva a Dios dentro de sí, que Dios está en nosotros»²². El Dios interior es el que descubre el padre Gil, protagonista de *La fe* de Palacio Valdés. Después de la preparación en el seminario para una vida de rutina clerical, siente al cabo de un largo proceso el soplo de Jesús pasar por su alma: «quiero —exclama— recobrar la libertad y responder al llamamiento de lo que hay en mí de divino»²³.

Ángel Guerra (1891) es la primera manifestación en la novelística galdosiana de un «realismo ideal», hasta tal punto que para el crítico catalán Juan Sardá el personaje de Ángel Guerra «es un nihilista de Tolstoi transplantado al suelo ibérico»²⁴. Dejando de lado la delicada complejidad literaria de las novelas galdosiana, y remitiendo a la abundante bibliografía dedicada a cada una, conviene aquí polarizar la atención sobre la presencia en ellas de los *Evangelios* y de los valores evangélicos. Hay que distinguir *Nazarín* y *Halma*, en las que se problematiza la figura y el mensaje de Cristo, de *Misericordia*, cuya protagonista, Benina, es la encarnación natural, por decirlo así, de las absolutas virtudes evangélicas. Benina, como también Rosaura, personaje segundario de *Cassandra* (1905), no se plantean problemas de fe o de conciencia, no invocan a Cristo, menos aún acuden a dogmas; viven como perfectas cristianas; son encarnación del *Est Deus in nobis*. Dice Rosaura a Cassandra: «No me bendigas. No merezco tu bendición por mi cumplimiento de un deber tan sencillo. El sentimiento de humanidad que me abraza, me ordena estas devociones, que practico sin darme cuenta de ellas»²⁵.

Nazarín también es la encarnación de los ideales evangélicos pero estos mismos ideales son los que chocan con las realidades del mundo social que le rodea. La novela dramatiza este enfrentamiento. De nuevo encontramos la oposición entre poesía y realidad, sólo que ahora no se trata del ideal caballeresco en lucha con la maldad, sino del ideal evangélico atacado y ridiculizado por la prosa del mundo. Nazarín va movido por una fuerza

²² L. Tolstoi, *Resurrección* [1895]; trad. francesa de Wyzewa, publicada en folletín en *L'Écho de Paris* (1899); ed. española, Barcelona, Maucci, con prólogo de Clarín, 1901.

²³ A. Palacio Valdés, *La fe* [1891], Oviedo, Grupo Editorial Asturiano, 1992, p. 307.

²⁴ Véase M. Sotelo, «Del radicalismo revolucionario al misticismo religioso», cap. 23 de *Ángel Guerra de Benito Pérez Galdós y sus críticos* (1891), Barcelona, PPU, 1990, p. 44-64.

²⁵ B. Pérez Galdós, *Cassandra*, escena final.

puramente espiritual que a su vez orienta la visión que el narrador da del mundo que rodea a sus personaje. Nazarín es lo absoluto; todo lo demás, lo malo y lo bueno, lo peor y lo mejor es el mundo de lo relativo.

Y ¿En qué (o en quién) se inspira Galdós para dar forma y vida a su personaje? Si es que necesita inspirarse en algo o en alguien; así debió de entenderlo la crítica pues los estudiosos han señalado un larga serie de posibles influencias, cada cual defendiendo su aportación a la génesis de Nazarín. El artículo de Julio Burell, «Jesús en Fornos», señalado atrás, la *Vida de Jesús* de Renan²⁶, las de Strauss y Baur, un folleto publicado en La Habana descubierto por Alan Smith²⁷, el padre Apolinar, personaje real que accede a la ficción en *Sotileza* de Pereda²⁸, la personalidad rebelde de Mosen Jacinto Verdaguer (1845-1902) autor, entre otras muchas obras del poema *Sant Francesc*, publicado como *Nazarín* en 1895²⁹. Y no termina aquí la lista de los posibles «modelos»...

Curiosamente nadie ha pensado en San Francisco de Asis como posible impulso de inspiración. Galdós debió de leer la obra de juventud de doña Emilia, *San Francisco de Asis (siglo XIII)*³⁰ y también las varias biografías (pues el santo de la pobreza está muy de moda durante el final del siglo) que se le dedican al fundador de la orden franciscana. Ahora bien, el santo del siglo XIII va animado por la palabra y la fuerza de Cristo, y es encarnación, él también, de los mandamientos del «Discurso de la Montaña». De hecho hay muchas coincidencias entre el santo de Asis y Nazarín: los dos son pobres y predicán la pobreza, son consuelos de los pobres, no juran, la primera virtud de los dos es la paciencia (palabra de mayor ocurrencia en *Nazarín*), no conocen la tentación, están totalmente desasidos de la carne, si damos a la palabra el sentido que tiene en el *Evangelio* de Tolstoi. Para los dos la naturaleza es espejo de Dios: es proverbial el amor a la naturaleza del santo franciscano, en cuanto a Nazarín se echaba «en brazos de la Naturaleza, desde cuyo regazo podía ver a Dios»³¹.

No son rebeldes. Los dos acatan la autoridad de la Iglesia, ni uno ni otro pone en tela de juicio las costumbres eclesiásticas, ni los dogmas, ni los ritos, tan alejados todos de su espontáneo vivir cristiano. Los dos obedecen, pues obedecer es una de las virtudes evangélicas, sin interrogarse sobre el hecho de que la institución eclesial obra en contradicción con la doctrina que ellos

²⁶ C. Morón Arroyo, «Nazarín y Halma: sentido y unidad», *Anales Galdosianos*, II, 1967, p. 67-81.

²⁷ A. Smith, «Una posible fuente panfletaria de Nazarín: *Evangelio de Don Juan; el moderno precursor en la segunda y tercera venida del Mesías*», *Anales Galdosianos*, XXVI, 1991, p. 51-56.

²⁸ B. Madariaga de la Campa, «El padre Apolinar y Nazarín, dos modelos de religiosidad en la novela española decimonónica», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, enero-diciembre de 2006, p. 165-181.

²⁹ W. Pattison, «Verdaguer y Nazarín», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 80, 1970-1971, p. 537-545.

³⁰ E. Pardo Bazán, *San Francisco de Asis (siglo XIII)* [1881], con prólogo de M. Menéndez Pelayo, París, Garnier, 1908, 2 t.

³¹ B. Pérez Galdós, *Nazarín. Halma*, ed. de Y. Arencibia, Madrid, Biblioteca Nueva-Sociedad Menéndez Pelayo, 2002, p. 139.

mismos viven y profesan. Francisco, según la biografía de doña Emilia, para abrir su comunidad va a pedir la aprobación de Inocencio III, que vacila ante su «miserable figura»³². Nazarín, con paciencia y resignación espera que las autoridades le devuelvan las licencias para poder celebrar misa; se somete a los que saben más³³. Sí, hay muchas similitudes entre San Francisco y Nazarín.

Pero lo importante, como escribe Yolanda Arencibia en la magistral introducción a su edición de *Nazarín. Halma*, es que «Nazarín es un personaje complejo, en cuya configuración pueden amalgamarse sugerencias distintas llegadas por muy distintos conductos y que pudieron influir en el proceso creativo de su figura sin que ninguna de ellas sea determinante»³⁴. Lo que sí interesa subrayar es que esa multiplicidad de fuentes posibles prueba la presencia de Cristo y de los *Evangelios* en el ambiente cultural del fin de siglo.

Sea lo que fuere, Nazarín es encarnación de la palabra y de los mandamientos de Jesús (los cinco mandamientos del «Sermón de la Montaña»). Por deseo y voluntad del autor, va movido por una fe tan absoluta, tan consubstancial, que el narrador nunca se para en explicarla y casi ni siquiera en mentarla. Así pues, el personaje es la referencia absoluta para cuanto aparece en su alrededor en un mundo novelesco totalmente rechazado, desde luego, en el campo de lo relativo, de lo inauténtico, cuando no de la maldad. Nazarín es la pura poesía ético-religiosa, evangélica, enfrentada con la prosa de la vida; es un mito hecho hombre en la realidad del mundo. Así las cosas, al autor se le impone, de grado o por fuerza, para guardar la distancia entre el ideal encarnado y esa realidad, colocar a su narrador en una como atalaya nazariniana, desde lo alto de la cual, en posición superior, capta y narra y pinta la agitación mundanal que no puede escapar ni por un momento a una visión irónica. Con toda la bondad y benevolencia cervantina que se quiera (caso, por ejemplo, del cura Manuel Flores), el narrador galdosiano no puede ser sino el Maese Pedro de las miserias del mundo irónicamente enfrentadas con el ejemplo vivo de la pureza evangélica.

Ese retorno al *Evangelio* es en sí una aspiración a la autenticidad religiosa frente a una Iglesia rutinaria, funcionariada, que según Clarín, es la «cáscara vacía de una gran institución», y que para mantener su hegemonía y sus privilegios acude a la intimidación y a la represión contra todos aquellos que, como Nazarín, se apartan de la estricta ortodoxia (persecución de profesores que no siguen las pautas oficiales, amenazas de excomunión, efectiva para Tostoi, etc.).

Pero esta aspiración a más alma, que se hace orientación (muy minoritaria, por cierto) en todo el mundo occidental, sólo cobra su pleno sentido cuando se coloca en la perspectiva de la ya bien conocida «crisis general del fin de siglo».

³² E. Pardo Bazán, *San Francisco...*, op. cit., t. II.

³³ B. Pérez Galdós, *Nazarín. Halma*, op. cit., p. 355.

³⁴ *Ibid.*, p. 47.

Remitiendo a la abundante bibliografía sobre la cuestión, basta mentar algunas ideas claves: vacilación de la fe en la ciencia y la consecuente conciencia de la insuficiencia filosófica del cientificismo y del positivismo, emergencia en el campo social de un movimiento obrero organizado y movido por un dinámico ideal de justicia,... Las clases dominantes ven amenazada su posición y andan en busca de una idealidad capaz de contrarrestar las ideologías proletarias: frente a la fraternidad proclamada, la caridad, cuya fuente más humana y más legible es el *Evangelio*. Para no alargar ese resumen de una situación compleja y, por lo demás, conocida, acudiré a dos citas:

Una de Galdós, escrita con motivo del Primero de Mayo de 1895 (año de la publicación de *Nazarín*) y en la que el autor hace como un resumen (con su dosis de ironía) de la posición de las eminencias políticas del momento: «La cuestión social no es de fácil arreglo por los medios que conocemos [...]. El espiritualismo es el que más se acerca a una solución proclamando el desprecio de las riquezas, la resignación cristiana y el consuelo de la desigualdad externa por la igualdad interna, o sea la nivelación augusta de los destinos humanos en el santuario de la conciencia»³⁵.

Otra de Clarín, sacada del citado prólogo a la edición española de *Resurrección*: «Los reformadores sociales, los de buena fe, pueden seguir dos caminos [...] o dedicarse directa, inmediatamente a procurar en la sociedad misma que los rodea ese cambio, esa reforma, sin empezar por examinarse a sí propios [...] o abstenerse de reformar a los demás y prepararse a su apostolado con la reforma, con el perfeccionamiento de sí mismos. [...] El primer camino es el que suele seguir la inmensa mayoría de los reformistas; se puede decir que Cristo fue quien enseñó a la humanidad a seguir el segundo, por más que hasta ahora no hayan continuado muchos por tal ardua propedéutica. [...]. Sirva de ejemplo San Francisco de Asís. Un gran reformador que antes de lanzarse a predicar la caridad, empezó por asegurarse su propia reforma, del camino interior, para poder creerse digno instrumento de la obra que quería emprender».

Y otra vez Antonio Machado, mientras sigue, erguido, en 1922, el «Jesús del madero»: El *Evangelio* es «la honda revelación del amor fraterno y la comunión cordial y el reconocimiento de un padre común supremo garantizador de la hermandad humana»³⁶.

³⁵ B. Pérez Galdós, «El 1° de Mayo» (abril de 1895), en *Ensayos de crítica literaria*, edición de L. Bonet, Barcelona, Península, 1999, p. 216.

³⁶ A. Machado, «Sobre la literatura rusa» (Segovia, 1922), en *Los Complementarios*, Buenos Aires, Losada, 1957, p. 141.

Homenaje a / Hommage à

Francis CERDAN

Né le 10 septembre 1935 à Oran, dans une famille d'origine alicantine installée en Algérie depuis le XIX^e siècle, Francis CERDAN fit ses études supérieures d'espagnol et de portugais à Aix-en-Provence, puis à la Sorbonne.

Professeur certifié au Lycée de Corbeil-Essonnes, il fut détaché, après l'agrégation, aux Affaires Étrangères et affecté à la Faculté des Lettres d'Alger, où il dirigea la section d'espagnol.

Nommé Maître-Assistant à titre personnel, il réintégra l'Éducation Nationale et enseigna à partir de 1970 à l'Université de Toulouse-Le Mirail.

Après le doctorat de 3^e cycle sur Frei Jerónimo Bahia, épigone portugais de Góngora, nommé Maître de Conférences, il consacra ses recherches, dirigées par Robert JAMMES, à « Fray Hortensio Paravicino et l'éloquence sacrée de son temps » et, de façon plus générale, à la littérature religieuse du Siècle d'Or, sans renoncer pour autant à des incursions dans d'autres domaines : la littérature espagnole contemporaine, en particulier la poésie, ou encore le cinéma (Lorca, Miguel Hernández, Rafael Alberti, Saura).

Après une thèse d'État soutenue sur travaux, il fut nommé Professeur des Universités.

Admis à faire valoir ses droits à la retraite en 1997, il fut nommé alors Professeur émérite.

Membre fondateur en 1974 de la RCP 439 du CNRS « Poésie espagnole du Siècle d'Or » et de la revue *Criticón* dirigées par Robert JAMMES, il a continué à faire partie de cette équipe de recherches qui connut divers statuts et plusieurs appellations (LESO puis LEMSO) jusqu'à l'intégration dans l'actuel FRAMESPA.

ISBN : 2-912025-36-2

PRIX : 35 €

