

LA CUEVA Y SU INTERPRETACIÓN EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

JOSÉ A. MOLINA GÓMEZ
Universidad de Murcia

RESUMEN

Este artículo se ocupa de la cueva como símbolo cristiano primitivo de la oposición complementaria entre muerte y vida, así como lugar de la regeneración física y espiritual. La interpretación cristiana de la cueva aparece tempranamente vinculada al nacimiento del Mesías y a la identificación de la Virgen Madre de Dios con la tierra fértil, y del útero de ésta precisamente con la cueva. La Resurrección de Cristo tampoco escapa al simbolismo de la cueva como lugar de regeneración, idea que aparece ampliamente representada en la iconografía. Pero la interpretación cristiana de la cueva debe entenderse desde la visión general más amplia, que tiene el cristianismo sobre la Naturaleza como manifestación permanente de la voluntad de Dios. Semejante concepción, no ya de la cueva, sino de la práctica totalidad de la naturaleza, está presente desde las fases más tempranas del movimiento anacorético y se encuentra en el origen del monacato rupestre.

ABSTRACT

This article studies the cave as a primitive Christian symbol for the complementary opposition between death and life, and as the symbol of physical and spiritual regeneration. The Christian recognition of the cave as such soon appears linked to the Messiah's birth and to the identification of the Virgin Mary, mother of Jesus, as fertile earth. Her womb is precisely the symbol of the cave. Christ's resurrection doesn't avoid the symbolization of the cave as a place of regeneration; this idea is widely expressed in the iconography. But the Christian concept

of caves must be understood in relation to the wider Christian image of Nature as the eternal expression of God's will. This relationship of the cave and of Nature as whole is present in the very first phase of monasticism and in the origins of rock monasticism.

SIMBOLISMO ANCESTRAL Y PRECRISTIANO DE LA CUEVA

Las cuevas pertenecen a la imaginación colectiva. Se asocian constantemente a un gran número de creencias abundantes en el folclore europeo. Esconden fantásticos tesoros o son entradas que conducen a mundos subterráneos habitados por seres sobrenaturales (enanos, gigantes, hadas, demonios, ángeles, monstruos), sus misteriosos pasadizos conducen a paisajes nunca explorados por el hombre; por las cuevas se entra a palacios poblados de divinidades telúricas, y éstas albergan misteriosos lagos interiores surcados por peces desconocidos. En las cuevas encontramos además creencias asociadas a la fertilidad, y no pocas veces se constata la tradición de que en ellas se generan niños que nacen de las profundidades de la tierra, también las mujeres deseosas de tener hijos acuden a las cuevas para quedar encinta¹. En estas creencias todavía palpita una concepción ancestral y probablemente prehistórica de la cueva como lugar de regeneración, como imagen de la matriz cósmica de la tierra. En la cueva alienta desde antiguo el simbolismo de «la caverna-matriz ctónica»². La muerte, lejos de ser el final, es concebida como la vuelta a la tierra, es decir, a la matriz, al origen y por lo tanto se trata de volver a empezar y comenzar nuevamente el proceso de regeneración³. La cueva en la mentalidad primitiva aparece como símbolo del útero de la Madre Tierra, es decir, del útero cósmico, que se pone en relación con la renovación natural de los seres vivos que emergen de la matriz cósmica. Las cuevas como lugar

1 HÜNNEROPF, art. «Höhle», en BÄCHTOLD-STÄUBLI, H., & HOFFMANN-KRAYER, E., *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 4, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1932, red. 2000, 175-183; también las sagas mineras de los Urales cf. BASHOW, P., *Die Edelsteinblume. Sagen aus dem Ural*, Stuttgart 1990, que sería demasiado prolijo enumerar aquí. El simbolismo de las cuevas ha estado siempre presente en la mente humana y ha fascinado incluso a las almas más pretendidamente racionalistas o devotas de la ciencia, a este respecto es siempre interesante y reveladora la lectura de la novela de JULIO VERNE, *Viaje al Centro de la Tierra*, de la cual toda una autoridad como Mircea Eliade escribió en 1957: «Se podría escribir un estudio entero acerca del mensaje secreto de este libro. La aventura es de orden iniciático: como en toda iniciación, los personajes se pierden en el laberinto, bajan al mundo subterráneo, pasan a las aguas, sufren la prueba del fuego, encuentran monstruos, son sometidos a la prueba de la soledad absoluta y de las tinieblas y, finalmente, la ascensión vertiginosa equivale a la apoteosis del sujeto iniciado. ¡Pero qué rigurosas son las imágenes de esos mundos subterráneos, de esas tierras del más allá, qué coherencia y precisión la de la mitología apenas camuflada bajo la jerga científica de Julio Verne! Me pregunto cómo es que los psicólogos y los críticos literarios han pasado por alto este documento excepcional, tesoro inagotable de imágenes y arquetipos», *Diario 1945-1969*, ed. Kairós, Barcelona 2001, p. 153 (*Jurnal 1945-1969*, Ed. Gallimard 1973); la intuición de la religiosidad de la cueva y su presencia en las culturas antiguas también llevó a Oswald Spengler a escribir que «todas esas religiones, la cristiana, la judía, la persa, la maniquea, la sincretística, poseían edificios para el culto y, por lo menos, un ornamento de primer orden: la escritura. Por muy diferentes que sean sus doctrinas, en los pormenores, sin embargo, una religiosidad muy semejante (*gleichartige Religiosität*) las anima a todas y encuentra su expresión en una experiencia íntima de la profundidad (*Tiefenerlebnis*), también muy semejante, con el simbolismo del espacio (*Raumsymbolik*) que de aquí se deriva. Las basílicas de los cristianos, de los judíos helenísticos y de los sectarios de Baal, los santuarios de Mitra, los templos mazdeístas del fuego y las mezquitas, revelan todos un mismo espíritu (*von einem gleichen Seelentum*), que podríamos llamar 'el sentimiento de la cueva' (*das Höhlengefühl*), *La Decadencia de Occidente* I, Madrid 1998, 376-377 (*Der Untergang des Abendlandes*, Munich 1923); es E. BENZ quien llama la atención sobre este pasaje.

2 ELIADE, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid 1996, pág. 40 (*Forgerons et alchimistes*, París 1965).

3 VIERZIG, S., *Von der Höhle zur Kirche. Archaisches im Christentum*, Francfort del M. 1998, esp. pp. 67-75; 200 y ss.

sagrado en donde se desarrolla un culto concreto con ofrendas relacionado con la regeneración o como lugar de nacimiento de dioses están bien documentadas en la Antigüedad⁴. Son muy significativas las tradiciones sobre el nacimiento de Zeus⁵ en una cueva, o los cultos relacionados con Demeter⁶ y sobre todo la religión de Mitra⁷, éste último caso es muy importante por su polémica con el naciente cristianismo. En el pensamiento neoplatónico la cueva era un símbolo cósmico; Porfirio recuerda que «los antiguos con justa razón consagraron grutas y cavernas al cosmos».⁸ En realidad toda la naturaleza es divina y no solo las cuevas, recordemos las elocuentes palabras de Séneca para quien la contemplación de la naturaleza entera permite sentir la presencia de algo divino; un bosque frondoso y apartado, despierta la percepción de una presencia religiosa (*fidem tibi numini facies*), pero también la contemplación de una gruta excavada hondamente en las rocas, obra de la naturaleza y no de la mano del hombre, provoca el mismo efecto, despierta en el alma el sentimiento religioso de estar contemplando algo superior: «Si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tanta laxitatem excauatus, *animum tuum quadam religiones suspicione percutiet*».⁹

El simbolismo de la cueva y de la caverna se encuentra presente en el sustrato popular antiguo y en el trasfondo pagano. Era por tanto un hecho perfectamente natural que estos elementos hondamente arraigados en la conciencia colectiva emergieran también en el cristianismo primitivo, aunque se les otorgara un significado nuevo. En concreto las ancestrales ideas de muerte y regeneración habían de continuar, pero reforzando esta vez un hecho central en la historia del cristianismo: el nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo.

LA CUEVA COMO LUGAR DEL NACIMIENTO DE CRISTO

Los Evangelios no mencionan una cueva como lugar del nacimiento de Jesús. Lucas 2, 7 habla del pesebre ya que no encontraban albergue alguno; Mateo 2, 11 cita expresamente la palabra casa, *oikia*. Pero lo cierto es que la cueva se ha considerado tradicionalmente como el lugar del nacimiento de Cristo, cosa que atestigua tanto la tradición literaria como el arte cristiano primitivo. Su importancia fue puesta de relieve en un trabajo fundamental realizado por Ernst Benz¹⁰. Uno de los testimonios más interesantes lo encontramos en el *Protoevangelium Iacobi*, un texto apócrifo en donde se menciona expresamente una cueva como lugar del nacimiento de Cristo. El *Protoevangelio*, atribuido a Santiago, hermano del Señor y Apóstol, pretende haber sido escrito de manera casi contemporánea a los hechos que describe, aunque en realidad la obra dataría del siglo II, sin que se pueda descartar que su redacción sea incluso más tardía. La intención del autor fue mostrar la pureza de María desde su niñez y su virginidad incluso después del parto.

4 En NILSSON, *Geschichte der gr. Religion* I 73 y 263 ss., cuevas como lugares sagrados en el mundo griego.

5 La cueva de Zeus se encontraba en Creta según Epiménides (siglo VI a.C.) *FGrH* 457 F 18; *vid.* asimismo Calímaco, *Himnos* 1, 42-54 y Apolodoro, *Biblioteca* 1 [5] 1, 6.

6 Pausanias, *Descripción de Grecia* 6, 21, 1; Demeter es la «diosa de las profundidades».

7 ULANSEY, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology & Salvation in the Ancient World*, Oxford 1989; *vid. infra* n. 12.

8 Porfirio, *El antro de las ninfas de la Odisea* 5, ed. Gredos (introducción, traducción y notas de E. A. RAMOS JURADO), Madrid 1989.

9 Séneca, *Epístolas Morales*, XLI 3.

10 BENZ, E., «Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche», *Eranos-Jahrbuch* XXII 1954, 365-432.

La presencia de los hermanos de Jesús se explicaría al ser éstos hijos de la primera esposa de José, que habría enviudado. Aunque el *Protoevangelio* no fue admitido en Occidente (donde no se aceptaba la viudedad de José y se explicaba la presencia de los hermanos como primos), gozó de gran popularidad en las iglesias orientales, siendo el origen de muchas leyendas marianas. Según informa el *Protoevangelio*, el nacimiento de Jesús tuvo lugar en una cueva.

«Y ellos iban de camino a Belén, y entonces María le habló y dijo: ‘Bájame del asno, porque lo que hay en mí, ya pugna por salir’. Y él la tomó del asno y le habló así: ‘¿Dónde debo llevarte y ocultar tu necesidad, pues nos encontramos en un lugar abandonado? Y allí mismo *encontró una cueva* y la llevó allí dentro y dejó a sus hijos con ella y marchó fuera, a la busca de una partera en el entorno de Belén. Pero yo, José, fui de acá para allá y miré a la bóveda celestial y la vi silenciosa y tranquila y observé el aire y estaba parado, y observé los pájaros del cielo que no se movían, y observé la tierra y vi un cesto allí parado y trabajadores en torno, y los que estaban comiendo, no masticaban y los que hacían amago de levantar no elevaban nada a las alturas, y los que querían llevarse algo a la boca, no se llevaban nada a la boca, sino que todas las caras se dirigían hacia arriba y mira, las ovejas eran traídas y permanecían quietas, y el pastor elevaba su mano para sacrificarla, y la mano permanecía suspensa en el aire, y observé el cauce de un río y vi los hocicos de las cabras allí sujetos y no bebían: y después de una vez, volvió todo a su curso natural.

Y mira, una mujer bajó de la montaña y me dijo: ‘Hombre, ¿a dónde vas?’ Y yo le dije: ‘Busco una partera judía’. Y se dirigió a mí y dijo: ‘¿Eres de Israel?’ Y yo dije: ‘Sí’. Pero ella me dijo así: ‘¿Y quién es la que pare en la cueva?’ Y yo le dije: ‘Mi prometida’. Y me dijo: ‘¿No es tu esposa?’ Y yo le dije: ‘Es María criada en el templo del Señor y yo la tomé como mi esposa, y sin embargo no es mi esposa sino que recibió del Espíritu Santo’. Y dijo así la partera: ‘¿Es eso cierto?’ Y José le dijo: ‘Ven y ve’.

Y ella se marchó con él y entraron en la cueva, y mira, una nube ligera cubrió la cueva. Y así habló la partera: ‘Hoy se ha elevado mi alma porque mis ojos han visto algo maravilloso, porque la salvación de Israel ha nacido’. E inmediatamente desapareció la nube de la cueva y apareció una gran luz, con la que el Niño se volvió visible, y llegó y tomó el pecho de su madre María. Y la partera dijo gritando: ‘¡Qué gran día para mí, en el que he visto este espectáculo nuevo!’¹¹.

Aquí ya se encuentra el germen de la cristianización de la imagen ancestral de la cueva, es decir, de una auténtica imagen de la cueva sometida a la interpretación cristiana. Todos estos motivos fueron dotados de profundo significado por la mariología posterior. También la cueva aparece en los escritos de los Padres Apostólicos y en los Apologetas del siglo II, anteriores a la redacción *Protoevangelio*. En una carta atribuida a Bernabé se hace una alusión que podemos considerar importante de cara a una naciente interpretación teológica de la cueva. Bernabé, autor quizá no muy lejano de los apóstoles según piensa Clemente de Alejandría, menciona la cueva y su papel de escenario del nacimiento de Cristo, pero además, y esto es muy importante, menciona una profecía vinculada directamente a la cueva. En el capítulo 11 de la carta, el autor habla en general de las profecías véterotestamentarias de acontecimientos neotestamentarios tomadas de la versión de los LXX, nombra ahí una serie de profecías sobre el sacramento bautismal propiciado por Jesús. Entre los pasajes véterotestamentarios citados como anticipación profética del sacramento bautismal se encuentra el texto de Isaías 33, 16-17:

11 *Protoev. Iac.* c.17-19 (cf. A. SANTOS OTERO, *Evangelios Apócrifos*, B.A.C., Madrid 1963).

«*Habitará en la cueva* elevada de la peña fuerte. Y: *el agua suya, fiel*; veréis al rey con gloria y vuestra alma meditará el temor del Señor»¹². Las citas que Bernabé hace de Isaías se interpretan todas en clave mesiánica. Este pasaje se entiende como anticipación del nacimiento de Cristo, y la mención a la gruta con manantial, se asocia con las aguas del sacramento bautismal y con la aguas de la regeneración. Es decir, el simbolismo de la cueva se integra mediante un procedimiento exegético en el mensaje soteriológico del cristianismo y entra a formar parte de su esquema teleológico.

Encontramos la misma tradición en san Justino, filósofo y mártir¹³, y además con la misma alusión a Isaías 33, 16. Menciona el nacimiento del Niño en Belén, donde José habría buscado aposento en una cueva cercana. Durante el tiempo que estuvieron allí, la Virgen dio a luz al Niño y lo puso en un pesebre, que fue tal y como les encontraron los magos de Oriente. Este acontecimiento de la vida de Jesús, para Justino está anticipado alegóricamente en el mismo pasaje de Isaías citado por Bernabé, en el que se anticipa proféticamente el nacimiento de Cristo. Justino conoce la misma tradición de la que supuestamente bebe el *Protoevangelio*, que es posterior, donde se dice que no sólo el nacimiento de Cristo, sino la Adoración de los Reyes tuvo lugar en la cueva. Además aquí se demuestra cómo el pasaje de Isaías 33, 16 debe comprenderse como promesa mesiánica y como anticipación del nacimiento de Cristo precisamente en una cueva. Justino y Bernabé comprenden de manera parecida el mencionado pasaje de Isaías, como profecía mesiánica. Además Justino desarrolla una polémica antimitraísta e intenta explicar la sorprendente analogía entre Mitra y Cristo (tanto el nacimiento como el culto de Mitra están vinculados a las cuevas), indicando que para el caso del culto mitraico se trata de una imitación demoníaca, una falsa asimilación de la obra divina llevada a cabo por los demonios, con objeto de combatir las obras de Dios imitándolas. Esto debía preocupar a Justino, sobre todo si había algún tipo de interpretación pagana de la Biblia para el culto mitraico, donde se presentaría a Mitra como una figura en la que se cumplen las profecías véterotestamentarias (en concreto el texto de Isaías).

En la época de la redacción del *Diálogo con Trifón* (mediados del siglo II) se había transmitido a la Iglesia la tradición del nacimiento de Cristo en una cueva, esta tradición se puede retrotraer a la primera mitad del siglo II con la carta de Bernabé. Parece que hay una larga y antigua tradición eclesiástica que habla de la cueva como lugar de nacimiento del Señor, aunque semejante mención no concuerde necesariamente con los evangelios. Ya la Iglesia primitiva habría entendido el pasaje aludido de Isaías como anticipación del nacimiento de Cristo, y la mención a la gruta con manantial, se asociaba con las aguas del sacramento bautismal y con la aguas de la regeneración. Tampoco sería de extrañar que existieran en Belén tradiciones orales sobre el nacimiento de Jesús en una cueva, como parece deducirse del testimonio de Orígenes a mediados del siglo III, que hablando del nacimiento de Cristo en Belén, junto con los testimonios de la Escritura, aporta una información probablemente fruto de la observación personal o de la transmisión oral. Todavía en su tiempo se puede ver, según dice, la cueva en la que nació el Salvador: «Mas sí, aparte la profecía de Miqueas y la historia escrita por los

12 Bernabé, XI, 5-6, Daniel RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, edición bilingüe completa, versión, introducción y notas de Daniel RUIZ BUENO, BAC, Madrid 1979, p. 794.

13 *Padres Apologetas Griegos*, edición bilingüe completa, versión, introducción y notas de Daniel RUIZ BUENO, BAC Madrid 1954, p. 430, *Diálogo con Trifón* 70, 2; aquí se explica en el seno de la polémica con el mitraísmo y con simbolismo eucarístico.



FIGURA 1. *Nacimiento de Cristo, Instituto Helénico (Venecia).*
Fuente: A. Grabar, *Die Mittelalterliche Kunst Osteuropas*.

discípulos de Jesús en Belén, basta considerar que, en armonía con lo que en los evangelios se cuenta, en Belén se muestra la cueva en que nació y, dentro de la cueva, el pesebre en que fue reclinado envuelto en pañales»¹⁴.

Además el lugar debía ser conocido y visitado por devotos o curiosos, tanto paganos como cristianos. Añade acto seguido Orígenes: «Y lo que en aquellos lugares se muestra es famoso aun entre gentes ajenas a la fe; en esta cueva, se dice, nació aquel Jesús a quien admiran y adoran los cristianos». La imagen del nacimiento en la cueva ha pasado también al arte cristiano bizantino (Figura 1), y también a los iconos armenios, precisamente el manuscrito de los Evangelios más antiguo de Armenia (del año 887) menciona expresamente que la estrella que iba mostrando el camino a los magos de oriente se paró sobre una cueva, donde se encontraba el Niño¹⁵.

OTRAS GRUTAS SAGRADAS EN PALESTINA, APARTE DE LA CUEVA DEL NACIMIENTO

Pero ésta no era la única gruta sagrada en Palestina. Con la Paz de la Iglesia se desarrolla una intensa actividad arquitectónica en los lugares en los que según la tradición habrían ocurrido acontecimientos claves en la vida de Cristo, no sólo su nacimiento, sino también su muerte y resurrección así como su ascensión. Y de nuevo nos encontramos con tradiciones asociadas a cuevas. Eusebio de Cesarea, nuestra fuente principal a este respecto, informa detalladamente sobre las fundaciones de Constantino en Tierra Santa. El emperador levantó una iglesia sobre la

14 Orígenes, *Contra Celso* 51, introducción, versión y notas por Daniel RUIZ BUENO, BAC, Madrid 1967, pág. 85.

15 BENZ, art.cit., 379-380.

cueva-sepultura de Jesús, y la emperatriz Elena sobre la cueva del nacimiento en Belén y sobre el Monte de los Olivos en Jerusalén.

En la *Vida de Constantino* (hacia 339) Eusebio habla, como es natural, con bastante detenimiento sobre la construcción de la Iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén. Constantino se pone en acción inspirado por el mismo Dios. La empresa no es fácil, en tanto en el lugar habían florecido toda clase de cultos paganos ocultándolo.

«Se le ocurrió pensar que era su deber hacer que el benditísimo lugar de la resurrección del Salvador en Jerusalén llegara a ser eximio y venerable. Al punto, pues, ordenó construir un edificio dedicado a la oración, concibiendo el proyecto no sin el concurso divino, antes bien, inducido por el mismo espíritu del Salvador. Otrora hombres impíos, mejor aún, toda la casta demoníaca a través de éstos, pusieron todo su afán en entregar a la sombra y al olvido aquel monumento maravilloso de la inmortalidad, cabe el cual ‘centelleando luz el ángel que había bajado del cielo hizo rodar la piedra’ de los que tienen empedernidas sus mentes, y conjeturaban que ‘el que está vivo, aún está entre los muertos’; y dando la buena nueva a las mujeres, removió la piedra de la incredulidad que oprimía su mente, para dar entrada a la convicción de que vivía aquel a quien buscaban»¹⁶.

Continúa exponiendo cómo los enemigos de Dios trataban de destruir cualquier resquicio del lugar donde se obró la resurrección, el hecho culminante con el que plan de Dios triunfa y se hace posible la redención, de ahí que se califique a la cueva de *antro redentor*.

«Efectivamente, hombres descreídos y profanos concibieron la idea de hacer desaparecer de entre los hombres aquel *antro redentor*, opinando con mentalidad estúpida que de esa manera quedaba oculta la verdad. Y tomándose un gran esfuerzo, cubren todo el lugar con tierra que han acarreado de otra parte ajena al sitio; posteriormente, una vez elevado el nivel del suelo y tras pavimentarlo con piedra, esconden, bajo tan gran túmulo, la *gruta divina*. Después, como si nada ya les quedara por hacer, sobre aquel terreno edifican un sepulcro verdaderamente espeluznante, dedicado a las almas de sus ídolos, que son cadáveres, y construyen un oscuro compartimiento al disoluto espíritu de Afrodita, donde ofrecían execrables oblaciones sobre profanos altares merecedores de maldición. Que sólo así, y no de otro modo, pensaban que su empresa iba a tener éxito, tapando la *salvífica cueva* con tan malditas inmundicias. Esos desgraciados no podían comprender la imposibilidad de que quien se vio coronado con la victoria sobre la muerte dejara oculta la hazaña, como igualmente imposible es que el sol, una vez que he aparecido sobre la tierra y emprende su carrera habitual cabalgando sobre el firmamento, brille sin que se entere de ello toda la población humana»¹⁷.

Constantino da la orden de retirar los altares paganos y las ruinas que maliciosamente han ido cegando la cueva, entonces tiene lugar el momento glorioso en que aparece el sepulcro en una especie de nueva resurrección.

«Cuando, un estrato tras otro, apareció en el fondo el primitivo solar del terreno, contra toda esperanza ofrecióse a la vista el santo y venerable santuario de la resurrección del Salvador, y la *cueva, santa* (en verdad) donde las haya, recobró el mismo aspecto de cuando resucitó el Salvador. Por ello, tras su ocaso en las tinieblas, nuevamente salió a la luz, y a cuantos llegaban a visitarla les permitía ver la incontrovertible historia de los maravillosos hechos ahí acaecidos, <atestiguando> con obras más resonantes que cualquier voz la resurrección del Salvador»¹⁸.

16 *Vida de Constantino* III, 25 y s, traducción de MARTÍN GURRUCHABA, ed. Gredos, Madrid 1994.

17 *Op.cit.* III, 26, 2-4.

18 *Op.cit.* III, 38.

A continuación el emperador se dirige por escrito al obispo Macario de Jerusalén con el encargo de la construcción de la Iglesia del Santo Sepulcro, y abunda en la idea de la recuperación del emplazamiento original donde debió obrarse la resurrección de Cristo, tras haber estado la cueva asimismo sepultada.

«Es tan grande la gracia de nuestro Salvador, que cualquier dispendio retórico resulta manifiestamente inadecuado al actual prodigio. Pues supera en verdad, todo estupor el hecho de que el monumento de aquella santísima pasión, de antiguo oculto bajo tierra, no haya sido advertido durante larguísimos períodos de años, hasta que otra vez se ha puesto a brillar ante sus fieles servidores, liberados tras la eliminación del común enemigo de todos (...).

Por tanto, quiero persuadir<te> sobre todo aquello que considero que es lo más claro para todos, a saber: es para mí de la mayor importancia adornar con bellos edificios aquel sagrado lugar que por divino designio he desembarazado del <bochornoso apósito> de un ídolo, como si se tratara de una carga opresiva, un lugar que ha sido santo desde el principio por sentencia divina, pero que se ha revelado más santo aún desde el instante en que sacó a la luz la fe en la pasión del Salvador».¹⁹

No es de poca importancia que el sepulcro divino —*to theio mnema* del que habla Eusebio— hubiera sido ocultado con escombros e imágenes de falsos dioses, por los paganos, inspirados diabólicamente, cuando en realidad, el mencionado *antro de salvación* tendría que ser considerado como monumento incontestable de la inmortalidad. A esta cueva de la salvación (o como la llama Eusebio, *to soterion antron*) habrían querido algunos malvados sumir en el olvido, llevados, sostiene Eusebio, por la locura de querer ocultar la verdad, empleándose a fondo en cubrir el lugar con tierra y tapar la cueva divina (*theion antron*). Se habría tratado por todos los medios de ocultar que se trataba de un lugar salvador, convirtiéndolo en sepultura para las almas imágenes muertas de dioses. La Providencia reservó a Constantino, el emperador de la Paz de la Iglesia, el honor de rescatar del olvido la cueva-sepulcro²⁰. Aquí es interesante comprobar cómo se está asimilando en realidad la recuperación del sepulcro a la resurrección en sí: se aplica un esquema interpretativo tomado de la teología, lo que ha sucedido a Cristo está sirviendo igualmente para la cueva: ambos resucitan. Al igual que Cristo murió y fue sepultado, se levantó un templo pagano sobre la sepultura y los paganos intentaron estrangular el recuerdo del Salvador entre los creyentes, pero la cueva ha sido de nuevo hallada, es decir, ha experimentado su propia resurrección (Figura 2).

De modo análogo describe Eusebio la construcción de una iglesia sobre la gruta «mística» de Belén y sobre el Monte de los Olivos:

«Cuando tuvo conocimiento de que otros lugares estaban allí ennoblecidos por contar con la presencia de dos cuevas místicas (*antroids mystikois*), los ornamentó también con óptima largueza. A la cueva de la primera teofanía del Salvador (*soterios theophaneias antron*), y donde se sometió a nacer en carne mortal, le tributó el honor que se merecían; con respecto a la de la ascensión al cielo, solemnizó el recuerdo de cuanto había acontecido en la cima».²¹

«No sólo eso: la madre del emperador ensalzó con edificaciones sublimes el recuerdo del ascenso a los cielos del Salvador del universo, sobre el monte de los Olivos, erigiendo arriba en la cumbre, junto a la misma cima del monte, el sacro recinto de una iglesia. También allí fundó un oratorio en honor del Salvador que en ese lugar se detuvo, toda vez que un relato fidedigno

19 *Op.cit.* III, 30.

20 *Op.cit.* III, c. 25 y ss.

21 *Op.cit.* III, 41.



FIGURA 2. *Noli me tangere*, Instituto Helénico (Venecia).
Fuente: A. Grabar, *Die Mittelalterliche Kunst Osteuropas*.

sostiene que en ese lugar, en la misma cueva del Salvador del universo, inició a sus discípulos en los arcanos misterios. Igualmente enalteció el emperador ahí mismo al rey universal con toda suerte de acicaladas ofrendas.

Ahí están, pues, las dos venerables y magníficas iglesias, dignas de perpetua memoria, que la augusta Helena, madre religiosísima de un religiosísimo emperador, fundó como testimonio de su reverente sentimiento, en honor de Dios su salvador, sobre las dos místicas cuevas, cooperando su hijo con el subsidio de su poder imperial».²²

Eusebio utiliza el lenguaje heredado de las religiones místicas, con el que todos están familiarizados, para referirse a las cuevas místicas. Habla de los *thiasotes* en alusión a los apóstoles, se utiliza la expresión *myein*, es decir, introducir en los misterios. La verdadera iniciación, por lo tanto, no habría sido sino la de los discípulos en las verdades superiores a través de la resurrección de Cristo. Asimismo es digno de mención que en lugar de la palabra *spelaion*, más neutral, emplee *antron*, que indica especialmente la gruta en sentido cultural. Además suele hablar de la cueva sagrada (*hieron antron*), o de la cueva mística (*mystikon antron*), o de la cueva salvadora (*soterion antron*) o de la cueva divina (*theion antron*). Bajo el esquema de su exposición subyace el pensamiento de que el cristianismo surge de tres grandes cuevas místicas que sirven de escenario al hecho mesiánico, son las cuevas del *Nacimiento*, del *Sepulcro* y de la *Ascensión*. Estas cuevas, consideradas escenarios reales de la historia sagrada, recogen todo el simbolismo tradicional de nacimiento, muerte y regeneración y en ellas se asume toda

22 *Op.cit.* III 43, 1.

la terminología de las religiones místicas, probablemente también con un fin polemista, por afán de mostrar que los verdaderos misterios no son los relacionados con los cultos paganos, sino los nuevos misterios cristianos, así como la intención de desautorizar otros cultos paganos cuyo escenario haya tenido lugar en cuevas igualmente.

Pero estas tres cuevas no son las únicas donde los cristianos tienen lugares de culto. Como afirma Benz, a mediados del siglo IV hay un verdadero laberinto de cuevas a disposición del cristiano. El *Itinerarium Burdigalense* (del 333) muestra numerosos emplazamientos de culto en cuevas: la cueva del nacimiento de María en Jerusalén, la cueva de la Anunciación en Nazareth, y allí mismo la cueva del taller de José, la cueva de los pastores en Belén, la cueva de los Magos en Der Dosi, la cueva de la resurrección de Lázaro en Betania, la cueva del lavado de pies en el Valle de Josafat, la cueva del arrepentimiento de Pedro en la montaña de Sion. Además hay más cueva de los Padres, Reyes y Profetas del Antiguo Testamento: la cueva de David en Belén, la cueva del nacimiento de Israel y al mismo tiempo la cueva sepulcro de Raquel en Belén, la cueva sepulcro de Job, la cueva de Abrahán en el valle de Mambré en Hebrón, la cueva de Elías sobre el Horeb, la cueva de Juan a orillas del Jordán y la cueva de Moisés sobre la montaña de Sión.

INTERPRETACIÓN Y SENTIDO DE LA CUEVA EN CLAVE SIMBÓLICA Y MARIO-LÓGICA

La asociación de María con la tierra fecunda tiene una larga tradición en el pensamiento cristiano, así por ejemplo las hermosas palabras que encontramos en los formularios hispanos de la fiesta litúrgica de la Maternidad:

«Oh Cristo, precio admirable de nuestra salvación, que enriqueces la tierra del seno materno con el fruto de encarnación (*qui terram materni uteri fructu incarnationis tue ditificas*), al realizar de modo admirable tu concepción y al producir el fruto de tu concepción de una tierra que tú mismo habías creado (*et conceptionis tuae fructum ex terra, quam ipse fueras operatus, producis*)».²³

La imagen de la cueva no tarda en integrarse en la teología cristiana de los misterios, como hemos podido comprobar al examinar la obra eusebiana. Un nuevo y más claro ejemplo lo hallamos en los himnos litúrgicos de la Iglesia Ortodoxa dedicados a la celebración de la Navidad (algunos escritos por autores de los siglos IV al VII, otros procedentes de autores anónimos), bien estudiados por Benz.²⁴ Esta liturgia trata el motivo de la cueva de manera exhaustiva. La cueva aparece como regalo de la tierra al *Logos*. Pues toda la creación presenta un regalo a Cristo, en señal de agradecimiento por la Encarnación. De esta manera se explota la paradoja que lo más alto se digne a bajarse, se trata de la oposición ancestral y complementaria entre Cielo y Tierra. Un hecho muy llamativo para la antropología conceptual cristiana, es que en los himnos de Navidad mencionados, no sólo se cante la cueva de la Natividad de Belén, sino también que el fiel se dirija a sí mismo definiéndose como «cueva de ladrones», es decir, que el autor del himno se considera una cueva (imagen de lo terrenal y de lo carnal) que habitan los moradores demoníacos que atacan al hombre. El hombre, llamado a ser templo de Dios, se había convertido en mera cueva de ladrones al dejarse sojuzgar por su tendencia a lo terreno, por su filiación terrenal. Pero el hombre también es espiritual y puede independizarse de la llamada de la tierra, y para que así sea es Dios mismo el que desciende a la cueva y precisamente

23 Cf. IBÁÑEZ, J. y MENDOZA, F., *María en la liturgia hispana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1975, p. 151.

24 Menología griega del mes de diciembre, vol. XII, Atenas 1904.



FIGURA 3. *El Profeta Elías recibe de un cuervo su alimento en el desierto, Gračanica (Serbia).*
Fuente: A. Grabar, *Die Mittelalterliche Kunst Osteuropas*.

dentro de la cueva se hace hombre, expulsa a los demonios y la cueva se convierte en un lugar no para demonios sino para ángeles. Son muchos los himnos que subrayan la paradoja según la cual, la Encarnación supone necesariamente que el Paraíso se instale en la cueva. La cueva queda santificada por la presencia de Dios, de igual manera que la carne mortal se hace eterna con la Encarnación. La analogía entre cueva y carne es de marcado carácter simbólico-somático y antropológico. Como vemos, la mariología encuentra mucha ayuda en la teología de la cueva como vehículo de expresión. María es identificada con la tierra. La Madre de Dios se convierte en montaña y su útero es la cueva, donde tendrá lugar la nueva creación y restauración del hombre angélico, nuevamente creado, hombre que con ello recupera su pureza primordial adámica. Por eso, en último término, la cueva es también el símbolo del paraíso.

EL PAPEL DE LAS CUEVAS EN EL PRIMITIVO MOVIMIENTO ANACORÉTICO Y EL NACIMIENTO DEL MONACATO RUPESTRE

Las montañas, los lugares difícilmente accesibles y las zonas deshabitadas son escenario tradicional de innumerables prácticas ascéticas²⁵. Existe una imagen semilegendaria del desierto, del *panéremos*, como lugar que jamás pisan los seres humanos, región habitada no más que por

²⁵ En el Egipto de la Antigüedad Tardía *horos* (montaña) se convierte prácticamente en sinónimo de monasterio, cf. CADELL, H., y RÉMONDON, R., «Sens et emplois de TO OPOΣ dans le documents papyrologiques», *REG* 80, 1967, 343-349.

demonios y bestias, al *panéremos* se dirige el anacoreta para enfrentarse en solitario contra los demonios. Se trata de un espacio no muy lejano en realidad, pero su distancia no resulta tanto física como simbólica. Tras una lucha a menudo dramática, tal y como la vemos reflejada en los episodios transmitidos por la hagiografía tradicional, el anacoreta consigue la purificación y llegar al verdadero conocimiento de Dios a través de la renuncia; es entonces cuando se transforma en un hombre angélico o adámico, con ello se da el primer paso hacia la restauración definitiva de la relación con Dios y el *vir Dei* ve ante sus ojos una serie de signos anticipatorios: en mitad del desierto los ángeles le alimentan con frutas del Paraíso, los animales antes temerosos u hostiles se presentan mansos ante él. En la visión ascética cristiana el mito del desierto es la antesala al mito de la recuperación del Paraíso²⁶.

La cueva ocupa en muchos sentidos un lugar análogo al *éremos*. También ésta comienza siendo el hogar de los demonios, lugar tan desprovisto de huella humana como el desierto, tan desconocido que representa el poder de la muerte y de la oscuridad. El asceta marcha a la cueva para combatir allí a los demonios, en su propio terrero, para hacer entrar en él a Cristo victorioso, igual que hace al retirarse al desierto. Esta información nos la corrobora en la primera mitad del siglo IV San Atanasio de Alejandría, autor de la primera biografía monástica, la *Vita Antonii*. Antonio es el modelo ancestral de todos los ascetas cristianos²⁷, san Atanasio escribe la *Vita* tomando el Nuevo Testamento como modelo²⁸, pero se sirve también de la imagen de Elías y su género de vida apartada y llena de renunciaciones que sirvió de modelo a los primeros anacoretas (Figura 3), los paralelos con él son muchos como ha demostrado Tetz²⁹. Atanasio cuenta de Antonio que pasó dos años en una cueva y allí luchó fieramente contra los demonios saliendo victorioso³⁰. También parece que Antonio vivió en una cueva el tiempo que estuvo en la Montaña Exterior, llamada Pispir. En cualquier caso la *Historia Monachorum* de Rufino conoce una tradición de la cueva en este lugar. Rufino en la *Historia Monachorum*

26 La obra clásica de CHITTY, D., *The Desert a City*, Oxford 1966; GUILLAUMONT, A., «La conception du désert chez les moines d'Égypte», *RHR* 188, 1975, 3-21; de interés resulta LACARRIÈRE, L., *Los hombres ebrios de Dios*, Barcelona 1964, 114; Dom. GARCÍA COLOMBÁS, *Paraíso y Vida Angélica*, Montserrat 1958; también BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Munchnik ed., Barcelona 1993, 293 y ss. (*The body and society*, Columbia University Press 1988).

27 BIELER, L., *Theios aner. Das Bild des Göttlichen Menschen in Spätantike und frühchristentum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967; STEIDLE, B., «Homo Dei Antonius. Zum Bild des 'Mannes Gottes' im altem Mönchtum», *StuAns* 1956, 149 ss.; ALEXANDRE, M., «La construction d'un modèle de sainteté das la Vie d'Antoine para Athanase d'Alexandrie», en Walter, Ph., *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble 1996, 63-93; BROWN, P. «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 1971, 80-101; «The Saint as Exemplar», *Representations* I, 1983, 1-25; y últimamente en su libro *Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge University Press, 1995, en particular el capítulo tercero, titulado «Arbiters of the Holy. The Christian Holy Man in Late Antiquity», pp 57-78; BRENNAN, B. «Athanasius' Vita Antonii. A sociological interpretation» *VChr* 39, 1985, 209-227; FRANK, K.S., «Antonius Aegyptius monachus», *Augustinus Lexikon* I, 1988, 281-283.

28 HERRERA, J., «Temas neotestamentarios de huida del mundo en la Vida de Antonio», *Yermo* 1, 1963, 287-303.

29 TETZ, M., «Athanasius und die Vita Antonii», *Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, pp. 155-184.

30 MUNNICH, O., «Les démons d'Antoine dans la Vie d'Antoine», en WALTER, Ph., *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble 1996, 95-110; GUILLAUMONT, A., «Démon. Dans la plus ancienne littérature monastique. Les vies de moines du IV^e siècle», *DS* 3, 1957, 189-196; ÁLVAREZ, P., «Demon Stories in the Life of Anthony by Athanasius», *Cistercian Studies* 23, 1988, 101-118; BAYNES, A.C., «St. Antony and the Demons», *Journal of Egyptian Archeology* 40, 1954, 7-10; DANIELOU, J., «Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine», *Studia Anselmiana* 38, 1956, 136-147; STOFFELS, J., «Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius», *Theologie und Glaube* 2, 1910, 721-732; 809-830.



FIGURA 4. *Detalle de un fresco del Monasterio de Dochiariu en el Monte Athos.*
Fuente: J. Lacarrière, *Los hombres ebrios de Dios.*



FIGURA 5. *Anacoreta en el desierto. Detalle de Los Anacoretas de la Tebaida, de Starnina.*
Fuente: J. Lacarrière, *Los hombres ebrios de Dios.*

XVII informa que en aquel lugar había tremendas montañas en cuyas cuevas vivían monjes, de los cuales el Padre Pityron había sido discípulo de Antonio³¹. También describe Rufino en su *Historia Monachorum* una imagen del desierto en la que hierven los eremitas de las cuevas. Así habla de los ascetas del desierto más conocidos: Juan de Licópolis, que vivió 40 años en una cueva sin haber visto jamás una mujer (*Historia Monachorum* I, 4). El propio Juan de Licópolis cuenta como otro monje vivía en una cueva y los demonios le atormentaban. Otro padre del desierto, Apolo, vivía en un pequeño agujero en la montaña, rezaba de día y de noche (*Historia Monachorum* I, c. 32). De San Sabbas también se cuenta una larga estancia en una cueva, que también lucha contra las apariciones demoníacas. En la vida de san Sabbas hay un interesante milagro de luz: «Una noche cuando rezaba vio una columna de fuego que se alzaba hasta los cielos, fue hacia aquel lugar y encontró una cueva. Y en algunos días levantó allí un magnífico monasterio»³².

La vida de San Sabbas era muy querida en los famosos monasterios rupestres de Kiev. De hecho la hagiografía eslava continúa desarrollando la imagen monástica de la cueva³³. También aquí las cuevas se convierten en el lugar de la victoria sobre los demonios y el triunfo de una nueva vida. Evidentemente este motivo ha jugado un cierto papel en la fundación posterior de monasterios rupestres. En la tradición eslava se abunda en la simbología habitual de la cueva, ésta representa la muerte de la vieja vida, así como la resurrección a otra más espiritual, es el lugar donde se alcanza la verdadera sabiduría, como vemos por ejemplo en el llamado *Paterikon* de Kiev, documento que narra la historia de los Padres que vivieron en las cuevas del monasterio rupestre de Kiev, y que si bien no desarrolla una auténtica teología de la cueva, sí se ven en él rasgos de «piedad rupestre». En la cueva tienen lugar los típicos enfrentamientos contra los demonios, el Diablo y los espíritus malignos.

«Nuestro santo padre Feodosij se reveló en la cueva como vencedor de los espíritus malignos. Cuando a su madre se le cortó el pelo (fue consagrada monja) y se apartó de él toda preocupación mundana, comenzó con gran aplicación a luchar en el celo de Dios. Y había tres estrellas que se veían en la cueva, que expulsaron la oscuridad demoníaca mediante sus oraciones: me refiero al muy digno Antonij y al bienaventurado Feodossij y al gran Nikón. Estos vivieron en la cueva, rezando a Dios, y Dios estaba con ellos; porque Él dijo: Allá donde haya dos o tres reunidos en mi nombre, ahí que estaré yo con ellos.»³⁴

Una parte importante de la vida de san Feodossij trata de sus luchas contra los demonios precisamente dentro de la cueva. «¿Quién no ha de admirar a este bienaventurado, que permaneció solo en semejante cueva oscura no temiendo a la multitud de espíritus invisibles que le acometían, sino que permaneciendo firme como un poderoso héroe, pedía la ayuda de Dios y Jesucristo nuestro Señor?»³⁵.

31 Atanasio, *Vita Antonii*, 61, 73, 89; Rufino, *Historia Ecclesiastica* II, 8; *Historia Monachorum* XVII, BENZ, art.cit., p. 417, n. 100, 101, 102.

32 *Vita S.Sabbae* en Cotelerii, *Ecclesiae Graecae monumenta* III, 222 ss, Benz, art.cit. 418.

33 SMOLITSCH, I., *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 938 bis 1917*, Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 10/11, 1953; BENZ, E., *Russische Heiligenlegenden*, Zurich 1953; Id., *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburgo 1957, esp. 80-81, 118-119; HAUSSIG, H.W., *Kulturgeschichte von Byzanz*, Stuttgart 1966, esp. 447, 501, 359, 360, 507, 364-366, 388.

34 BENZ, E., *Russische Heiligenlegenden*, 97.

35 La historia de Isaak y de Teodosij y la vida de San Sergio de Radonez, en SPIDLIK, T., *Los Grandes místicos rusos*, Madrid 1986; y BENZ, E., *Russische Heiligenlegenden*, Zurich 1953.



FIGURA 6. *Muerte de San Pablo en Tebas*, pintura de Starnina, siglo XV.
Fuente: J. Lacarrière, *Los hombres ebrios de Dios*.



FIGURA 7. *San Pablo el Simple*, menologio de Basilio II.
Fuente: J. Lacarrière, *Los hombres ebrios de Dios*.

Interesante es la historia del monje Isaak. Su lucha contra los demonios es especial. Simularon ser la luz de Cristo.

«Cuando, siguiendo su costumbre, se sentó y apagó la vela, brilló de pronto una luz en la cueva como si fuera el sol y que cegaría a un hombre. Y dos hermosos jóvenes se dirigieron hacia él; sus rostros brillaban como el sol y le dijeron: Isaakji, somos ángeles, mira que Cristo viene a ti con sus ángeles. Isaakji se levantó y vio los hombres y sus rostros más brillantes que el sol, y uno de entre ellos cuyo rostro brillaba aún más. Y le dijeron: Isaakji, éste es Cristo, arrodíllate y reza. Pero él no entendió la añagaza demoníaca y rezó»³⁶.

A partir de ese momento el santo cayó bajo el poder de los demonios, aunque finalmente consiguió liberarse. No fue ésta la única vez en que los demonios le atormentaron. En cierta ocasión aparecieron con picos y palas amenazándole con enterrarlo en la cueva. Hizo la señal de la cruz y desaparecieron. Este pasaje subraya además el hecho interesante de que los habitáculos rupestres sirvieran también como lugar de enterramiento. El aire en los agujeros hechos en la roca arenisca era tan seco que permitía la conservación del cadáver mediante una momificación casi natural.

También hay un simbolismo importante en lo que se refiere a la Resurrección. La luz ha de brillar en la oscuridad, en eso consisten las apariciones de los santos de las cuevas (ya hemos visto que los demonios también pueden aparecerse de esta manera). Particularmente interesante es el caso de las tentaciones de Juan, donde parece que un viejo espíritu orgiástico de los cultos paganos de la cueva lucha contra la intrusión de la Sabiduría Celestial que quiere tomar posesión de la cueva. El santo se encierra en un agujero, se le aparece una serpiente la noche de la resurrección de Cristo, le amedrenta, pero Juan invoca a Cristo y la serpiente desaparece. De nuevo estamos ante el tema de la cueva-sepulcro y de la cueva-lugar de la resurrección. Todas estas tradiciones anacóreticas fueron comunes a los primeros eremitorios rupestres (fotog. 4 y ss.). El fenómeno del monacato rupestre, acompañado del simbolismo de la cueva, ha dejado su huella arqueológica en la mayor parte del mundo cristiano antiguo (desde luego en el mundo mediterráneo como en España, Italia, Malta, Grecia, Egipto —y por mediación suya Etiopía—, Siria, Turquía y Líbano así como en la Europa central en Alemania y Austria; y en la Europa Oriental, caso de Rumania, Bulgaria y Ucrania)³⁷.

EL SIMBOLISMO DE LA CUEVA EN EL SENO DE LA VISIÓN CRISTIANA DE LA NATURALEZA. CONSIDERACIONES FINALES

Por importante que sea el simbolismo de la cueva no puede entenderse aisladamente, éste sólo culmina con su integración en un esquema superior: el de la comprensión cristiana del

36 BENZ, *Russische Heiligenlegenden*, 161.

37 GONZÁLEZ BLANCO, A., et al., «La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)», *Antigüedad y Cristianismo X*, Murcia 1993, con bibliog.; GONZÁLEZ BLANCO, A. (ed.), *Los columbarios de La Rioja, Antigüedad y Cristianismo XVI*, Murcia 1999, con bibliog.; HANDJIVSKI, A., *Rock Monasteries*, Sofía 1985; HEIN, E., & KLEIDT, B., *Äthiopien christliches Afrika. Kunst, Kirche und Kultur*, Ratigen 1999; KUSCH, H. & I., *Kulthöhlen in Europa*, Colonia 2001; NICOL, D.M., *Metora. The Rock monasteries of Thessaly*, Londres 1963; SAUNERON, S. et al., *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna*, IV vol, París 1972; Dom J.M. BESSE, *Les Moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcedoine (451)*, París 1900. esp. p. 275 para las informaciones de Teodoro de Ciro sobre la vida al aire libre o en las cuevas, como san Julián Sabbas y sus discípulos; I. PEÑA, *La desconcertante vida de los monjes sirios (siglos IV-VI)*, Salamanca, 1985, 49-59; A. GONZÁLEZ BLANCO & G. MATILLA SÉQUER (eds.), *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica, Antigüedad y Cristianismo XV*, Murcia 1998.



FIGURA 8. *Anacoretas en sus cuevas, Menologio de Basilio II.*
Fuente: J. Lacarrière, Los hombres ebrios de Dios.

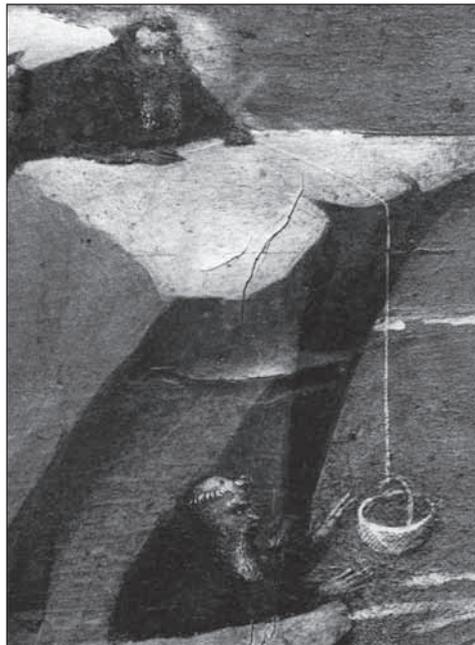


FIGURA 9. *Escena de la vida en los desiertos de Egipto, detalle de Los Anacoretas de la Tebaida, de Sternina.*
Fuente: J. Lacarrière, Los hombres ebrios de Dios.

mundo y el alegorismo universal con el que este mundo es contemplado en tanto que creación divina³⁸. El cristianismo primitivo desarrolló, al menos idealmente, una relación con la naturaleza distinta de la que había sido la visión pagana. Tradicionalmente la naturaleza había sido considerada divina entre los filósofos y poetas paganos, Ovidio por ejemplo la coloca entre los dioses. El cristianismo había hecho graves objeciones a esta concepción, pues no podía pensarse en la Naturaleza como *creatrix*, sin conferirle rasgos que sólo le corresponderían estrictamente a Dios. La polémica contra la divinización de los elementos aparece ya tempranamente en los textos bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En *Sabiduría* 13,2, se alude expresamente a la confusión entre creación y Creador: «Son necios por naturaleza todos los hombres que han desconocido a Dios y no fueron capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al Artífice, atendiendo a sus obras; sino que tuvieron por dioses, señores del mundo, al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a los astros del cielo»³⁹.

Esta argumentación se convirtió en un verdadero lugar común muy recurrente en la apologética cristiana posterior. San Atanasio en la segunda mitad del siglo IV lo expone de manera clara, y de hecho muy didáctica, cuando, precisamente sirviéndose del anacoreta san Antonio de la Tebaida, enumera las objeciones contra la interpretación alegórica de los mitos, que buscaba en ellos la identificación de los dioses con fenómenos naturales (como que Hefesto represente el fuego, Artemis la luna o Poseidón el mar), lo que en definitiva no era sino un error de apreciación con el que se transfería a la creación el honor debido a su Artífice, a su Demiurgo⁴⁰. Sin embargo, esto no quiere decir que la naturaleza perdiera un ápice de sacralidad o de misterio, o que el mundo cristiano eliminara la presencia divina en la naturaleza⁴¹. Ciertamente el cristianismo no admite que la naturaleza sea un ser divino, pero sí que se convierta en heraldo de Dios. Evagrio atribuye estas palabras a Antonio de la Tebaida: «Mi libro, oh filósofo, es la naturaleza de los seres y es allí adonde yo voy a leer las palabras de Dios»⁴².

A ojos del cualquier hombre, y del cristiano también, la naturaleza sigue siendo una fuente de misterio a través de la cual se puede llegar a intuir la presencia de lo sobrenatural⁴³. Los escrito-

38 Vid. la obra clásica de BIESE, A., *Die Naturgefühl im Mittelalter und in der Neuzeit*, Leipzig 1888; asimismo NORRIS, R.A., *God and World in Early Christian Theology*, Londres 1966; muy útil la obra de WALLACE-HADRILL, D.S., *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester University Press 1968, esp. 101 y ss.

39 Problema ya conocido en Jer. 10, 2 y sobre el que vuelve Pablo en Rom. 1, 25.

40 *Vita Antonii*, 76, 2-4 (SC. 400, 331). Este es un verdadero lugar común que aparece de nuevo en Atanasio en su *C. Gentes* 13 (SC 18bs, p. 94), y 8-9 (SC 18 bis p. 72-76); 27-29 (p. 136-148). en Filón *Decal.* 66; 70-71; y en Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycon*, 2,2 (SC 10, p. 96).

41 BERNHART, J., *Chaos und Dämonie. Von den Göttlichen Schatten der Schöpfung*, Munich 1950, 27 y ss.

42 *Tratado Práctico*, SC 171, p. 695.

43 GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, 1995: «En la naturaleza en general se sigue observando el aliento divino» y se observa una ininterrumpida cadena de influencias entre hombre y ambiente, entre ambiente y fenómenos naturales, entre hombres y animales que viven en confrontación continua con las fuerzas de la naturaleza, en este sentido cabe hablar de la tenaz permanencia de concepciones populares precristianas aun cuando los sistemas más cultos y elaborados del paganismo filosófico habían desaparecido. por otra parte no hay que olvidar un hecho de carácter antropológico como es la pervivencia de las festividades rurales y la «renovación anual del ciclo productivo de la naturaleza», se trata todavía de una «sociedad agrícola [que] halla en la naturaleza misma los fundamentos de una teología propia», la Iglesia no puede dejar de reflejar ese ambiente de «ritualismo semi-mágico, tan congenial a las exigencias religiosas de la masa», pp. 92-94.

res cristianos seguirán viendo en ella la huella de Dios. En este sentido, la contemplación de la naturaleza puede elevar el espíritu, y al igual que la lectura de la Biblia, es también un ejercicio de verdadera exégesis. La percepción patristica de la naturaleza ha estado siempre penetrada por metafísica. La experiencia de la naturaleza conduce a la emoción y a la sensación de estar contemplando una obra divina. Es falsa la idea de que el cristianismo devalúa o «desmitifica» la Naturaleza sin captar su belleza⁴⁴. La conclusión natural sería que por la contemplación de la naturaleza se infiere la existencia de un sistema superior y de una mente que lo ha ideado, por lo tanto de Dios. La Naturaleza, cuando se muestra, revela algo más allá de sí misma, toda ella es metáfora en sentido estricto. Pese a la desbordante variedad del universo todo concuerda armoniosamente, señal del orden creado por Dios. Visto así, no existe el azar. Y tampoco la Providencia conoce límites, actuando necesariamente en todos los campos de la Naturaleza (a diferencia de la concepción que tenía Aristóteles de la limitación de la Providencia en ciertas áreas del cosmos).

Los Padres interpretan cada fenómeno natural en sentido espiritual, y siguen un planteamiento de raíz exegética, la Naturaleza es el libro de Dios y todo es espiritual o admite una lectura espiritual-moral, en la tradición hermeneútica cristiana estaríamos hablando de *anagogé*. Efectivamente, la visión simbólica, moral y alegórico-universal se presenta en la visión e interpretación de la Naturaleza. La Naturaleza, cuyo autor es Dios, enseña a través de la comparación, su contemplación es una didáctica de las cosas sagradas⁴⁵, como lo es la lectura de las Escrituras, inspiradas también por Dios.

En la visión cristiana la Naturaleza tampoco es eterna, el mundo camina hacia su final indefectiblemente, todo está abocado a su destrucción. Sin embargo no es menos cierto que con el cumplimiento de las profecías mesiánicas, con la Encarnación del Logos, se ha operado la restauración de la carne, el hombre adámico, primordial, ha quedado restaurado y el que era hombre terrenal, mortal, vuelve a tener una oportunidad de reencontrarse con la inmortalidad y es más que nunca rey de la creación. La deificación de la carne mortal operada a través de Cristo (un Cristo cósmico que sin embargo no pierde humanidad) abre también las puertas para la restauración completa del Paraíso y de la renovación final de la Naturaleza, renovación que se

44 Basta para ello leer la correspondencia de Basilio de Cesarea dirigida a Gregorio Nazianzeno y percatarse de la emoción con que describe las elevadas montañas de un eremitorio desde donde se contempla la magnificencia del río Iris; Basilio, *Epist.* XIV (DEFERRARI, R. J., *Saint Basil, Letters*, Loeb, Londres y Nueva York 1926-1939, Vol. I, pp. 106-110).

45 Por ejemplo, la Naturaleza, en su ciclicidad ilustra la idea de la resurrección futura, como elocuentemente escribe el hispano Gregorio de Elbira, en *Tract.* XII 29, 215-223: «Ecce in solacium nostrum in resurrectionem futuram omnes natura meditantur: sol in occasum demergit ac nascitur, astra labuntur et redeunt, flores occidunt ac reuiescunt, post senium arbusta fondescunt, semina non nisi corrupta reuiescunt», es una idea muy frecuente en los Padres, como Clemente Romano, *ad. Cor.* XXIV 3-5; XXV 1-4 y otros; de la observación del reino animal también se adquiere una enseñanza moral, las laboriosas abejas enseñan a Antonio la conveniencia de aplicarse al trabajo con afán, *Vita Antonii* 4; lo que nos lleva al rico campo del simbolismo animal y su interpretación, que es muy abundante entre los Padres, vid. WALLACE-HADRILL, D.S., *The Greek Patristic view of Nature*, Manchester University Press 1968, 122-123; el simbolismo animal, lo encontramos de nuevo en el *Physiologus*. LECLERQ, H., «*Physiologus*», en CABROL, F., y LECLERQ, H., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, XIV París, 1939, col. 810-812; WAGNER, F., «*Bestiarién*», en RANKE, K., *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 2, Berlín y Nueva York 1979, col. 214-226; PERRY, B.E., «*Physiologus*», en *Pauly/Wissowa N.R.* 20 (1941) 1074-1129; LAUCHERT, F., «*Zur Eingliederung des Physiologus in die altchristl. Lit.*», *Theol. Revue* (1931), 405-417; Id., «*Zum Fortleben der Typen des Physiologus in der geistliche Literatur*», *Zeitschrift für kathol. Theologie* 33 (1909) 177 sq.

opera a través de Cristo⁴⁶. La restauración de la naturaleza equivale a la restauración del Paraíso. La explicación final de la Naturaleza no se entiende sin el nacimiento de Cristo, sin la Encarnación del Logos. Antes del nacimiento de Cristo la naturaleza estaba vacía, envejecía y perecía. Pero que el nacimiento de Cristo sea la culminación de los planes de Dios para la salvación del mundo, supone asimismo la renovación de la creación y la restauración del Paraíso.

Este es el planteamiento mental con el que hemos de comprender el simbolismo de la cueva en el cristianismo de los primeros siglos. Con la cueva estaban asociados un número importante de imágenes arquetípicas ancestrales y precristianas; como matriz ctónica y útero de la tierra, desempeñaba un papel fundamental en la idea de renovación ritual, era imagen de la muerte y asimismo de la vida y de la regeneración. La interpretación cristiana conserva por su parte lo esencial de esta valoración, pero ahora ve a través del rico simbolismo rupestre la confirmación del hecho mesiánico y de los planes de Dios para el mundo. La mariología asimila la caverna al útero virginal de María, y a María misma se la identifica, en su maternidad, con el seno de la tierra fértil, fecundada por Dios. El descenso de Jesús a los Infiernos poblados de demonios a los que vence, y su resurrección final, tampoco son ajenos a la estética de la cueva, cuya oposición simbólica muerte-vida queda desarrollada ampliamente por la iconografía cristiana. El cristiano, que lee —no lo olvidemos— en el libro de la Naturaleza los hechos de Dios, interpreta la cueva y todo lo que ella evoca dentro de un sistema de valores, creencias y representaciones en que el hecho cristológico es central. Su sacralidad ancestral no queda anulada, sino nuevamente interpretada en función del mensaje que Dios ha enviado al mundo.

46 La renovación mesiánica es idea de raigambre bíblica, vid. PETERSON, E., *Das Buch von den Engeln*, Leipzig 1935, p. 97; la encontramos en Isaías 11, 6-9 que en la famosa descripción del reino mesiánico proclama la renovación de la Naturaleza, importante por su influencia en la concepción patrística de la Naturaleza y el reino animal, a este respecto vid. BERNHART, J., *Der Heilige und das Tier*, Múnich 1937, esp. 10-39; del mismo autor *Die Unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier*, Munich 1961, esp. 44-62, 167-190; san Pablo, verdadera cantera patrimonial de los Padres, dice en Romanos 8, 19-21: «La creación está aguardando en anhelante espera la manifestación de los hijos de Dios, ya que la creación fue sometida al fracaso, no por su propia voluntad, sino por el que la sometió, con la esperanza de que la creación será librada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios»; la restauración de la Naturaleza es una idea muy querida por los Padres, como es el caso de Ireneo, *adv.haer.* V 33,4; sobre la polémica entre Orígenes y Gregorio de Nisa acerca una sucesión de restauraciones físicas o un única restauración, vid. WALLACE-HADRILL, *Op.cit.*, Manchester University Press 1968, 113-117; GURIÉVICH A., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990, en especial p. 33, Guriévich reconoce que el cristianismo introduce el tiempo «lineal e irreversible», pero a la vez que «el tiempo cristiano no se libró de su ciclicidad» puesto que el devenir histórico cristiano era la vuelta a Dios y a la eternidad, carácter cíclico acentuado en las fiestas eclesíásticas «que repetían anualmente los acontecimientos más importantes de la vida de Cristo», por lo tanto el tiempo cristiano es a la vez lineal y cíclico; que la restauración final de la creación no se entiende sin la resurrección de Cristo lo demuestra de nuevo en san Pablo, Efesios 1, 7-10: «Él nos ha obtenido con su sangre la redención, el perdón de los pecados, según la riqueza de su gracia, que ha derramado sobre nosotros con una plenitud de sabiduría y de prudencia, dándonos a conocer el designio misterioso de su voluntad, según los planes que se propuso realizar por medio de Cristo cuando se cumpliera el tiempo: recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y la tierra».