



Estudio Agustiniano

Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid

Núm. 60 Fasc. 1 Enero – Abril 2025



ARTÍCULOS

ÁLVAREZ CINEIRA, David, <i>Jesús y sus maestros en el Evangelio de la Infancia según Tomás. Una profesión de alto riesgo</i>	5
WILSON, MingJun X., <i>Toward a Renewed Recognition of Colossians through the Lens of Augustine's de Trinitate</i>	43
HERMOSO FÉLIX, María Jesús, <i>La transformación especular de la filosofía en el encuentro con el cristianismo</i>	69
CZAR EMMANUEL V. Álvarez, <i>Wisdom in Love: Philosophy in Action in St. Thomas of Villanova</i>	91
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Los prólogos de los catecismos de Carranza y de Trento</i>	127
IKECHUKWU KANU, Anthony, <i>Consecrated Life and Option for the Poor: Witnessing to Christ's Pre-existent Love and Incarnate Solidarity</i>	169
TEXTOS Y GLOSAS:	
ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, <i>A vueltas con la esperanza</i>	193
RECENSIONES.....	217

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Agustiniana
Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2025

España: 55 €
Extranjero: 75 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

DL M 3837 - 2023
ISSN 0425-340 X
ISSN-e 2792-260X

© Valladolid 2025

CON LICENCIA ECLESIASTICA

DIRECTOR
Javier Antolín Sánchez

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús Cano Peláez
Alex Palliparambil
Carlos Alexander Totumo

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
(*Prof. emérito Univ. Deusto*)
José Luis Alonso Ponga
(*Prof. Univ. Valladolid*)
Marceliano Arranz Rodrigo
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
José Silvio Botero
(*Prof. Accademia Alfonsiana, Roma*)
Martin Ebner
(*Prof. Univ. Bonn*)
Enrique A. Eguiarte Bendímez
(*Director Rev. Mayéutica – Augustinus*)
Virgilio P. Elizondo
(*Prof. Univ. Notre Dame, USA*)
José Román Flecha Andrés
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
Giuseppe Caruso
(*Prof. Patristicum Augustinianum, Roma*)
Peter G. Pandimakil
(*Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA*)
Fernando Rivas Rebaque
(*Prof. Univ. Pontificia Comillas*)
Gonzalo Tejerina Arias
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
Luis A. Vera
(*Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA*)

Colaboraciones

Estudio Agustiniano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Directrices de la Revista: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudio_agustiniano/estudio_pdf/estudio_agustiniano_directrices.pdf

Instrucciones para los autores: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudio_pdf/estudio_agustiniano_normas_estilo.pdf

Los artículos de *EstAgus* se encuentran disponibles en acceso abierto vols. 1-59

<http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html>

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

Jesús y sus maestros en el *Evangelio de la Infancia* según Tomás. Una profesión de alto riesgo

Dr. David Álvarez Cineira
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid
ORCID: 0000-0003-0269-0204
dacineira@hotmail.com

Recibido: 28 enero 2025 / Aceptado: 5 marzo 2025

Resumen: El Evangelio de la Infancia según Tomás (InfJes) narra tres episodios en los que Jesús, durante su infancia, asiste a la escuela para aprender el alfabeto. Sin embargo, su actitud desafiante genera conflictos con los maestros, quienes lo castigan, provocando su ira con graves consecuencias para ellos. Jesús demuestra un conocimiento excepcional del alfabeto y una sabiduría que trasciende lo humano, ridiculizando a sus instructores. Los estudios previos han resaltado este conocimiento divino, pero han pasado

por alto su figura como maestro, evidente al conectar estos relatos con el clímax del evangelio, que culmina con Jesús enseñando a fariseos y doctores en el Templo. La descalificación de los maestros judíos frente a «Jesús maestro» podría leerse como una crítica contra los maestros judíos y, al mismo tiempo, como una exhortación a los padres cristianos a confiar la educación de sus hijos a maestros cristianos.

Palabras clave: Evangelio de la Infancia; Jesús; maestros, educación.

Jesus and His Teachers in the *Infancy Gospel of Thomas*: A High-Risk Profession

ABSTRACT: The *Infancy Gospel of Thomas* (IGT) recounts three episodes in which Jesus, during his childhood, attends school to learn the alphabet. However, his defiant attitude creates conflicts

with his teachers, who punish him, provoking Jesus' anger with serious consequences for them. Jesus displays exceptional knowledge of the alphabet and a wisdom that transcends human understanding, ri-

diculing his instructors. Previous studies have highlighted this divine knowledge but have overlooked his role as a teacher, which becomes evident when these stories are connected to the gospel's climax, where Jesus teaches Pharisees and scholars in the Temple. The discrediting of Jewish teachers in contrast to Jesus

as a teacher could be interpreted as a critique of Jewish educators and, at the same time, as an exhortation to Christian parents to entrust their children's education to Christian teachers.

Keywords: Infancy Gospel; Jesus; teachers; education.

1. La pasión por alcanzar la verdad

Durante el verano pasado, el *Evangelio de la Infancia según Tomás* (*InfJes*), cuyo título original probablemente fuera «hazañas de la infancia de Jesús» (*Paidika Iesou*)¹, acaparó titulares en diversos medios, ya que los papirólogos Lajos Berkes y Gabriel Nocchi Macedo (2024: 68-74), al examinar fragmentos desconocidos de papiros en la Biblioteca Estatal y Universitaria de Hamburgo (Alemania), descubrieron un fragmento inédito de este texto². La relevancia de este manuscrito radica en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, su lengua original es el griego, lo que refuerza el consenso académico de que este evangelio apócrifo fue redactado originalmente en dicha lengua. En segundo lugar, la datación del fragmento (siglos IV-V) lo identifica como la copia más antigua conocida de este evangelio en cualquier idioma. Este hallazgo respalda la hipótesis de que *InfJes* estaba en circulación antes del siglo IV, y es posible que su composición original se remonte al siglo II. Este marco temporal podría

¹ Aunque este escrito es comúnmente denominado «*Evangelio (de la Infancia) según Tomás*» o «*del Pseudo-Tomás*», la palabra *evangelio* nunca aparece en los títulos de los manuscritos y, en la mayoría de los testimonios, el escrito es anónimo. La atribución a Tomás es secundaria. En cuanto al título, hay contradicción entre los diferentes testimonios y ninguno parece transmitir su forma original. Todas las variantes pueden derivar, por amplificación, de un antiguo «*Paidika tou (kuriou) Iesou*», que se podría traducir como «historias o hazañas de la infancia de Jesús», cf. Voicu, 1991: 121s. Varios autores modernos adoptan el título «*Paidika*» para la obra, cf. Davis, 2014: 21-26.

² El fragmento, que mide alrededor de 11 x 5 centímetros, contiene un total de trece líneas en griego, alrededor de 10 letras por línea, y procede del Egipto. <https://www.hu-berlin.de/en/press-portal/nachrichten-en/june-2024/nr-2464>.

corroborarse a través del testimonio de Ireneo (*Adv. Haer.* 1,20,1), quien, hacia el año 180 d.C., haría referencia a este texto³.

El *Evangelio de la Infancia de Jesús (InfJes)* es la única obra extracanjica que compila una serie de relatos sobre milagros⁴ y discursos⁵ atribuidos a Jesús durante su niñez, específicamente entre los cinco y los doce años. Este periodo de su vida carece de otras fuentes documentales, ya que los relatos de la infancia en Mt 1-2 y Lc 1-2 no abarcan dicha etapa. La narración comienza con un episodio en el que Jesús juega junto a un arroyo y culmina con una reelaboración y ampliación del pasaje del evangelio de Lucas (2,41ss), en el que, a los doce años, dialoga con los doctores en el Templo sobre las Escrituras. A lo largo de estos episodios, Jesús es retratado como un niño extraordinariamente precoz y dotado de un poder que puede resultar tanto fascinante como peligroso. Sin embargo, su figura termina emergiendo como objeto de admiración pública.

Un aspecto particularmente problemático, e incluso perturbador, es la presentación desconcertante de un niño Jesús inconformista, malicioso y caprichoso, cuya conducta es frecuentemente «no cristiana» y destructiva, especialmente al utilizar su poder para lanzar maldiciones que causan daño e incluso la muerte a otras personas⁶. Ello le ha valido los califica-

³ Para los testimonios o tradiciones antiguas relacionadas con este evangelio cf. Burke (2010: 3-44), siendo Juan Crisóstomo (s. IV) «the earliest certain temporal and geographical evidence for the text» (42).

⁴ Los milagros comprenden la mayoría de los episodios. Existen dos categorías principales: cinco milagros de la naturaleza (2,1; 2,2-5; 10; 11; 12) y seis de sanación, divididos estos últimos en dos subtipos: tres casos de maldición (3; 4; 13) y tres episodios de curación (9; 15; 16). Se pueden incluir dos curaciones que forman parte de otros episodios: 8,2; 14,4.

⁵ Los más destacados son los de los tres maestros (6-8; 13; 14). Otros discursos breves funcionan como respuestas a milagros: la reprimenda de José (5) y el diálogo de Jesús con los padres de Zenón (9). Finalmente, Jesús en el Templo (17,1-5) también puede contarse entre los discursos.

⁶ Eastman (2015: 205s) expone antiguos paradigmas milagrosos que podrían prefigurar la presencia, forma y función de las maldiciones del *InfJes*. Las maldiciones del niño Jesús son respuestas a desaires personales, que acontecen de forma instantánea y revierten en un momento posterior. En cuanto al escenario más probable es que las historias de maldiciones que se desarrollaron oralmente dentro del marco de la *mythopoeia* ascética siria (tal vez con influencias de las historias de los profetas de la LXX), se atribuyeron a una variedad de figuras y gradualmente se individualizaron.

tivos de *enfant terrible*⁷ o «terror sagrado»⁸. En palabras de John Meier (2000: 134), «el retrato de este siniestro ‘superchaval’ es más propio de una película de terror que de un evangelio».

Entre las figuras más afectadas por esta manifestación de «ira divina» en la infancia de Jesús destaca un grupo profesional en particular: los maestros. En este contexto, la enseñanza se convierte en una actividad de alto riesgo, dado que se enfrentan a un alumno díscolo y arrogante, cuyos intentos de educación suelen tener consecuencias adversas e incluso fatales para quienes asumen esta tarea. Esta imagen contrasta radicalmente con la visión idealizada del alumno judío, que se muestra respetuoso hacia la autoridad del padre, los ancianos y los docentes⁹ en una sociedad en la que el acceso a la educación era limitado y altamente apreciado.

En las siguientes páginas se analizará la interacción de Jesús con los tres maestros que intentaron instruirlo, quienes, al ser superados ampliamente en conocimiento por su discípulo, quedaron en evidencia y humillados, llegando incluso a perder su honor o, en un caso, la vida. Estos tres episodios deben interpretarse a la luz del clímax de este evangelio apócrifo, en el que Jesús se manifiesta como el gran maestro entre los fariseos y doctores del Templo (*Gs* 17; cf. *Lc* 2,41-52). Antes de abordar estos relatos «escolares», es conveniente ofrecer una breve introducción sobre la transmisión textual de este evangelio. Las variaciones significativas entre las versiones del texto resultan esenciales para comprender las argumentaciones desarrolladas por los autores contemporáneos que se emplearan en este estudio.

⁷ Elliott, 1996: 106; Lapham, 2003: 130.

⁸ Upson-Saia, 2013: 1-39; Cousland, 2018.

⁹ Según Leipziger (1976: 79s.): «Owing to the esteem with which instruction was regarded and to the responsibility placed upon the teacher, a deep respect for the teaching profession followed as a matter of course, for the teacher was considered as the expounder of the truth and the founder of human morals and well-being. Among the ancient Hebrews respect for teachers was identical with respect for God and his law. ‘Respect your teacher as you would God’... Teachers were even more respected than parents». Para la época rabínica, cf. Aberbach (1976: 202-225; el comportamiento del alumno, pg. 204).

1. El texto y las versiones

La historia de la transmisión y recepción de *InfJes* es tanto fascinante como compleja de rastrear. Este evangelio, en su forma esencial, puede remontarse al siglo II d.C. en un contexto de habla griega. Su popularidad fue notable, lo que propició tempranas traducciones a otras lenguas: al latín en el siglo V¹⁰, al siríaco en el siglo VI¹¹, y posteriormente al etíope, armenio, georgiano, árabe, eslavo eclesiástico antiguo y una versión en verso en irlandés antiguo.

En cuanto al texto griego, se conocen catorce manuscritos, aunque solo ocho han sido editados. Según Tony Burke (2010: 127–144), estos manuscritos pueden agruparse en cuatro variantes o recensiones principales, denominadas y organizadas cronológicamente como *Gs*, *Ga*, *Gd* y *Gb*. La recensión *Gs*, que representa el texto griego más antiguo conocido antes del descubrimiento mencionado al inicio de este artículo, se encuentra en el *Cod. Sabaiticus* 259 = *H* de la Biblioteca del Patriarcado de Jerusalén, datado en el siglo XI (1089/1090)¹². Por su parte, la recensión *Ga*, que constituye la versión extensa, probablemente se desarrolló en el siglo IX con la inclusión de los capítulos 17 y 18¹³. La recensión *Gd* se caracteriza por la adición de extensos prólogos que narran episodios sobre Jesús y su familia en Egipto, la atribución del texto a Santiago en lugar de Tomás, y un estilo lingüístico y sintáctico marcadamente distinto¹⁴. Por último, la

¹⁰ Dos tipos de texto en la traducción latina pertenecientes a «la primera traducción latina», a saber, *Lv* (sección en palimpsesto del *Cod. Vindobonensis lat. 563* (Viena, Österreichische Nationalbibliothek; siglo V) y *Lm* (la llamada *Pars altera* del Evangelio de Pseudo-Mateo, capítulos 26–42). Cf. Burke, 2010: 145–160.

¹¹ Véase la edición crítica de Burke (2017).

¹² Se trata de un códice en pergamino de 317 folios (260 x 212 mm) y nuestro evangelio se encuentra en los folios 66r–72v, con el título *Τὰ παιδικὰ μεγαλεῖα τοῦ δεσπότου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

¹³ Está representada por ocho manuscritos más o menos completos, entre los cuales destaca el *Codex hist. gr. 91* de la ÖNB de Viena, que data de los siglos XIV–XV.

¹⁴ Esta recensión está preservada en tres manuscritos principales: *T* (siglo XIII, el segundo manuscrito griego más antiguo), *R* (siglo XV) y *A* (siglo XV, *Cod. Atheniensis gr. 355* de la Biblioteca Nacional de Atenas, puede remontarse al siglo XI), siendo este último considerado el principal testigo de *Gd*.

variante *Gb* se distingue por ser más breve que *Ga*, especialmente en los dichos y episodios de diálogo, lo que ha llevado a algunos eruditos a considerarla un texto «selectivamente abreviado»¹⁵.

Es relevante señalar que, como puede observarse, los manuscritos griegos (s. XI-XVI) son considerablemente posteriores a las versiones latina y siríaca, lo que añade un elemento de complejidad a su estudio textual y a la reconstrucción de su transmisión.

El interés por abordar los manuscritos mencionados no responde a consideraciones de paleografía o biblioteconomía, sino a la necesidad de entender que gran parte de la investigación realizada durante el siglo XX se centró en las diferentes versiones del texto con el propósito de reconstruir un posible texto original¹⁶. Sin embargo, sigue existiendo un debate abierto sobre qué versión, capítulos o variantes deben considerarse representativos del texto más antiguo. Esta incertidumbre se debe, en parte, a la variabilidad en la extensión de los manuscritos, que pueden abarcar desde cuatro hasta veintidós folios, por lo que la extensión varía significativamente según las cuatro recensiones o versiones textuales principales:

- a) Una versión corta, compuesta por 15 capítulos (*Gs* 2-15, 17), que se encuentra en la mayoría de las versiones¹⁷.
- b) Una versión intermedia, que añade dos capítulos (*Gs* 1 y 16), conservada en un único manuscrito griego (*Cod. Sabaiticus* 259).
- c) Una versión larga, con dos unidades adicionales insertadas antes del episodio final (cap. 17-18 conforme a la enumeración *Ga* y *Gd*), que consta de 19 capítulos y se encuentra en la mayoría de los manuscritos griegos.
- d) Una recensión combinada, que incluye *InfJes* junto con otros relatos de la infancia.

¹⁵ La recensión *Gb* omite los capítulos 12 y 14-19 de *Ga* y está representada por dos manuscritos: *Cod. Sinaítico gr. 453* (Santa Catalina, s. XIV-XV) y *Cod. Sinaítico gr. 532* (Santa Catalina, s. XV-XVI).

¹⁶ Para la historia de la investigación y ediciones del texto cf. Aasgaard (2009: 3-13) y Burke (2010: 45-222).

¹⁷ La forma más original recuperable del evangelio se encuentra en la «recensión corta» de quince capítulos, que está evidenciada en las versiones siríaca, latina, etiópica y parcialmente en las versiones georgiana e irlandesa.

Este panorama textual subraya la naturaleza fragmentaria y la evolución del texto a lo largo del tiempo, complicando tanto su estudio como la identificación de un núcleo textual que pueda ser considerado original. La crítica actual considera que la recensión *Gs*, aunque representada por un único manuscrito relativamente tardío (*Cod. Sabaiticus* 259), constituye el testimonio griego más antiguo conocido de este evangelio y se basa en un arquetipo anterior, posiblemente del siglo V¹⁸. Sin embargo, en una fase tardía de su transmisión, se le añadieron los capítulos 1 y 10, lo que la clasifica como una versión intermedia, en cuanto que no incluye los relatos de resurrección de un niño (cap. 17) y un obrero (cap. 18), pero sí incorpora un capítulo introductorio (cap. 1) y el cap. 10, que aparece tras el cap. 15. Ambos capítulos están ausentes en las versiones más antiguas.

Las diferencias entre las distintas versiones griegas de este evangelio no se limitan únicamente al número, la extensión o la disposición de los capítulos. Estas recensiones también presentan variaciones significativas en la redacción y estructura de las frases, especialmente en pasajes como *Ga* 3, 5, 6 y 15, donde las perícopas pueden aparecer más abreviadas o desarrolladas dependiendo de la historia narrada. Afortunadamente, disponemos de la edición crítica elaborada por Tony Burke (2010: 466-539), que incluye una sinopsis comparativa de las cuatro principales recensiones griegas. Esto permite constatar fácilmente las diferencias textuales entre ellas. Según este autor, «si se lee junto a las versiones tempranas, el griego S (*Cod. Sabaiticus gr. 259 = Gs*) puede usarse para establecer el texto original de *InfJes* con cierta confianza»¹⁹. Esta valoración ha sido aceptada por los estudiosos desde que apareció su edición crítica hace más de una década²⁰, desplazando al *textus receptus* editado por Constantin von Tischendorf a partir de manuscritos griegos de la Edad Moderna²¹.

¹⁸ Véase el árbol genealógico (stemma) de la transmisión de los manuscritos en Burke, 2010: 222.

¹⁹ Chartrand-Burke, 2008: 130.

²⁰ Vuković, 2022; Whitenton, 2015: 219–240; Cousland, 2017.

²¹ Tischendorf (1851) presentaba cuatro versiones: las llamadas griego A y B, y dos versiones latinas (Lv y Lt), cf. Tischendorf, 1876: 140–57. El *textus receptus* de la recensión griega A de Tischendorf (*Ga*) preserva una recensión expandida que consta de diecinueve capítulos, con los capítulos adicionales 1, 10, 17–18.

La historia de la transmisión textual de *InfJes* testimonia un claro proceso evolutivo, caracterizado por una tendencia hacia una mayor extensión y elaboración con el paso del tiempo. Las versiones más tardías del texto muestran intentos deliberados por suavizar o moderar el carácter potencialmente ofensivo de ciertas acciones atribuidas a Jesús en las primeras versiones. Este proceso de composición sugiere que muchas de las historias que conforman este evangelio circularon originalmente de manera oral²², incluso después de haber sido transcritas en algún punto del Imperio Romano y traducidas a otras lenguas. Estas narrativas gozaron de notable difusión y popularidad en diversas regiones del mundo mediterráneo. Dada su amplia popularidad y en ausencia de evidencias concluyentes sobre su origen, se han propuesto varios lugares como posibles escenarios de su composición, aunque aún no existe consenso al respecto. Entre las localidades más frecuentemente sugeridas destacan Alejandría (Egipto)²³, Antioquía de Siria²⁴ y Asia Menor²⁵. También se han planteado otras posibilidades, como Palestina, Edesa²⁶, Siria en general o la región oriental griega del Imperio Romano²⁷, probablemente en un contexto semi-rural. Centrémonos ahora en los relatos educativos.

²² Cf. Aasgaard (2009: 14-34) presenta un enfoque oral/escrito lo que permite percibir mayor «the milieus in which the story was transmitted and how they might have been similar or differed» (p. 33). Según este autor, la historia se originó a mediados del siglo II d.C. y fue compuesta de forma oral y/o escrita por un autor desconocido. Su núcleo ahora es imposible de determinar, pero probablemente incluía partes importantes o la mayor parte de la forma breve escrita. Fue transmitida a lo largo de los siglos, con episodios añadidos u omitidos, y con su forma y contenido adaptados a contextos cambiantes. En diferentes momentos, los narradores o destinatarios escribieron las historias (p. 30).

²³ Meyer, 1924: 93–102; Bissell, 2021: 316.

²⁴ Amsler, 2011: 434.

²⁵ Betsworth, 2015: 147; Burke, 2010: 206–212.

²⁶ Mirecki (1992: 542) afirma: «Aunque no se puede decir nada definitivo sobre el lugar de composición, el alto valor atribuido a los primeros manuscritos siríacos, la asociación tradicional con la tradición siria de Tomás y la posibilidad de tradiciones compartidas con el *EvT* (cf. *InfJes* 10:2 y *EvT* log. 77) sugieren Siria como lugar de composición». Si se acepta la versión siríaca como la más antigua, podemos atribuir su origen a la escuela de Edesa. Lapham (2003: 130) sugiere: «In view of the association with the person of Thomas, and of the special prominence of the Syriac versions of the text, we might speculate that the author, perhaps of Jewish Diaspora extraction, was a Christian living in or around Edessa, where Thomasine tradition was persistently robust».

²⁷ Cousland, 2018: 12s.

2. Los episodios escolares

La formación educativa de Jesús, dentro de su socialización, ocupa un lugar destacado en este evangelio, con cinco episodios dedicados a ello. La obra incluye tres relatos (6–8, 13 y 14) en los que tres maestros distintos intentan enseñar a Jesús. Estas narraciones, que consisten principalmente en diálogos, se estructuran como tres discursos, siendo el primero el más elaborado. Aunque algunos estudiosos sugieren que estos episodios podrían ser una triplicación de una única narrativa²⁸, es más probable que, siguiendo un patrón de transmisión oral tradicional, hayan existido como tres relatos separados desde su origen, como lo confirma su presencia en todos los manuscritos griegos.

Estas tres narraciones han sido objeto de extensos análisis; sin embargo, resulta pertinente interpretarlas a la luz del episodio final de la obra: el relato de Jesús en el Templo a los doce años (*Gs* 17). Su autor reelaboró el texto de Lc 2,41-52, la única perícopa canónica que aborda la juventud de Jesús, la cual probablemente constituyó el punto de partida para la composición del *InfJes* en su conjunto²⁹. Al mismo tiempo, este episodio (*Gs* 17) representa su clímax y el broche de oro a la actividad docente de Jesús. El niño prodigio y divino no solo demuestra sus conocimientos ante sus maestros locales, sino que imparte una *lectio coram* ante los doctores del saber en el Templo de Jerusalén. De este modo, el discípulo superdotado se laurea y convierte en maestro —un verdadero doctor— superando con creces a los maestros judíos. A continuación, se examinarán algunos elementos clave de esta perícopa.

²⁸ Gero, 1971: 63–64. Por su parte, Cousland (2018: 68: «It is highly probable that the Second teacher episode is a doublet of the Zacchaeus episode») y Cielontko (2023: 352), consideran que la historia del segundo maestro se hubiera podido crear como un duplicado de la primera con la función estructural de preparar el escenario de la historia del tercer maestro. Cf. Aasgaard (2009: 38).

²⁹ De forma semejante al relato de la pasión de Mc, germen del resto del evangelio. Klauck (2006: 114) ha sugerido que la narración del Templo de Lucas «es el núcleo evidente a partir del que surgió toda la obra». Véase también Frilingos, 2017: 115.

2.1. Jesús en el Templo (Gs 17)

El contexto de este pasaje no se ubica en un entorno escolar, sino en un ámbito religioso: el Templo. Sin embargo, el carácter cultural –ritual o festivo– de la Pascua ha dejado de ser el foco principal, transformándose en un espacio con funciones académicas. El relato, en esencia, constituye una «reescritura» de la versión lucana (Lc 2,46ss), que introduce algunas omisiones menores y adiciones significativas.

Las omisiones se centran principalmente en eliminar pasajes que reflejan el asombro o la falta de comprensión por parte de los padres de Jesús. Por otro lado, las adiciones incluyen una ampliación de la respuesta de Jesús a los maestros (Gs 17,2), así como la inclusión de una pregunta y un macarismo dirigidos por los escribas y fariseos a María (Gs 17,4).

El propósito de esta transformación narrativa en *InfJes*, así como la intención subyacente en la composición del evangelio en su conjunto, parece centrarse, según diversos autores, en destacar los conocimientos y la agudeza del joven Jesús. Michael R. Whittington (2015: 235) sugiere que la ubicación de la narración del Templo al final de la obra (Gs 17) representa la culminación de la «formación del carácter moral» de Jesús. Solo en este punto de la narrativa, Jesús estaría lo suficientemente desarrollado como para emprender su ministerio adulto, tal como lo retrata el evangelio de Lucas. Así, tanto *InfJes* como Lucas buscan competir con las biografías contemporáneas de figuras prominentes del mundo grecorromano. No obstante, mientras que Lucas ofrece un retrato más sutil y reservado de Jesús, *InfJes* parece complementar y reforzar dicho retrato mediante un enfoque más explícito³⁰.

Por otro lado, Christopher Frilingos, en dos estudios recientes, argumenta que la narración del Templo subraya la limitada comprensión de María y José respecto a la verdadera identidad de Jesús³¹. En contraste, J. R. C. Cousland (2019: 657-678) sostiene que el énfasis principal de *InfJes* recae en la paternidad divina de Jesús, marcando un desplazamiento narrativo desde la «sagrada familia» hacia una «familia divina» compuesta por Dios Padre, María y Jesús. José, en este contexto, es progresivamente

³⁰ Chartrand-Burke, 2008: 102-3.

³¹ Frilingos, 2017: 110-17; 2016: 33-55.

relegado y marginado, de manera que, en la narración del Templo, el protagonismo recae casi exclusivamente en la relación entre Jesús y su Padre celestial.

Al margen de estas opiniones, examinaremos algunos de los cambios introducidos.

Lc 2,46-47: ⁴⁶ καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς εὗρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτοὺς· ⁴⁷ ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ.	Gs 17: Καὶ μετὰ ἡμέρας τρεῖς ἦν αὐτὸν τῷ ἱερῷ καθημένον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτοὺς. ἐξίσταντο δὲ οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ πῶς ἀπεστομάτιζεν τοὺς πρεσβυτέρους καὶ ἐπιλύων τὰ κεφάλαια τοῦ νομοῦ καὶ τῶν προφητῶν τὰ σκολιὰ καὶ τὰς παραβολὰς Οἱ δὲ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι εἶπαν τῇ Μαρίας. Σὺ εἶ ἡ μήτηρ τοῦ παιδίου τούτου;
--	--

En Lc 2,46-47, los maestros desempeñan el rol de «docentes», mientras que Jesús es caracterizado como un alumno aplicado e inteligente, escucha con atención y formula preguntas relevantes³². El público, a su vez, se admira de «su inteligencia y de sus respuestas»³³, lo que refuerza la imagen de Jesús como un discípulo destacado, capaz de superar cualquier prueba con brillantez. Sin embargo, en este pasaje no se lo describe ejerciendo el papel de maestro. Gs 17,2, por su parte, casi copia literalmente Lc 2,46: «Y después de tres días lo encontraron en el Templo sentado en-

³² Según de Silva (2012: 9), la escena de Lucas es una conversación amigable, no un debate antagónico. Sugiere un intercambio mutuo, con la posibilidad de que Jesús sea estimulado por lo que escucha de los maestros, incluso cuando les hace preguntas, mientras que al mismo tiempo los maestros son estimulados por las preguntas y respuestas perspicaces de Jesús.

³³ Se puede traducir como endiádis: sus respuestas inteligentes o la lucidez de sus respuestas.

tre los maestros, escuchándolos y haciéndoles preguntas». Sin embargo, el autor de *InfJes* ha modificado significativamente la reacción de quienes escuchaban en Lc, pues el público ahora no se admira de su sabiduría, sino que queda asombrado al observar cómo Jesús «preguntaba o examinaba»³⁴ a los ancianos y explicaba lo fundamental de la ley, así como los enigmas y las parábolas de los profetas»³⁵. Este cambio de rol, en el que Jesús asume la función de maestro y exégeta en *Gs*, se distancia de la imagen de alumno en Lucas y lo convierte en intérprete de la ley y los profetas, una actividad característica de los fariseos y, posteriormente, de los rabinos.

Si bien los evangelios sinópticos presentan a Jesús debatiendo con frecuencia sobre la interpretación de la ley, la referencia a las «parábolas de los profetas» es inusual en esos contextos. Sin embargo, hacia finales del siglo II, dichas parábolas comienzan a aparecer en disputas entre seguidores de Jesús y las comunidades judías, como se evidencia en el *Diálogo con el judío Trifón* de Justino Mártir. Aunque el término *παραβολή* no es común en esta obra, Justino lo emplea específicamente para conectar los discursos proféticos con la figura de Cristo, especialmente en casos de ambigüedad sobre la identidad del sujeto referido por las profecías³⁶.

Posteriormente, tras el diálogo entre Jesús y su madre, intervienen «los escribas y los fariseos», quienes, dirigiéndose a María, le preguntan si el niño es su hijo y proclaman una bendición: «Bendita eres, pues el Señor Dios ha bendecido el fruto de tu vientre. Porque nunca hemos conocido ni escuchado una sabiduría como esta, ni una virtud tan gloriosa» (*Gs* 17,4; *Ga* 19,4; *Gb* 19,4). La asociación de «escribas y fariseos» con el Templo o Jerusalén en este pasaje resulta significativa, ya que, en el evangelio de Lucas, los escribas y fariseos aparecen unos capítulos más tarde y en seis ocasiones, pero siempre en el contexto de la actividad pública de Jesús fuera de Jerusalén (Lc 5,21; 5,30; 6,7; 11,53; 15,2). Sin

³⁴ El significado de *ἀποστοματίζω* es recitar de memoria, dictar. Aasgaard (2009a: 135) traduce en castellano «examinaba». El *Diccionario Griego – Español* (DGE, vol. III) del CSIC, con acusativo de persona, lo traduce como «hacer preguntas o preguntar a», con referencia a Lc 11,53. La recensión *Ga* (19,2) afirma: «Todos ... se admiraban de cómo un niño dejaba sin palabras a los ancianos y maestros del pueblo, desentrañando los puntos principales de la ley y las parábolas de los profetas».

³⁵ Las versiones *Ga* (19,2) y *Gd* (19,2) han suprimido τὰ σκολιά.

³⁶ Greschat, 2021: 203.

embargo, cuando se trata de la actividad de Jesús en Jerusalén o en el Templo, los fariseos no son mencionados; en su lugar, se alude a los sumos sacerdotes y escribas (οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς; Lc 19,47; 20,19; 22,2; 22,66; 23,10) o, en una ocasión, vinculados a los ancianos: οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς πρεσβυτέροις (Lc 20,1).

La inclusión de los fariseos en *InfJes* podría reflejar las circunstancias de las comunidades cristianas en el contexto y la época de su composición. Este pasaje muestra un cambio de roles, donde Jesús, como maestro, instruye a los considerados tradicionalmente como maestros en el mundo judío, lo que implica una degradación de estos últimos. Este contraste posiciona a Jesús como el verdadero intérprete de las Escrituras, capaz de enseñar incluso a los escribas y fariseos. Su inclusión en el pasaje tal vez refleje una disputa entre los maestros judíos y cristianos, en la que «Jesús maestro» emerge vencedor. La relevancia de los maestros judíos rabínicos, sucesores de escribas y fariseos, en la vida cotidiana de los lectores y del autor del evangelio apócrifo podría explicar su protagonismo en el relato, mientras que instituciones como el sumo sacerdocio, ya desaparecidas tras la destrucción del Templo, se perciben como más distantes históricamente.

En este marco, surge la cuestión de si esta imagen de Jesús como maestro puede rastrearse antes de esta escena del Templo. Para responder, procederemos a analizar los tres episodios de *InfJes* relacionados con los maestros.

2.2. El primer maestro (Gs 6,1-8,2)

En el capítulo previo (5,3), ante el castigo infligido por Jesús a sus acusadores y el temor de los aldeanos, José agarra a su hijo por la oreja y le da un tirón. Jesús, en respuesta, reprende a su padre por la insensatez de su acción. Es en este punto donde la narrativa introduce la primera escena escolar, que plantea numerosas dificultades que no es posible abordar en detalle en estas líneas.

Uno de los testigos de la interacción entre padre e hijo es un maestro llamado Zaqueo (nombre de origen judío), quien percibe el potencial extraordinario del niño Jesús. Por esta razón, insta a José a permitir que el niño reciba instrucción bajo su tutela, argumentando que podría

«enseñarle las letras». José, no obstante, advierte al maestro sobre la posible dificultad de enseñar al niño, aunque no existía hasta ese momento evidencia concreta de un comportamiento problemático hacia los maestros. Pese a la advertencia, Zaqueo insiste en su propuesta y reitera su invitación a José.

En la antigüedad, la educación infantil era considerada una responsabilidad principalmente privada. Según las prácticas de la época, incluidas las del ámbito rabínico (t. Hag. 1,2; *Mekilta*, *Pisha* 18), correspondía al *pater familias*, en este caso José, supervisar la instrucción inicial del niño en el hogar, donde aprendía lo básico, como las letras y sus valores numéricos. En situaciones donde los padres eran analfabetos y deseaban que sus hijos recibieran una educación formal, contrataban a un maestro de primaria, acordando los honorarios correspondientes. En este relato, la limitada alfabetización de José y María parece haber motivado su decisión de confiar la educación de Jesús a un profesional³⁷.

El relato menciona que en la aldea o pequeña ciudad había tres maestros, un hecho poco común en áreas rurales del siglo II d.C., salvo que se tratase de maestros itinerantes. Aparentemente, José contaba con los recursos económicos necesarios para contratar a un instructor, aunque no para enviar a Jesús a una ciudad con escuelas de mayor prestigio³⁸.

Zaqueo es presentado como maestro mediante dos términos diferentes: διδάσκαλος, empleado en cuatro ocasiones (*Gs* 6,1; dos veces en 6,6; y en 6,21), y καθηγητής, que aparece cinco veces (*Gs* 6,4; 6,13; 6,14;

³⁷ P. Mich. 8.464 [1.29] (16 de marzo de 99 d.C.) proporciona un ejemplo de la escolarización que tiene lugar en Karanis (Egipto), una aldea probablemente pequeña para tener una escuela o un gramático a tiempo completo. Sin embargo, los niños de Apolono y de su hermano Terenciano estaban escolarizados en Karanis, tal vez con un maestro itinerante o un lugareño con algún grado de alfabetización.

³⁸ Algunos padres pudieron enviar a sus hijos a Alejandría para que recibieran educación. Un ejemplo es SB 22.15708 [1.30] (ca. 100 d.C.), donde un estudiante escribe una carta a su padre desde Alejandría a Oxirrínco: la capacidad de la familia para mantener ese nivel de educación alejandrina para el escritor y su hermano, que estudiaba literatura, y tal vez incluso un hermano menor, era presumiblemente en función de la riqueza y el estatus social del padre, en este caso sumo sacerdote de Oxirrínco, cf. Arzt-Grabner - Kloppeborg - Kreinecker, 2023: 78s.

6,16; 6,19)³⁹. Sin embargo, Zaqueo no se describe como un escriba judío que enseñe a niños, un rol poco mencionado en los textos tanaíticos sobre escribas⁴⁰.

En su primer intercambio con Jesús, el maestro es reprendido por el niño, quien lo critica por desconocer la ley pese a ser maestro de esta (*Gs* 6,2b). En un momento destacado, Jesús se dirige a su padre y se presenta a sí mismo como quien, desde su nacimiento, poseía un conocimiento único que nadie más podía enseñar. La multitud, al presenciar este diálogo, se asombra de que un niño de cinco años pueda expresar semejantes conceptos: «Nunca hemos escuchado tales palabras de nadie, ni de un maestro de la ley ni de un fariseo (οὐδὲ νομοδιδάσκαλου⁴¹, οὐδὲ Φαρισαίου τινός)⁴², como de este niño» (*Gs* 6,2c). Este asombro subraya cómo Jesús, a tan temprana edad, es percibido por la multitud como un verdadero maestro que supera tanto al educador escolar, como a los expertos en la Ley vistos en el epígrafe anterior. Asimismo, la autodefinición de Jesús como maestro que instruyó a su propio padre antes de su nacimiento enfatiza una imagen extraordinaria de sabiduría preexistente y de maestro. Sorprende la reiterada presentación de Jesús como maestro, tanto en el tiempo (ya no solo a los cinco años), como en la profundidad de sus conocimientos.

Tras este discurso, Zaqueo insiste en que Jesús reciba instrucción formal en el παιδευτήριον. José accede y lleva al niño al edificio escolar, donde el maestro lo introduce en el διδασκαλεῖον. La terminología en *Gs* parece

³⁹ Para los maestros de escuela elemental del mundo tanaítico cf. Ebner, 1956: 51ss.

⁴⁰ Para una discusión de la evidencia literaria de los maestros y escuelas de niños cf. Hezser, 2001: 40–68.

⁴¹ En *Lc* 5,17,21, este concepto viene empleado como sinónimo de escribas (Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι, *Lc* 5,17; οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι, *Lc* 5,21) cf. *Hch* 5,34; 1 *Tim* 1,7. Ebner, 1956: 53: “The professions of scribe and school teacher were often held by the same person”. El concepto νομοδιδάσκαλος es muy poco frecuente en el mundo griego: cf. Plutarcho, *Biogr. et Phil. Cato Maior* XX 6: νομοδιδάκτης; Artemidorus, *Onir. Onirocriticon* II, 29 (νομοδιδάκται); Aelius Herodianus et Pseudo-Herodianus, *Gramm. et Rhet. Partitiones* pg. 92 l. 12 (νομοδιδάσκαλος). Para su recurrencia en autores cristianos cf. TGL.

⁴² Según Burke (2010: 314; 2017: 182), las diversas fuentes muestran cierta variedad en el orden y número de estas categorías de intelectuales: sacerdote – levita – escriba (*SyrW*); maestros – fariseos – otros parientes (*Geo*), sacerdotes – maestros – fariseos – escribas (*etíope*), profetas – fariseos – escribas (*LM*).

establecer una distinción entre ambos términos, designando el primero un espacio general de enseñanza (escuela) y el segundo un aula específica. Sin embargo, otras recensiones, como *Ga* y *Gd*, no diferencian claramente entre estos conceptos, lo que deja en duda si se trata de un entorno privado o de una institución formalmente diseñada para la educación⁴³. La ausencia de otros alumnos podría indicar un entorno privado; no obstante, esta característica podría atribuirse al enfoque narrativo centrado exclusivamente en Jesús.

Durante su primera lección, Zaqueo escribe el alfabeto (καὶ ἔγραψεν αὐτῷ ὁ Ζακχαῖος τὸν ἀλφάβητον; *Gs* 6,2s) y pide a Jesús que repita las letras. Este método pedagógico, basado en la repetición e imitación⁴⁴, era común en la enseñanza antigua, donde las letras se aprendían en orden alfabético y mediante ejercicios de pronunciación y escritura. El texto sugiere que Jesús estaba aprendiendo el alfabeto griego⁴⁵.

Sin embargo, Jesús permanece en silencio y se niega a repetir las letras, lo que provoca la ira del maestro, quien lo golpea en la cabeza (*Gs* 6,2f). Este castigo, junto con el tirón de orejas infligido previamente por su padre, refleja prácticas disciplinarias comunes en la educación infantil de la época⁴⁶. La violencia era proverbial en los entornos educativos antiguos, infligida tanto por maestros como por los propios alumnos entre

⁴³ A finales del s. II e inicios del s. III, en Alejandría y en su *chora* se constata la existencia de διδασκαλεῖον cristianos, sin que se conciba como un edificio separado que posee la iglesia. Orígenes era un maestro laico que recibía a sus alumnos en su casa, como lo había hecho Justino Mártir antes que él, *Acta Justini* 3,3 (Recensiones A y B) y Plotino después de él (Porfirio, *Vita Plotini* 9: Plotino vivió y trabajó en la casa de Gemina). Cf. Brock, 1996: 201.

⁴⁴ Johnson, 2015: 137–48.

⁴⁵ En la anónima *Epístola de los Apóstoles*, 4 (mediados del siglo II, Asia Menor o Egipto), se hace una referencia más detallada: «Esto es lo que hizo nuestro Señor Jesucristo, quien fue llevado por José y María, su madre, a donde podría aprender las letras. Y quien lo enseñaba le dijo mientras lo instruía: ‘Di Alfa.’ Él respondió y le dijo: ‘Primero dime qué es Beta». En la versión siríaca, sin embargo, el niño aprende el alefato arameo (Burke, 2017: 142ss). Las versiones latinas conservan el aprendizaje de las letras griegas. Para la lengua empleada en la educación judía rabínica cf. Hezser, 2001: 227–250.

⁴⁶ «By considering the curriculum taught, the disciplinary practices of teachers, and the use of texts within the schoolroom setting one is able to see that Inf. Gos. Thom. has drawn upon the *realia* of the phenomenon of elementary education in the ancient world» (Foster, 2014: 345).

ellos. Estudios especializados coinciden en que el uso del castigo físico era habitual en los hogares y las escuelas del mundo judío⁴⁷ y grecorromano⁴⁸, basado en la premisa de que, cuando las palabras no bastaban, la violencia era necesaria para garantizar el aprendizaje. Este principio subyace en expresiones como el proverbio castellano «la letra con sangre entra».

A pesar del golpe recibido, Jesús mantiene la calma y utiliza el incidente como una oportunidad para asumir nuevamente el rol de maestro, afirmando que posee un conocimiento de las letras más preciso y profundo que su instructor. Acto seguido, recita con destreza todas las letras, desde el alfa hasta la omega, y procede a interrogar al maestro sobre el significado de las letras alfa y beta, preguntas que este último es incapaz de responder. Ante este desconocimiento, Jesús lo acusa de «hipócrita» (*Gs* 6,3) y, frente a una audiencia atónita, expone de manera detallada el significado de la letra alfa.

El uso del término «hipócrita» es significativo en este contexto. En el Nuevo Testamento, este calificativo es ampliamente utilizado en el evangelio de Mateo (13 veces), reflejando el conflicto con círculos rabínicos. En cambio, en Lucas aparece únicamente en tres ocasiones, siendo *Lc* 13,15 el único material propio. Fuera del ámbito del Nuevo Testamento, textos como la *Didajé* (8,1-2) y papiros como *Oxy* 654 y *Oxy* 1 (datos entre los siglos II y III) también recurren a este término. Su aparición en *InfJes* podría interpretarse como una manifestación de un conflicto similar al observado en Mateo y la *Didajé*⁴⁹, particularmente con grupos judíos y, de manera más específica, con sus maestros.

⁴⁷ Prov 13,24. La literatura rabínica abordaba la violencia a los niños en dos espacios bien definidos: el hogar (propio y ajeno) y la escuela, como si se complementaran entre sí. Para los castigos de parte de los maestros y padres hacia los niños en tiempo de la Misnah – periodo tanaítico: cf. Ebner, 1956: 36ss; para el origen y el desarrollo de la escuela, cf. 38-47. El maestro recurría con frecuencia a la vara y la correa. El Talmud da por supuesto el miedo de los niños al maestro. «What the teacher lacked in pedagogy he would make up with the use of the strap and the drill of repetitions» (p. 59). Para la violencia ejercida en el mundo escolar rabínico, véase el capítulo sobre el hijo descarriado (ben sorer u-moreh, b. Sanedrín 68b-75a), en el que los antiguos rabinos lidiaban con una severa ley bíblica que castigaba al hijo desobediente con la muerte, cf. Ahuvia, 2018: 59-74; Hezser, 2001: 40-89; Grossmark, 2006: 57-68.

⁴⁸ Bloomer, 2015: 185; Laes, 2005: 78-84; Bonner, 2014: 143.

⁴⁹ Cf. Álvarez Cineira, 2012: 125-129.

La interpretación que Jesús hace de la letra alfa incluye referencias a su forma gráfica, que podrían aludir tanto a la A uncial como a la α minúscula, así como especulaciones relacionadas con números, palabras e incluso posibles signos diacríticos, como puntos y ligaduras. Algunos estudiosos han considerado esta exégesis como evidencia de un carácter gnóstico o esotérico en este evangelio⁵⁰. Sin embargo, un análisis más detallado revela pocos elementos que respalden dicha conexión. Aunque algunas partes de la exposición resultan ininteligibles, este tipo de especulaciones sobre letras y números era común en la antigüedad y se encuentra documentado en diversos contextos culturales, incluidas las prácticas mágicas. En el cristianismo primitivo, este fenómeno reflejaba un interés generalizado por explorar significados ocultos asociados con las letras. Además, las estrategias pedagógicas de la época incluían ejercicios en los que cada letra del alfabeto se asociaba con máximas⁵¹. De manera similar al texto en cuestión, los escritos rabínicos también muestran cómo la adquisición del alfabeto por parte de los niños implicaba juegos interpretativos que vinculaban las letras con imágenes concretas y asignaban significados basados en sus formas gráficas (BT *Shab* 104a)⁵².

Narrativamente, esta escena tiene una función clara: ensalzar la figura de Jesús como maestro al resaltar su sabiduría excepcional y su capacidad para deslumbrar tanto al maestro como a los presentes con una demostración de conocimiento inalcanzable para ellos. Zaqueo, humillado por su insuficiencia pedagógica y por su limitada comprensión de los significados ocultos de las letras, expresa su derrota en un soliloquio melancólico (*Gs* 7,1-4). En su lamento, suplica a José: «Llévatelo o apártalo de mí» y reconoce su fracaso: «Pensé ganar un estudiante y he encontrado un maestro» (*Gs* 7,2). En este reconocimiento, Zaqueo, un maestro judío, se convierte en discípulo de Jesús, el maestro cristiano. Así, el episodio utiliza el intento de instrucción como un vehículo para declaraciones cristológicas. La reflexión más impactante sobre la naturaleza de Jesús aparece en la declaración final de Zaqueo: «Qué gran ser es él—dios o ángel o lo que sea que deba llamarlo—no lo sé» (*Gs* 7,4).

⁵⁰ Aasgaard, 2010: 174–76.

⁵¹ Para las formas de aprender el alfabeto o el alefato cf. Ebner, 1956: 90s.

⁵² Sivan, 2018: 76.

Este primer episodio contiene, además, elementos de parodia que habrían resultado entretenidos para el público. Un maestro se ve despojado de su autoridad por medio de las mismas herramientas que constituyen la base de su oficio: el lenguaje complejo y elevado se vuelve en su contra, exponiéndolo al descrédito. Si Zaqueo representa al «maestro judío» y Jesús al «maestro cristiano», esta escena anticipa una confrontación entre la escuela cristiana y la judía, cuyo clímax se desarrollará en el último capítulo del evangelio (*Gs* 17). La humillación de Zaqueo introduce una crítica al sistema educativo judío o rabínico, señalando sus limitaciones frente a la sabiduría sobrehumana atribuida a Jesús.

2.3. El segundo maestro (*Gs* 13)

En el momento del último milagro narrado, Jesús tiene ocho años (*Gs* 12,1). José, reconociendo la sabiduría del niño y tomando la iniciativa, decide llevarlo nuevamente a la escuela tres años después del primer intento, con el propósito de evitar que «desconozca las letras» (*Gs* 13,1). Una breve referencia analéptica al primer maestro (*Gs* 13,1: José lo entrega a «otro maestro») establece un vínculo con el episodio inicial, generando expectativas sobre los eventos venideros. Este recurso no solo contribuye a la cohesión narrativa del evangelio, sino que también estructura el desarrollo cronológico de la trama.

El inicio de este nuevo episodio refuerza la tensión temática: José, aparentemente, no ha aprendido del incidente previo con el primer maestro y sigue sin comprender que Jesús ya poseía un dominio pleno de las letras y sus significados, lo que hacía innecesaria su instrucción escolar. La finalidad del breve relato se centra en intensificar la tensión narrativa mediante un desenlace fatal: el segundo maestro, humillado como el primero, golpea a Jesús y este le maldice, con el trágico desenlace de que cae al suelo y muere (*Gs* 13,2). Sin embargo, en un tercer episodio con otro maestro (*Gs* 14), se le restituirá la vida.

Un elemento interesante que añaden las versiones *Ga* y *Gd*, ausente en *Gs*, es el diálogo entre el maestro y José sobre qué letras enseñar primero al niño. La respuesta de José, «primero el griego, luego el hebreo» (*Ga-Gd* 14,1), resulta reveladora en el contexto de las comunidades judías helenizadas. Aunque el arameo era la lengua vehicular en ciertas regiones

de la diáspora judía, el uso del griego como idioma cultural y educativo tenía gran relevancia, incluso en ambientes predominantemente judíos. Ejemplo de ello es el testimonio de un judío llamado Jesús, hijo de Jesús y Babatha, cuya historia, escrita alrededor del año 135 d.C., documenta que tras quedar huérfano de padre y a la edad de cinco años, «mi madre contrató tutores para mí. Me enseñaron a leer y escribir tanto en arameo como en hebreo». La elección de estas lenguas se debe a que la historia se sitúa en Mahoza, localidad ubicada en la antigua zona de los nabateos, pero la familia había emigrado poco antes desde Palestina (Ein Guedi). Además del aprendizaje de estas lenguas semitas, resalta el interés por aprender el griego tal como se evidencia en la decisión de su madre de enviarlo a una escuela griega cercana, a pesar de las dificultades logísticas:

«No muy lejos de Mahoza, en Zoar, la principal ciudad de nuestra región, un hombre de Alejandría abrió una escuela de griego. Mi madre me enviaba allí tres veces por semana con un esclavo encargado de cuidarme, como hacían otros padres de Mahoza. Era solo un breve viaje en burro de ida y vuelta. Mi madre entendió que era importante tener un conocimiento práctico del griego... Mi madre incluso contempló la posibilidad de contratar un tutor de latín para mí, pero no pudo encontrar a nadie que supiera enseñar ese idioma. En mi aldea, la mayoría de los hombres, tanto judíos como nabateos, estaban bien versados en griego... Algunos en nuestra aldea conocían el griego realmente bien»⁵³.

La referencia a estas experiencias históricas ilumina el contexto lingüístico y educativo de las comunidades judías en la diáspora greco-romana, en este caso muy cercanas a Palestina. Dado que la Torá estaba escrita en hebreo, surge la pregunta de cómo se conciliaba el idioma de la Escritura con las lenguas de uso cotidiano en ciudades helenísticas. Se pudiera imaginar que el aprendizaje de los textos sagrados se basara en métodos mnemotécnicos, con niños recitando pasajes sin necesariamente comprender su significado. Aunque los rabinos intentaran incul-

⁵³ Texto tomado de Sivan, 2018: 273s.

car el estudio de la Torá en hebreo, sin embargo, la traducción de la Setuaginta (LXX) revela cómo el griego se convirtió en un idioma no solo vehicular, sino también religioso en dichas comunidades⁵⁴. A principios del siglo V, el obispo Teodoreto observaba que, en comunidades judías de Siria, especialmente en Antioquía y Cirio, los niños eran educados inicialmente en griego y siríaco, dejando el aprendizaje del hebreo para la adolescencia, cuando se adquiría conocimiento de la Escritura⁵⁵. Además, esta situación resulta aún más comprensible si se interpreta nuestra historia en el marco escolar de las comunidades de seguidores de Jesús de la diáspora greco-romana (p.ej. Egipto), donde ni el hebreo ni el arameo eran lenguas de uso común, ni siquiera en contextos culturales.

En este contexto, la narrativa del evangelio parece reflejar las prácticas pedagógicas de la época, basadas en la memorización y repetición. Tras escribir el alfabeto en un material no especificado, el maestro pide a Jesús que pronuncie la letra alfa. Sin embargo, Jesús, en lugar de responder a su petición, le reta a explicar el significado profundo de las letras. Este desafío provoca la violenta reacción del maestro, quien lo golpea en la cabeza, desencadenando así la resolución trágica del episodio.

La respuesta de Jesús en este episodio es notablemente menos contenida en comparación con su reacción en la primera escena escolar, cuando Zaqueo lo golpeó. En esta ocasión, Jesús se enfurece y maldice al segundo maestro, quien no es identificado por nombre, condenándolo a muerte. Este suceso marca un aumento en la severidad de sus acciones, especialmente considerando que el incidente previo ocurrió cuando Jesús tenía cinco años (*Gs* 6,8)⁵⁶. Las tres recensiones griegas del texto presentan di-

⁵⁴ Ebner, 1956: 75s: «We find no Indication, that the Rabbis urged or stressed the teaching of Hebrew as a spoken language to be part of the curriculum of either the elementary school or the academies of higher learning». Por su parte, Hezser (2001: 227-250), quien ha estudiado el uso de las lenguas entre los rabinos, especialmente en Palestina, considera la prevalencia del hebreo sobre el griego (2012: 474). Cf. PT Peah 1.1: «Se le preguntó al rabino Yehoshúa: ¿Puede un hombre enseñar griego a su hijo? Él respondió que sí, siempre y cuando lo haga en un momento que no sea ni de día ni de noche, ya que está escrito (sobre el estudio de la Torá): “Meditarás en ella de día y de noche” (*Josué* 1,8)».

⁵⁵ Teodoreto, *Cuestiones sobre el Génesis* 61; cf. Sivan, 2018: 108.

⁵⁶ Whitenton (2015: 230) considera este episodio como un desliz moral, subrayando que «la formación del carácter moral de Jesús ciertamente sigue en proceso». Aunque ya se esperaba que Jesús, a la edad de ocho años, tuviera autocontrol, este episodio revela que

ferentes descripciones sobre los resultados de la maldición, con niveles de severidad variables. La versión probablemente más antigua señala que «el maestro cayó y murió» (*Gs* 13,2), mientras que las recensiones posteriores suavizan el desenlace: «y de inmediato cayó desmayado sobre su rostro» (*Ga* 14,2) y «y de inmediato desmayado, cayó» (*Gd* 14,2). Estas variantes reflejan lo que Burke ha identificado como una tendencia de las recensiones posteriores a «domesticar» la figura de Jesús en *InfJes*⁵⁷.

David Cielontko ofrece una interpretación distinta en un artículo reciente. Según este autor, la muerte del segundo maestro en la recensión *Gs*, identificada correctamente como problemática para la interpretación de un desarrollo gradual en el proceso de maduración de Jesús⁵⁸, podría representar una adición posterior al relato. Cielontko argumenta que, en la forma más antigua recuperable del texto, preservada en las versiones siríaca, latina y etiópica, no se atribuye la muerte del segundo maestro a una maldición de Jesús. Ni este episodio ni otros pasajes similares sugieren que Jesús sea directamente responsable de su fallecimiento. Por el contrario, en dichas versiones más tempranas, la muerte del maestro ocurre de manera natural⁵⁹.

Este relato recuerda otras narraciones de la Biblia hebrea sobre muertes milagrosas inesperadas (*Strafwundern*), en las que los individuos perecen de forma inmediata tras cometer actos considerados sacrílegos (2 Sm 6,6–7; 1 Cr 13,9–10; Lv 10,1–2; Nm 16,31–35). Estas historias comparten características comunes, como la inmediatez y la naturaleza im-

todavía es, en efecto, un niño impulsivo. Sin embargo, según Whitenton, hay un lado positivo: Jesús al final resucita al segundo maestro (*Gs* 14,4).

⁵⁷ Burke, 2009: 216.

⁵⁸ Mientras el Jesús de cinco años maldice a sus compañeros y ciega a los padres de estos, su comportamiento cambia al madurar, ayudando a quienes lo rodean y reviviendo a los muertos. Así, pasa de ser un «niño rebelde», impulsivo y egocéntrico, a convertirse en un joven maduro cuyas acciones se asemejan cada vez más al salvador de los evangelios.

⁵⁹ Según Cielontko (2023: 345-354), nuestras mejores evidencias textuales (las versiones siríacas, latina [Lm = *Pars altera* del Evangelio de Pseudo-Mateo] latina [Lv = Viena, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 563] y etiópica) sugieren de manera bastante uniforme que el niño Jesús no fue responsable de la muerte del segundo maestro. Cualquier vínculo causal entre la muerte inmediata del maestro y la venganza o el enojo de Jesús solo está presente en las recensiones griegas y, lo más probable, representan una expansión posterior.

previsible de la muerte, lo que podría contextualizar el incidente con el segundo maestro en una tradición literaria más amplia. Dentro de este marco interpretativo, Cielontko sugiere que la resurrección del segundo maestro sería una interpolación posterior.

Tras este desafortunado incidente, Jesús regresa al hogar de sus padres. En un intento por prevenir futuros eventos similares, José encomienda a María la tarea de mantener al niño confinado en casa para evitar que otras personas provoquen su enojo, con consecuencias potencialmente fatales. Después de unos días de reclusión —un castigo relativamente leve considerando la gravedad del suceso—, un tercer maestro se ofrece voluntariamente a llevar a Jesús a la escuela. En esta ocasión, Jesús muestra un cambio de actitud, aceptando con entusiasmo acompañarlo.

2.4. El tercer maestro (*Gs* 14)

En algunos manuscritos, el tercer maestro es descrito como un «amigo cercano de José»⁶⁰, quien solicita que Jesús asista a su escuela. Este enseñante, caracterizado por su sabiduría, reconoce inmediatamente la superioridad de Jesús. En lugar de intentar instruirlo, decide permitir que Jesús enseñe tanto a él como a los demás presentes.

Un aspecto relevante de esta tercera escena radica en el mobiliario del aula. Al entrar, Jesús encuentra un texto (βιβλίον), aunque no se puede determinar con precisión si se trata de un rollo o un códice. Si bien, un contexto judío sugeriría que el texto podría contener fragmentos de la escritura sagrada y, por ende, sería más probable que se tratase de un rollo, la versión *Gs* especifica que el libro «no era de la Ley de Dios» (*Gs* 14,3). Según observa Hezser, solo algunos rabinos adinerados podían acceder a rollos de la Torá u otros textos sagrados, dado que estos no solo eran sumamente costosos, sino que además su uso implicaba estrictos procedimientos y precauciones debido a su santidad⁶¹. Esto hace poco probable

⁶⁰ En el manuscrito latino Cambridge, en los manuscritos bizantinos Viena hist.91 y Atenas 355, y el manuscrito eslavo San Petersburgo, este maestro es amigo de José. Es extraño que, siendo su amigo, José no hubiera contando con sus servicios anteriormente.

⁶¹ Hezser (2001: 146-149).

que tales materiales estuvieran disponibles en una escuela primaria y, mucho menos, que fueran accesibles para niños tan pequeños.

Algunos autores han interpretado que el libro podría ser un texto breve de obras clásicas, como pasajes de Homero, un florilegio con fragmentos de autores fundamentales o material didáctico adaptado al nivel escolar. La actitud de Jesús frente a este libro, al ignorarlo, ha sido interpretada por Aasgaard (2009: 81) como una crítica hacia los textos paganos, e incluso hacia el currículo educativo pagano en su conjunto.

El libro se encuentra colocado sobre un atril o algún tipo de soporte de lectura (ἀναλογεῖον⁶²), aparentemente situado en un punto central del aula. Esto sugiere que se trataba del principal, o quizá el único, texto disponible. Tanto el libro como el atril representan ejemplos destacados de los recursos escolares de alto valor material en la antigüedad. El libro, considerado un objeto raro y costoso, junto con el atril, un elemento especializado generalmente reservado para contextos selectos, reflejan la naturaleza excepcional y poco común de este entorno educativo⁶³, especialmente en ámbitos rurales. Además, se menciona que el maestro disponía de una superficie para escribir el alfabeto (*Gs* 6,8; 13,1). Esta podría haber consistido en un pequeño códice de papiro utilizado para tomar notas, una tablilla de cera reutilizable, una tablilla de madera, un fragmento de cerámica o una pizarra más grande. La escasez general de recursos en las escuelas antiguas resalta aún más la singularidad del entorno descrito en el texto.

En este contexto, Jesús toma el libro y comienza a leer, no de manera literal o directa, sino guiado por el Espíritu Santo, exponiendo la Ley y pronunciando palabras de carácter sobrecogedor. Este acto pone de manifiesto su profundo conocimiento de las Escrituras y su capacidad de recitar de memoria «la Ley de Dios». Las palabras impactantes mencionadas podrían interpretarse como alusiones a reflexiones sobre la «alfa» o como una lectura cristiana de la Ley. La narrativa presenta a Jesús como

⁶² Lampe (1961: 111) menciona *InfJes* como único texto. También LSJ da el significado de ἀναλογεῖον como *manuale lectorium* y cita los siguientes textos en apoyo: Poll 10.60, Hdn.Gr.2.457. Cf. Davis, 2014: 100; Cribiore, 2001.

⁶³ Para los «libros y papiros de escuela» en Egipto durante la época helenística y romana cf. Visentini (2013).

portador de un conocimiento divino, en un entorno donde los dones proféticos e inspirados eran profundamente valorados.

Un aspecto particularmente relevante del episodio es la representación de Jesús como instructor. Al recibir el libro y el atril —símbolos asociados al rol docente—, Jesús asume el papel de maestro. Paradójicamente, el relato describe al maestro como un discípulo entusiasta, deseoso de aprender de las palabras de Jesús. Esta imagen del joven Jesús enseñando encuentra resonancias con el episodio de la sinagoga de Cafarnaún, donde toma el libro del profeta Isaías (Lc 4,16–17). En *Gs* 14,2 y *Gd* 15,2, se describe cómo el maestro se sienta junto a Jesús, lo escucha atentamente y lo anima a continuar con su enseñanza.

La tercera escena educativa culmina con el reconocimiento de Jesús como «lleno de gracia y sabiduría». Finalmente, el episodio concluye con el milagro de la resurrección del segundo maestro.

2.5. La edad de escolarización

Se ha señalado que la narrativa de *InfJes* está estructurada en torno a las etapas del crecimiento de Jesús. El relato comienza con una descripción más detallada de las acciones de Jesús a los cinco años (*Gs* 2–9) y avanza hacia episodios situados en su séptimo (*Gs* 10–11), octavo (*Gs* 12–16) y duodécimo año (*Gs* 17). Michael Whinton (2015: 225) asocia estas edades con las etapas de desarrollo infantil reconocidas en la antigüedad: *infantia*, *pueritia* y *adulescentia*.

En las escenas relacionadas con los maestros, el aprendizaje del alfabeto —contenido fundamental de la enseñanza en esta época— se corresponde con el inicio de la educación elemental. De acuerdo con el modelo educativo helenístico, estos episodios podrían ubicarse dentro de la segunda etapa de la infancia, ya que, en términos generales, la educación elemental se impartía entre los siete y los doce años⁶⁴. Sin embargo, el hecho de que Jesús sea enviado a la escuela a los cinco años (*Gs* 6–8) no encajaría plenamente dentro de este esquema.

⁶⁴ Lutterbach, 2010: 62.

En consecuencia, algunos estudiosos han explorado la posibilidad de que la edad de escolarización de Jesús refleje más bien influencias judías. Algunos textos rabínicos abordan la edad de ingreso escolar y las prácticas disciplinarias vinculadas a la educación. Según un relato conservado en el *Talmud Babilónico* —aunque su historicidad ha sido cuestionada—, el sumo sacerdote Josué b. Gamla (ca. 65 d.C.) habría decretado la provisión de maestros para niños en cada provincia y ciudad, estableciendo que los niños de seis o siete años fueran llevados a la escuela (*Bava Batra* 20b–22a). Este relato, transmitido por Rav —quien vivió a principios del siglo III, durante la época de la Mishná—, describe una transición progresiva en la educación primaria: de un ámbito exclusivamente parental hacia una responsabilidad compartida con los maestros⁶⁵. A Josué b. Gamla se le atribuye el éxito de haber asegurado, mediante este decreto, la educación de los niños en comunidades judías⁶⁶.

En este contexto, Rav aconsejó al maestro de su época, Rav Shmuel bar Shilat, que no aceptara alumnos menores de seis años. Esta prohibición sugiere, de manera implícita, que algunos niños comenzaban su educación antes de esa edad. Así, Rav se posiciona dentro de una tradición que restringía el inicio de la escolarización formal, admitiendo a los niños únicamente a partir de los seis años⁶⁷. Sin embargo, este consejo también apunta a la existencia de cierta flexibilidad en la práctica, pues el inicio de la escolarización dependía de factores diversos. A modo de ejemplo, se ha mencionado anteriormente el caso de Jesús, hijo de Jesús y Babatha, quien afirma que su madre lo envió a la escuela a los cinco años. Este testimonio encuentra cierto respaldo en otros textos ra-

⁶⁵ Hirshman, 2009: 127–132. Este autor recoge tres ejemplos de historias rabínicas donde un rabino aparece enseñando el alefeto a un converso, y trae a colación nuestro texto de *InfJes* constatando los paralelismos existentes.

⁶⁶ Dadon (2024) estudia la regularización de Ben Gamla y la posible financiación de la misma, mostrando que la escolarización grupal significaría una reducción en el coste de la educación, aunque el último responsable de la educación era el padre. Para la financiación de las escuelas y la forma de hacerlo los niños pobres cf. Marks (2021).

⁶⁷ Textos talmúdicos sugieren la edad de los seis años para iniciar el aprendizaje de la Torá BT Ketubot 50a: el sabio babilónico Abbaye, tres generaciones después de Rav, sugirió que el aprendizaje debería comenzar con la Escritura a los seis años, continuar con la Mishná a los diez.

bínicos que reconocen la posibilidad de iniciar la educación formal a esa misma edad⁶⁸.

La cuestión de si la escolarización debía iniciarse a los cinco o seis años no parece ser determinante para establecer si el contexto narrativo del texto es helenístico o judío. Esto se debe, en gran medida, a que la escolarización durante ese período no estaba regulada por leyes civiles, sino que constituía una cuestión privada entre el padre y el maestro. Incluso en épocas históricas más recientes, como en la España de hace algunas décadas, el acceso a la educación primaria carecía de una regulación completamente uniforme.

Es plausible que el texto refleje tanto prácticas específicas como aspiraciones educativas propias de las comunidades cristianas en las que estas historias circulaban. Estas comunidades, aunque profundamente influenciadas por el judaísmo debido a sus raíces étnicas y religiosas —en el caso de los judeocristianos—, también se encontraban inmersas en un entorno cultural helenístico. Este contexto híbrido se evidencia en el uso de la lengua griega y en la integración de elementos culturales diversos.

El relato de *InfJes* pone de manifiesto comportamientos típicamente judíos asociados a Jesús, su familia y su entorno. Por ejemplo, en *Gs* 2 se menciona la observancia del sábado como una práctica judía; asimismo, se hace referencia a escribas, fariseos y «judíos» de manera indiferenciada. Además, los nombres presentes en el texto reflejan esta diversidad cultural: encontramos nombres de origen judío, como Zaqueo y Anás, junto con nombres griegos, como Zenón (*Gs* 9). De igual manera, *Gs* 17 describe la peregrinación a Jerusalén, una costumbre central en la religiosidad judía. Estos elementos no solo subrayan las prácticas y valores culturales del judaísmo, sino que también ilustran la complejidad cultural y religiosa que caracteriza al relato. Tal complejidad refleja un entorno donde las tradiciones judías y helenísticas convergían, configurando un contexto narrativo que trasciende dicotomías simplistas y revela una realidad cultural mixta.

⁶⁸ La *baraita* en mAvot 5, 21 establecía el inicio del estudio de la Torá a la edad de cinco años, de la Mishná a los diez, y el Talmud a los quince. Para este texto cf. Ebner, 1956: 69s.

3. El contexto cultural de los relatos de Jesús maestro

A primera vista, el elemento unificador de las tres escenas educativas radica en el propósito pedagógico compartido: instruir al niño en el aprendizaje del alfabeto. No obstante, este objetivo actúa como un pretexto narrativo, dado que Jesús se presenta desde el inicio no solo como conocedor de las letras, sino también como poseedor de un entendimiento pleno y profundo de su significado. La narrativa subraya que la sabiduría de Jesús trasciende ampliamente los conocimientos de sus instructores, enfatizando que su formación no depende de la educación humana. En este contexto, la figura de Jesús como verdadero maestro adquiere un protagonismo central, constituyendo el clímax de los relatos. Así, el niño maestro se erige como una proyección anticipada del Jesús adulto de los evangelios, particularmente en Lucas, quien se muestra capaz de explicar e interpretar la Ley. Este modelo, ejemplificado en Lc 4,16, presenta a Jesús como un maestro cristiano por excelencia, más que como un aprendiz infantil. Este motivo se repite en los tres relatos de maestros, alcanzando su cúspide en la escena en que Jesús enseña en el Templo, como se ha señalado previamente.

La representación de Jesús como niño-maestro, junto con su reiteración, podría estar vinculada a una polémica entre maestros judíos y cristianos. La narrativa denigra explícitamente a los maestros judíos⁶⁹, como Zaqueo y el segundo maestro, quienes quedan expuestos tanto por su ignorancia respecto al contenido que enseñan como por sus métodos pedagógicos. Esta denigración sugiere un punto de fricción con la educación judía y un posible contexto de competencia religiosa y cultural educativa.

Ya Frédéric Amsler sugirió la posibilidad de que existiera una forma judía de *Paidika* diseñada para atacar al cristianismo. Más tarde, un redactor cristiano habría neutralizado esta representación hostil de Jesús, transformando el relato en un instrumento apologético contra el judaísmo. Según esta interpretación, el texto, cuya difusión no parece haber comenzado antes del siglo IV en Siria, podría entenderse en el marco de las tensiones intercomunitarias entre judíos y cristianos en esa región y época. La colección de relatos breves sobre Jesús entre los cinco y los doce

⁶⁹ Según deSilva (2012:8), los tres maestros serían judíos.

años se configuraría, entonces, como una respuesta apologética y misionera a dichos conflictos⁷⁰.

En mi opinión, las escenas que enfrentan a los maestros judíos —ya sean gramáticos, fariseos u otros— con el maestro cristiano Jesús reflejan un intento deliberado de los autores cristianos por denigrar a la competencia educativa judía, con el calificativo de «hipócritas». Además de cumplir con un objetivo de entretenimiento mediante el uso de elementos irónicos y satíricos, estas narrativas contienen una fuerte dimensión exhortativa dirigida a los padres cristianos vinculados aún al judaísmo. Se les desaconseja confiar la educación de sus hijos a maestros judíos, quienes son representados como ineptos en la interpretación de la Ley y como propensos a emplear métodos pedagógicos punitivos.

El tercer maestro, presentado como un amigo de José, representa una figura que se aproxima más al modelo de maestro seguidor de Jesús. Este maestro abandona su rol tradicional y asume el papel de discípulo del «único maestro», sugiriendo una transición hacia un paradigma educativo cristiano.

Sin duda, existían maestros elementales de griego tanto judíos como cristianos, tal como sugieren los evangelios de la infancia del siglo II. La presencia de instructores cristianos de griego puede situarse en el contexto histórico de la época, reflejado en hallazgos⁷¹ como el debatido epitafio griego ateniense de un *proscholos* judío, Benjamín, hijo de Lácares. Este epitafio, fechado en el siglo II tardío o el siglo III a partir del análisis de las formas de las letras y los símbolos (menorá, *lulav* y *etrog*), constituye un testimonio relevante sobre la coexistencia de tradiciones educativas judías y cristianas en el ámbito cultural de la diáspora⁷².

Por otra parte, los esfuerzos de José por garantizar una educación adecuada para Jesús evidencian tanto sus aspiraciones de ascenso social como su capacidad económica para costear los honorarios de los maestros, lo cual lo posiciona como un modelo de responsabilidad paterna acorde con las expectativas sociales de la época. En la antigüedad, numerosos padres

⁷⁰ Amsler, 2011: 434.

⁷¹ Véase SB 14 11532, una carta de papiro posiblemente escrita a principios del año 300 d.C. La carta parece haber sido enviada por una mujer cristiana anónima que es maestra, y debía ser entregada a un hombre llamado Filoxenos, quien a su vez era maestro; véase el texto griego en: <https://papyri.info/ddbdp/sb;14;11532/>

⁷² Horbury, 2017: 106.

judíos y griegos, especialmente en áreas rurales, consideraban más provechoso que sus hijos aprendieran un oficio que asistir a la escuela. La baja proporción de niños que accedían a la educación primaria dependía, en gran medida, del estatus socioeconómico y del nivel educativo de sus familias. En este sentido, nuestros relatos pueden interpretarse como una suerte de promoción o «marketing» a favor de la escolarización de los niños cristianos con maestros cristianos, reforzando la idea de una educación que no solo instruye, sino que también cultiva valores y principios cristianos.

Es razonable suponer que padres cristianos, interesados en proporcionar a sus hijos las herramientas necesarias para desenvolverse en un entorno predominantemente helenístico —tal como señala el caso de Jesús, hijo de Jesús y Babatha— se enfrentarían a la disyuntiva de elegir un profesor y una orientación educativa adecuada para sus hijos. En algunas regiones de la diáspora, como Alejandría, donde las comunidades judías eran numerosas y contaban con infraestructuras educativas consolidadas, estas instituciones podrían haber constituido una opción viable para la educación de los niños cristianos. Esto sería especialmente relevante en el caso de los grupos judeocristianos, que mantenían fuertes lazos y vínculos con su matriz judía.

Sin embargo, *InfJes* parece abogar explícitamente por la recepción de una educación bajo la tutela de maestros cristianos. Este enfoque refleja una intención no solo pedagógica, sino también identitaria, orientada a fortalecer la formación religiosa y cultural de las nuevas generaciones en el marco de comunidades cristianas en proceso de consolidación.

4. Conclusión

El presente análisis se ha limitado a la representación de Jesús como maestro, sin profundizar en la caracterización del Jesús niño en el conjunto de la obra. Diversos estudiosos han identificado paralelismos y explicaciones de estas representaciones en los patrones biográficos característicos de la literatura helenística⁷³, particularmente en el contexto

⁷³ Según Burke (2010: 276-81), la presentación de Jesús sería un «niño idealizado», es decir, como una instanciación juvenil de las propias opiniones del autor/compilador sobre el Jesús adulto. Para Aasgaard (2009), como un niño de carne y hueso, Jesús pasa de ser un

egipcio⁷⁴, así como en figuras míticas como Heracles⁷⁵, Hermes y Dioniso⁷⁶. Estos modelos literarios parecen haber influido en la construcción narrativa del Jesús infantil, dotándolo de cualidades excepcionales que trascienden las categorías humanas convencionales y lo posicionan dentro de un marco de figuras heroicas o divinas ampliamente reconocidas en la antigüedad.

No obstante, sin desestimar la importancia de esas presentaciones de Jesús más llamativas y entretenidas, es pertinente resaltar que se ha prestado escasa atención al trasfondo cultural de los relatos educativos presentes en los evangelios. Estas narraciones educativas constituyen el 60 % del contenido total del evangelio⁷⁷, lo que indica que deberían ocupar un lugar central en su análisis. Este carácter central se subraya especialmente al considerar que el relato conclusivo, en el que Jesús enseña en el Templo de Jerusalén, representa el punto culminante de todo este evangelio apócrifo. A lo largo del texto, los otros tres episodios en los que Jesús interactúa con maestros constituyen hitos que refuerzan esta temática. En particular, la figura de Jesús enseñando a los doctores de la Ley emerge como un núcleo narrativo que conecta dichas interacciones.

niño a un hombre joven en el transcurso de la historia. Para Litwa (2014: 69-85), sin embargo, la presentación del niño Jesús se corresponde con representaciones mediterráneas de dioses niños, como Heracles, Hermes, Dionisio, así como a préstamos de la teología popular grecorromana, y su comportamiento caprichoso y supramoral atestigua su deseo innato de proteger su honor divino. Según Whinton (2015: 219-240), a medida que se hace mayor (y, por tanto, más cerca de su debut en el Templo a los doce años) adopta una personalidad más autocontrolada en la que es más propenso a bendecir y menos a maldecir. Jesús ha progresado de ser un dios niño ruidoso e indisciplinado a los cinco años a convertirse en un joven divino ejemplar. No solo ha aprendido a controlar su impulso de proteger su honor divino a toda costa, sino que también ha reemplazado esta tendencia destructiva con acciones benevolentes en favor de los demás.

⁷⁴ Norelli, 2001: 653-684.

⁷⁵ Según Kaiser (2011: 459-481), al margen del modelo de Heracles, subyace la idea: ya de niño, el héroe o hijo de Dios está dotado de las capacidades específicas que documentan su posterior actuación como adulto, pero como niño aún no siempre puede manejar estas capacidades de manera equilibrada... Por un lado, la representación del niño como un adulto en miniatura (*puer senex*); por otro, la representación del niño como un niño, que en la visión antigua se percibe principalmente desde un enfoque deficitario, como alguien que aún no es adulto.

⁷⁶ Dormeyer, 2005: 39.

⁷⁷ 159 líneas de un total de 261 según edición crítica de Burke (2010) (*Gs*).

En las confrontaciones entre Jesús y los primeros dos maestros, se pone de manifiesto no solo que Jesús posee un conocimiento superior, sino también que es presentado como un maestro excepcional, en contraste con quienes quedan humillados o enfrentan consecuencias negativas al interactuar con él. No obstante, el propósito de estos episodios no se limita a exaltar la inteligencia divina del niño Jesús, aunque este aspecto también se resalta reiteradamente. Más bien, buscan consolidar la idea de que Jesús es el único y verdadero maestro. Esto queda especialmente claro en el tercer episodio, donde el maestro interlocutor, de manera voluntaria, asume el rol de alumno frente a Jesús.

Se podría pensar que las historias del evangelio constituyen historias para niños sobre Jesús, verdadero Dios y verdadero niño, un Jesús con el que puedan identificarse, una historia con seriedad y humor, y una historia adecuada tanto para entretener como para edificar⁷⁸. Si eso es así en varios relatos entretenidos de milagros y juegos infantiles, ¿podría argumentarse que los cuatro episodios sobre la educación de Jesús constituyen un paradigma diseñado para inspirar a los niños en su educación escolar? Todo lo contrario. Desde un enfoque pedagógico, el mensaje transmitido resulta contradictorio: no se promueve el esfuerzo para aprender ni el respeto hacia los maestros, sino más bien lo opuesto. Jesús, como niño, no estudia ni se esfuerza, lo que lo convierte en un modelo que desafía los ideales educativos tradicionales y que probablemente habría sido percibido como un contraejemplo para los escolares de la época. Además, la extensa primera historia educativa (96 líneas) se consideraría algo aburrida para los niños, muy pausada, sin acción entretenida y con tanto diálogo profundo.

Por ello, considero que el tema central no es la educación de Jesús en sí, sino su ejercicio profesional como maestro en contraste con otros maestros, particularmente los del mundo judío. Este énfasis en destacar a Jesús como el maestro cristiano, mientras se descalifica a los maestros judíos, pudiera reflejar una crítica implícita de parte de los maestros cristianos hacia sus competidores judíos, exhortando a los padres a llevar a sus hijos a profesionales cristianos. La profesión de maestro no sería de

⁷⁸ Aasgaard, 2009: 216; Kaiser (2021) explora la perspectiva de los padres en la recepción de estas historias.

alto riesgo a causa de los niños, sino una profesión donde la competencia era ardua: pocos alumnos para varios profesores. No es extraño que se denigrara a la competencia judía que tenía mejores medios y equipamientos escolares. Maestro, ¡una profesión competitiva!

Bibliografía:

- Aasgaard, Reidar (2009). *The Childhood of Jesus. Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*, Cambridge, James Clarke & Co.
- Aasgaard, Reidar (2009a). *La infancia de Jesús. El Evangelio apócrifo del Pseudo-Tomás* (Biblioteca de Estudios Bíblico Minor 14), Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Aberbach, M. (1976). «The Relationship between Master and Disciple», en Haim Z. Dimitrovsky (ed.), *Exploring the Talmud. Vol. 1: Education*, New York, Ktav Publishing House: 202–225.
- Ahuvia, Mika (2018). «Analogies of Violence in Rabbinic Literature», en *Journal of Feminist Studies in Religion*, 34: 59–74.
- Álvarez Cineira, David (2012). «Die Didache im Formationsprozess des frühen Christentums», en Giancarlo Collet - Dorothea Sattler (Hrsgs.), *In Konflikten leben: Mit Zorn und Zärtlichkeit an der Seite der Armen. Ein Beitrag zur ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt*, Münster, Lit Verlag: 107-147.
- Amsler, Frédéric (2011). «Les Paidika Iesou, un nouveau témoin de la rencontre entre judaïsme et christianisme à Antioch au I^{er} siècle?», en Claire Clivaz - Andreas Dettwiler - Luc Devillers - Enrico Norelli (eds.), *Infancy Gospels. Stories and Identities*, Tübingen, Mohr Siebeck: 433–458.
- Arzt-Grabner, Peter - Kloppenborg, John S. – Kreinecker, Christina M. (eds.) (2023). *More Light from the Ancient East. Understanding the New Testament through Papyri* (Papyri and the New Testament 1), Paderborn, Brill – Schöningh.
- Berkes, Lajos - Nocchi Macedo, Gabriel (2024). «Das früheste Manuskript des sogenannten Kindheitsevangeliums des Thomas: Editio princeps of P.Hamb.Graec. 1011», en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 229: 68-74.

- Betsworth, Sharon (2015). *Children in Early Christian Narratives* (Library of New Testament Studies 521), London, Bloomsbury.
- Bissell, Jonah (2021). «School Buildings in Mediterranean Antiquity: Notes on the Provenance of the Infancy Gospel of Thomas», en *Journal for the Study of the New Testament*, 43: 303-320.
- Bloomer, W. Martin (2015). «Corporal Punishment in the Ancient School», in W.M. Bloomer (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Ancient Education*, Boston, MA., Wiley-Blackwell: 184-98.
- Bonner, Stanley (2014). *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*, New York, Routledge.
- Brock, Roelof van den (1996). *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 39), Leiden - New York - Köln, Brill: 197-205.
- Burke, Tony (2010). *De infantia Iesu Evangelium Thomae Graecae* (Corpus Christianorum: Series Apocryphorum 17), Turnhout, Brepols.
- Burke, Tony (2017). *The Syriac Tradition of the Infancy Gospel of Thomas. A Critical Edition and English Translation* (Gorgias Eastern Christian Studies 48), Piscataway, NJ., Gorgias Press.
- Chartrand-Burke, Tony (2008). «Completing the Gospel: *The Infancy Gospel of Thomas* as a Supplement to the Gospel of Luke», en Lorenzo DiTommaso - Lucian Turcescu (eds.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October, 2006* (Bible in Ancient Christianity 6), Leiden, Brill: 101-119.
- Chartrand-Burke, Tony (2008). «*The Infancy Gospel of Thomas*», en Paul Foster (ed.), *The Non-Canonical Gospels* (T & T Clark Biblical Studies), London, T & T Clark: 126-38.
- Cielontko, David (2023). «The Second Teacher's Story in the Infancy Gospel of Thomas: A Contribution to the Recent Discussion on the Developmental Interpretation», *New Testament Studies*, 69: 345-354.
- Cousland, J. R. C. (2018). *Holy Terror: Jesus in the Infancy Gospel of Thomas* (Library of New Testament Studies, 560), London - New York, Bloomsbury International Clark.
- Cousland, J. R. C. (2019). «Soundings in the Christology of the *Infancy Gospel of Thomas*: The Rewriting of Luke 2:41-52 in *Paidika* 17», *The Catholic Biblical Quarterly*, 81: 657-678.

- Cribiore, Raffaella (2001). *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton, Princeton University Press.
- Davis, Stephen J. (2014). *Christ Child. Cultural Memories of a Young Jesus* (Synkrisis), New Haven, Yale University Press.
- deSilva, David A. (2012). *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude. What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha*, Oxford, Oxford University Press.
- Dadon, Kotel (2024). «The History of Discipleship in Judaism: From a Biblical Commandment on the Individual to Rabbinic Regulation on the Establishment of Public Jewish Educational System», en *KAIROS: Evangelical Journal of Theology*, XVIII: 111-139.
- Dormeyer, Detlev (2005). «Das apokryphe Kindheitsevangeliem des Thomas und ‚Harry Potter‘ von J.K. Rowling», en Detlev Dormeyer – F. Munzel (Hg.), *Faszination „Harry Potter“: Was steckt dahinter?*, Münster, LIT Verlag: 31–42.
- Ebner, Eliezer (1956). *Elementary Education in Ancient Israel. During the Tannaitic Period (10-220 C.E.)*, New York, Block Publishing Company.
- Elliott, J.K. (ed.) (1996). *The Apocryphal Jesus: Legends of the Early Church*, Oxford, Oxford University Press.
- Eastman, Daniel (2015), «Cursing in the Infancy Gospel of Thomas», en *Vigiliae Christianae*, 69: 186-208.
- Foster, Paul (2014). «The Education of Jesus in the Infancy Gospel of Thomas», en: Peter Doble - Jeffrey Kloha (eds.), *Texts and Traditions. Essays in Honour of J. Keith Elliott* (New Testament tools, Studies and Documents 47), Leiden – Boston, Brill: 327-347.
- Frilingos, Christopher A. (2016). «Parents Just Don't Understand: Ambiguity in Stories about the Childhood of Jesus», en *HTR* 109: 33-55.
- Frilingos, Christopher A. (2017). *Jesus, Mary, and Joseph: Family Trouble in the Infancy Gospels* (Divinations), Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Gero, Stephen (1971). «The Infancy Gospel of Thomas. A Study of the Textual and Literary Problems», en *Novum Testamentum*, 13: 46–80.
- Greschat, Katharina (2021). «Die Verwendung des Begriffs παραβολή und die Interpretation von Gleichnissen bei Justin», en Jens Schröter - Konrad Schwarz - Soham Al-Suadi (Hgs.), *Gleichnisse und Parabeln*

- in der frühchristlichen Literatur. Methodische Konzepte, religionshistorische Kontexte, theologische Deutungen* (WUNT 456), Tübingen, Mohr Siebeck: 197-207.
- Hezser, Catherine (2001). *Jewish Literacy in Antiquity* (Texts and Studies in Ancient Judaism 81), Tübingen, Mohr Siebeck.
- Hezser, Catherine (2019). «Rabbis as Intellectuals in the Context of Graeco-Roman and Byzantine Christian Scholasticism», en Sean A. Adams (ed.), *Scholastic Culture in the Hellenistic and Roman Eras: Greek, Latin, and Jewish*, Berlin – Boston, De Gruyter: 169-186.
- Hezser, Catherine (2021). «Interaction Between Rabbis and Non-Rabbinic Jews in Palestinian Rabbinic Literature of Late Antiquity», en Catherine Hezser - Diana Edelman (eds.), *The Use and Dissemination of Religious Knowledge in Antiquity*, Sheffield, Equinox Publishers: 145-65.
- Hezser, Catherine (2024). *Rabbinic Scholarship in the Context of Late Antique Scholasticism. The Development of the Talmud Yerushalmi*, Bloomsbury Academic
- Hirshman, Marc (2009). *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 CE–350 CE: Texts on Education and Their Late Antique Context*, Oxford, Oxford University Press: 127–132.
- Horbury, William (2017). «Pedagogues and Primary Teachers, from Paul to the Mishnah», en George J. Brooke - Renate Smithuis (eds.), *Jewish Education from Antiquity to the Middle Ages. Studies in Honour of Philip S. Alexander* (Ancient Judaism and Early Christianity 100), Leiden, Brill: 95-127.
- Johnson, W.A. (2015). «Learning to read and write», en W.M. Bloomer (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Chichester - Malden, Wiley Blackwell: 137–48.
- Kaiser, Ursula Ulrike (2011). «Die sogenannte „Kindheitserzählung des Thomas“. Überlegungen zur Darstellung Jesu als Kind, deren Intention und Rezeption», en Claire Clivaz - Andreas Dettwiler - Luc Devillers - Enrico Norelli with Benjamin Bertho (eds.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (WUNT 281), Tübingen, Mohr Siebeck: 459-481.
- Kaiser, Ursula Ulrike (2021). «Das apokryphe „Kindheitsevangelium des Thomas“: Wirklich „nur“ eine Geschichte für Kinder?», en *Zeitschrift für Neues Testament*, 24: 91-99.

- Klauck, Hans-Josef (2006). *Los evangelios apócrifos. Una introducción* (Presencia Teológica 145), Santander, Sal Terrae.
- Laes, Christian (2005). «Child Beating in Roman Antiquity: Some Reconsiderations», en Katariina Mustakallio - Jussi Hanska - Hanna-Lee-na Sainio - Ville Vuolanto (eds.), *Hoping for Continuity. Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, Rome, Institutum Romanum Finlandiae: 75–90.
- Lampe, G.W.H. (ed.) (1961). *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Oxford University Press.
- Lapham, Fred (2003). *An Introduction to the New Testament Apocrypha*, London – New York, T&T Clark International.
- Leipziger, Henry M. (1976). «Education among the Jews. A Study in the History of Pedagogy», en Haim Z. Dimitrovsky, *Exploring the Talmud. Vol. 1: Education*, New York, Ktav Publishing House: 66-100.
- Lutterbach, H. (2010). *Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Marks, Susan (2021). «Who Studied at the Beit Midrash? Funding Palestinian Amoraic Education», en *Journal of Ancient Judaism*, 12: 281–312.
- Meier, John P. (2000³). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona*, Estella, Verbo Divino.
- Meyer, Arnold (1924). «Kindheitserzählung des Thomas», en Edgar Hennecke (Hgs.), *Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, J. C. B. Mohr: 93–102.
- Mirecki, P. A. (1992). «Thomas, The Infancy Gospel of». *ABD*. Vol. 6, New York, Doubleday: 540-4.
- Musurillo, Herbert (ed.) (1972). *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press.
- Norelli, Enrico (2001). «Gesù ride. Gesù, il maestro di scuola e i passeri. Le sorprese di un testo apocrifo trascurato», en E. Franco (ed.), *Mysterium regni ministerium verbi (Mc 4,11; At 6,4)* (Supplementi alla Rivista Biblica 38), Bologna, Edizioni Dehoniane: 653–684.
- Sivan, Hagith (2018). *Jewish Childhood in the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Tischendorf, Constantin von (1851). *De evangeliorum apocryphorum origine et usu: disquisitio historica critica*, Den Haag, Thierry and Mensing.
- Tischendorf, Constantin von (1876). *Evangelia apocrypha*, editio altera, Leipzig, Hermann Mendelssohn, 140–57.
- Upson-Saia, Kristi (2013). «Holy Child or Holy Terror? Understanding Jesus' Anger in the Infancy Gospel of Thomas», en *Church History*, 82: 1-39.
- Visentini, Sara (2012-2013). *Problemi di trasmissine e ricezione della letteratura greca nei 'papiri scolastici' di età ellenistica e romana*, XXVI Ciclo del dottorato di ricerca in scienze umanistiche, Trieste, Università degli Studi di Trieste.
- Voicu, Sever J. (1991). «Notes sur l'histoire du texte de l'*Histoire de l'enfance de Jésus*», en *Apocrypha*, 2: 119-132.
- Voicu, Sever J. (1998). «Verso il Testo Primitivo dei Παῖδικὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ: 'Racconti dell'infanzia del Signore Gesù'», en *Apocrypha*, 9: 7-95.
- Vuković, Marijana (2022). *Survival and Success of an Apocryphal Childhood of Jesus. Reception of the Infancy Gospel of Thomas in the Middle Ages*, Berlin - Boston, Walter de Gruyter.
- Whitenton, Mike R. (2015). «The Moral Character Development of the Boy Jesus in the Infancy Gospel of Thomas», en *Journal for the Study of the New Testament*, 38: 219–240.

"Toward a renewed recognition of Colossians Through the lens of Augustine's de Trinitate"

MingJun X. Wilson

Ph.D. Candidate in Music Theory, University of Michigan

M.Div. - Duke Divinity School

mjxw@umich.edu

Recibido: 10 noviembre 2023 / Aceptado: 20 noviembre 2024

Abstract: As a *ressourcement* of ancient, authoritative readings, this paper interprets Colossians through the lens of Augustine's *De Trinitate* (c.400-420). Besides explicit citation of key verses of the epistle at major points of his argument, Augustine touches upon themes strikingly reminiscent of Paul's own polemics. These include the nature of the heretical worship of angels, the handwriting on the cross, and distinct categories of knowledge. Furthermore, Augustine makes explicit an underlying epistemological cosmology that informs both false and

true liturgical acts. As endorsed by Paul and Augustine, true worship of God entails contemplation of both Christ's incarnate solidarity in physical death and subsequent ascension into realms located above the mediatory power of angels, who can only offer deceptive spiritual visions. Only the transfer of true knowledge by Christ can transform the material experience of the human believer into images of divine glory.

Keywords: *De Trinitate*, Saint Paul, Saint Augustine, Colossians, Incarnation.

«Hacia un reconocimiento renovado de colosenses a través de la lente del de Trinitate de Agustín»

Resumen: Como recurso de lecturas antiguas y autorizadas, este artículo interpreta Colosenses a través de la lente del *De Trinitate* de Agustín (c.400-420). Además

de citar explícitamente versículos clave de la epístola durante los principales puntos de su argumentación, Agustín aborda temas que recuerdan sorprendentemente

a las polémicas del propio Pablo. Entre ellos, la naturaleza del culto herético a los ángeles, la escritura en la cruz y las distintas categorías de conocimiento. Además, Agustín hace explícita una cosmología epistemológica subyacente que informa tanto los actos litúrgicos falsos como los verdaderos. Según Pablo y Agustín, el verdadero culto a Dios implica la contemplación tanto de la solidaridad encarnada de Cristo en la muerte

física como de su posterior ascensión a reinos situados por encima del poder mediador de los ángeles, que sólo pueden ofrecer visiones espirituales engañosas. Sólo la transferencia del verdadero conocimiento por Cristo puede transformar la experiencia material del creyente humano en imágenes de la gloria divina.

Palabras clave: De Trinitate, San Pablo, San Agustín, Colosenses, Encarnación.

1. Prolegomenon

Faced with many hidden mysteries in Paul's letter to the Colossians,¹ modern commentators usually offer a speculative meta-theory to contextualize the situation at Colossae. However, these theories differ in detail, and we are still left searching for an overriding rubric.² Reexamination of historical textual fragments for reconstructions of the precise syntax behind various *hapax legomenon* can only make so much progress before we are tempted to despair of the great distance between New Testament times and ours. Thus, searching for an arbiter for these various claims as well as a ferry that will help us cross back into the shores of ancient contexts, one may wisely appeal to the authority of ancient interpreters. Ancient teachers of Scripture not only reside closer temporally to the social and philosophical context of 1st century Greco-Roman society, but they also employ a more synthesized approach toward biblical interpretation.

¹ I do assume Pauline authorship for Colossians and for all epistles that have his name as a heading. Cf. Marianne Meye Thompson, *Colossians and Philemon: (A Two Horizons Commentary)*, (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005), Introduction, for a convincing scholarly summary of the arguments that favor Pauline authorship.

² I will primarily use the commentaries of Sumney, Wright, and Thompson as the modern foil to Augustine's ancient interpretations, as specified below. I am using the electronic version of Wright and Thompson, which unfortunately do not provide page numbers, so I will only be citing the most proximate section heading.

They still assumed the *prima facie* consistency of scriptural vocabulary and received the biblical canon as one illuminating whole.³

In addition, the ancients instinctively trusted in the Bible's ability to name and opine upon a commonly shared worldview. Such objectivity is also something that we moderns (or post-moderns) have lost. Specifically relevant to the context of Colossians is the following comment by a distinguished church historian, Diogenes Allen: "The idea of a hierarchical order both in the heavens and on earth, in nature and in social relations and politics, was taken for granted well into the sixteenth century."⁴ Thus, what modern biblical commentaries may easily miss is the relatively unified and shared view of cosmology, including its relation to anthropology as well as to theology.⁵ And if we assume that Paul's original audience participated in these shared assumptions, seemingly isolated references and claims in Colossians begin to fit into one complex yet consistent constellation.

For the purpose of recovering this cosmological backdrop, I will draw upon Augustine's work, *On the Trinity (De Trinitate)*. Besides receiving Augustine (354-430) as a preeminently qualified ancient reader of Scripture (based on the criteria above), I also find the issues explored in this *magnum opus* strikingly similar to those affecting the Colossae church. Furthermore, key verses from the Colossians epistle are used by Augustine as proof-text during important moments of his own discourse, which incidentally results in the parallel, thematic exegesis of the major themes in

³ E.g. Augustine, *On Christian Teaching*, Book II, VIII.7. Contrary to a hermeneutic of suspicion, Augustine relishes the challenge of interpretive difficulties as a providential exercise for the intellect and a reduction of one's pride. Upon becoming a Christian, he no longer doubts the inspiration of the canon but assumes it in order to spur on his exegetical enterprises.

⁴ Diogenes Allen and Eric O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, 2nd Ed. (Louisville, KY: Westminster Knox Press, 2007), 121. Allen goes on to mention the human person as a microcosm of the cosmic hierarchy and connects this assumption with Genesis 1-3, especially portions that touch upon the Image of God. This has bearings on the use of *Imago Dei* language in Colossians 3 as well, as demonstrated below.

⁵ E.g. Dante's *Commedia*, where the rings of the Inferno, the circular mount of Purgatory, the revolution of the planets and stars, the Trinitarian eternal wheeling of God, and the *Imago Dei* within Dante's own person are all clearly resonant and reflective of one another (Paradiso, XXXIII).

Colossians, a sort of embebed sub-theme within Augustine's larger designs for this monumental work. Finally, Augustine relies upon similar passages found in other biblical writings to illuminate vague notions in Colossians, and his deft intertextual approach will surely even the modern exegete, with our frequent reliance on digital search engines and concordances.

Of course, it must also be stated clearly at the outset that *De Trinitate* does not primarily aim to exegete Colossians. We may therefore critically distance ourselves from certain interpretations posed by Augustine while still resourcing his text for its general cosmological backdrop. For example, Augustine's forays into a Trinitarian Image of God need not directly concern an interpreter of Colossians, but his teachings on Christ as Image and Mediator certainly should, given his appeal to identical terms used in Colossians 2 and 3. Of course, we also acknowledge the possibility that Augustine may not ultimately share the exact set of cosmological or theological assumptions as Paul's, and nor is Augustine's Latin text (or its English translation) a guaranteed replica of the original Letter to the Colossians. Nevertheless, if Augustine already lives with some distance from Paul, these limitations only put into starker light the even greater temporal gap between the Colossae church and modern-day Christianity.

Having recognized the possibility for disagreement or obscurity on a semantic level, I still maintain that Augustine's reading of Colossians holds value on the conceptual level. The value lies not in so much in presenting the Augustinian cosmological worldview on its own right but in conjunction with his attempt to be a faithful reader of Paul. As a result, Augustine makes moves similar to Paul's rhetoric in Colossians, revealing comparable nodes whereby themes are strung and interweave throughout Colossians. Most significantly, both authors address a certain kind of false worship that inadequately mediates and images God, and both present Christ as the chief mediator of the invisible God and the supreme head over the cosmos.

Thus, my reading suggests that what lurks in the background of Colossians may very well be the same "heresy" that Augustine brings to the foreground. Platonic and pagan assumptions regarding visual epistemology, angelic mediation, corporal materiality, and contemplative progress make up a comprehensive nexus which is shared by Paul, the false teaching addressed in Colossians, and Augustine's own cultural milieu. However, instead of simply confirming these set of assumptions, Paul highlights

the need for a Christ who is both a bodily redeemer and a spiritual mediator back to God, which Augustine then makes explicit. As the true image of God, the Christ of Colossians overcomes all false mediation and presents the true path of embodied contemplation toward a transformative recognition of God.

2. Treasures of Hypostatic Knowledge and Wisdom in Christ

We begin with a consideration of *De Trinitate*'s own context and purpose. Like Paul's concerns for the Colossae church (Col 2:8), Augustine's pastoral heart denounces those who attempt spiritual and epistemic access to God without the mediation of Christ. In customarily systematic fashion, Augustine describes three types of false approach. There are those who automatically impose their observations of earthly phenomena onto a description of God's nature, and there are others who transfer human moods and tempers to God in a literal fashion. From the opposite angle, others strive to overcome the created world altogether by trying to gaze upon the invisible God, but "so top-heavy are they with the load of their mortality" that they only offer presumptuous, erroneous opinions.⁶ We may already hear echoes of Paul's critique in Col 2:23: for all the outward appearances of ascending mortality, the false teachings do not actually help with the indulgences of the flesh.

While Augustine does not cite the latter portion of Colossians 2, he does cite Colossians 2:3 in his opening remarks of *De Trinitate* as a gesture toward a better, Christian position. Only through faith, specifically in Christ Jesus, can one find proper access to knowledge of God, for "all the treasures of wisdom and knowledge are hidden in Christ."⁷ In this way, Augustine establishes an area of possible overlap with Colossians. The general contour of the false teachings mentioned in both cases involves claims of spiritual transcendence which shun the material world but to mortal epistemic limitations.

⁶ Augustine, *De Trinitate*, ed. and trans. Edmund Hill, (Hyde Park, NY: New City Press, 2015), I.1, 65.

⁷ Ibid, I.3, citing Col.2:3. All scriptural citations from Augustine will be quoted in its form as translated by Edmund Hill from the Latin. Due diligence will be given to Augustine's translations in comparison to modern ones when significant differences arise.

Developing his interpretation of Col 2:3, Augustine eventually finds in this key verse an epistemological and contemplative solution to the false approaches listed above. Whereas some confuse the bodily with the spiritual and others completely shun the materiality of the cosmos, Christ is both the means of material knowledge and spiritual wisdom:

“Our knowledge therefore is Christ, and our wisdom is the same Christ. It is he who plants faith in us about temporal things, he who presents us with the truth about eternal things. Through him we go straight toward him, through knowledge toward wisdom, without ever turning aside from one and the same Christ, ‘in whom are hidden all the treasures of wisdom and knowledge.’”⁸

By this later point in the work, Augustine has already reviewed the conciliar, creedal confessions of faith which forged and refined the hypostatic nature of Christ as both human and divine. These statements also inform his use of Col 2:3, which presents a similarly hypostatic path from the material to the spiritual in the same person of Christ. That is, “temporal things” is equated with faith-based knowledge while “eternal things” are equated with truth-revealing wisdom.

This unique equation of terms moves us to consider whether a similar definition may be found in Paul’s letters. For his own part, Augustine defends his interpretation through an intertextual resourcing of Paul’s corpus, specifically citing the list of spiritual gifts mentioned in 1st Corinthians 12. Augustine reasons that if Paul distinguishes between a “word of wisdom” as separate from the “word of knowledge” gift (1 Cor 12:8), then the two terms must describe different modes of comprehension.⁹ Although Augustine also admits the two terms’ interchangeable usage in common parlance, interchangeably in common parlance, it remains semantically obvious that Paul and the charismatic church at Corinth clearly distinguished between the two terms on some level.

Had Augustine searched solely from Colossians for support of his claim of a progression from knowledge to wisdom, he would have also

⁸ Ibid, XIII.24, 367.

⁹ Ibid, 366.

found signs of a similar distinction. In Col 1:8, the adjective, “spiritual (πνευματικῇ),” may be read not only as modifying “understanding” but also “wisdom (σοφία).”¹⁰ Furthermore, the heretical position listed in Colossians likewise endorse their practices with a certain “wisdom” that shun the physical (2:23). Finally, “wisdom” receives positive association with religious or spiritual perfection, spiritual songs located in the heart, and with ethical conduct.¹¹ In summary, we find Paul alongside his rhetorical opponents mainly associating wisdom in Colossians with spiritual (non-physical) growth.

Furthermore, besides the one use of “knowledge” as γνώσεως in Colossians 2:3, all other translations (into English) of “knowledge” in the epistle is in fact buttressed by the prefix ἐπι, which suggests a higher or truer form of knowledge.¹² Thus, whether wisdom is equated or distinct from “epi-gnosis,” it is clear that Paul does make distinctions which suggest a latent hierarchy of epistemological terms.

Unfortunately, modern commentators do not thoroughly consider this distinction. Jerry Sumney states, “the writer [of Colossians] is probably not drawing a distinction between knowledge and wisdom. Instead, the repetition creates an impression of the fullness that is found in Christ.”¹³ Thompson and Wright are similarly reticent. While all three modern exegetes bring forth the essence of Paul’s statement – treasures of wisdom and knowledge in Christ serves as a boundary marker against false heresies – they do not adequately address the unique occurrence of γνώσεως in

¹⁰ Jerry L. Sumney, *Colossians: A Commentary*, (Louisville, KY: Presbyterian Publishing Corporation, 2008), 46, supports my reading here. Besides the citations of Scripture found in the Augustine text, translations of Colossians come from Constantine Campbell, *Colossians and Philemon: A Handbook on the Greek Text*, (Waco TX: Baylor University Press, 2013).

¹¹ Col 1:28, 3:16, 4:5, respectively. I am grateful to the Englishman’s Concordance for these references, accessed via Biblehub. https://biblehub.com/greek/strongs_4678.htm (accessed April 26, 2021).

¹² Louw, J. P., & Nida, E. A. *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*, electronic ed. of the 2nd edition, (New York: United Bible Societies, 1996), Vol. 1, p. 335.

¹³ Sumney, 117. Sumney does not consider how “knowledge” and “wisdom” may specifically contribute to a fullness that spans both temporal and eternal realms of epistemology.

contrast to *ἐπὶ γνῶσις* or the repeated use of *σοφία* found in the epistle. It is Augustine who at least provides a commendable definition that not only finds intertextual support in 1st Corinthians but also explains the precise use of the two terms in relation to Christ. Against heresies that either conflate the material with the spiritual or try to escape physical knowledge without due diligence to one's own flesh, Christ becomes the only path mediating between the visible and invisible world (Col 1:16).

3. Worship of Angels as Mediators of Knowledge

Having presented Christ's unique method of epistemological mediation in his opening thesis, Augustine must then defend its supremacy over other forms of mediated knowledge. Likewise, in Colossians 2:6-23 Paul must rehearse at greater length the false teachings which compete for the allegiance of the Colossian church. In trying to identify the nature of the so-called Colossian heresy, modern scholarship debates the relative degrees of influences from Judaism (Col 2:16 on sabbath, new moon, and festivals) against possible apocalyptic or pagan components (Col 2:18 on visions, worship of angels).¹⁴ Yet no one to my knowledge offers a thorough treatment of the Platonic assumptions behind the pagan influences, especially regarding notions of contemplation and ascent. This is not to say the Jewish and apocalyptic components are unimportant, but we must probe how underlying Hellenistic cosmological assumptions can possibly synthesize the other seemingly disparate components into one syncretized worldview.¹⁵

In his own polemics within *De Trinitate*, Augustine rehearses the cosmic hierarchy which mediated knowledge before Christ's incarnation, which could help us piece together the seemingly disparate components of the Colossian heresy. Before Christ, there operated "a regime of symbols [*similitudines*] administered by the angelic sovereignties and authorities and powers."¹⁶ The three offices should bring to mind similar titles found in Col 1:16 and 2:15, not to mention the "worship of angels" mentioned in

¹⁴ Cf. Wright on 2:15; Sumney, 155ff.

¹⁵ Thompson, 2:16-23, notes the "hodge-podge of practices" that blend Jewish laws and the Colossians' pagan past, which suggests a lack of underlying unity in worldview..

¹⁶ Ibid, I.16, 80.

2:18. Contrary to Wright's speculations,¹⁷ Augustine's reading of the powers and principalities clearly take on a spiritual role and therefore must not be reduced to only temporal, human structures of power.

Instead of ruling over troops or towns, this angelic hierarchy rules over various kinds of mediated knowledge, or what Augustine has termed "the regime of symbols." When translated as "likenesses" instead of "symbols," the Latin word, "similitudines," even suggests a similarity between this angelic mediation and the Genesis 1 and Colossian 3 references to the "Image and Likeness of God."¹⁸ We will elaborate on this connection between mediated symbols and *Imago Dei* language in a later section, but the astute reader may already begin to discern how one set of shared epistemological assumptions could inform both heresy and orthodoxy in Colossians.

Augustine then clarifies that the angelic hierarchy mediates between the physical elements and God's singular will. Significantly, Augustine locates both God's theophanies to Old Testament Israel and demonic revelations informing pagan practices along the same hierarchical plane, using Hellenistic yet Jewish texts like *Wisdom of Solomon* to support his claims.¹⁹ Both angels faithful to God and rebel evil forces perform the role of knowledge mediation, but the rebellious ones, as irrational creatures, serve under those who remain faithful and obedient to God's rational will.²⁰ In this way, God as Creator works through these various spiritual second causes, which include regular operations like the solar system or more irregular ones such as weather patterns.

¹⁷ Wright, *Commentary on 2:10, 2:15*. Wright reads the powers as those claims toward the state religion, involving both piety to the ruling authorities and respectful adherence to ethnic ties of kinship. While these temporal elements may not be absent from Paul's concerns (e.g. 3:11), Augustine's presentation of mediated knowledge suggests that the ideals behind the temporal values are spiritual in nature.

¹⁸ Augustine, I.16, 80. Edmund Hill writes insightfully in ft.46, "Our being made in the image and likeness of God, and our having to realize or activate this image by being converted to God in Christ is a constitutive part of the drama [of salvation toward a perfect vision of God]. That is the point of [Augustine's] reference to the angelic regime of symbols...it is only through such likenesses that under the present [Pre-Christian] dispensation we have access to God."

¹⁹ E.g. *Ibid.*, III.6, 130, which cites *Wis* 16:24 and *Wis* 8:1.

²⁰ *Ibid.*, III.9, 132.

Augustine makes an emphatic and astute point that even Old Testament accounts of God's visible appearances and audible speech were all mediated by angels.²¹ What emerges is a worldview in which all knowledge spatially and spiritually above the terrestrial level of earthly existence all filter through the medium of angelic embodiment. As an immediate corollary, such a hierarchy of epistemology would then also grant legitimacy to a locative or spatial reading of Paul's frequent use of "ἐν αὐτῷ" in Colossians that could then ripple out into adjacent epistles like Ephesians or Philippians. His purpose in this locative reading would emphasize the superior epistemological space that Christ inhabits and in which believers may participate, which transcends angelic mediation.

4. Clothing Metaphor as Liturgical Act in Both False and True Worship

As Augustine considers the question of how angels mediate between the invisible and visible realm, we find an interesting parallel with the clothing metaphor used at major junctions in Colossians. Augustine ponders one hypothetical possibility:

"Do angels work through the constant and stable spiritual quality of their own bodies to take and fit to themselves some grosser matter from the lower elements, which they can change and turn rather like clothes into any physical manifestation they please, even into true ones, as our Lord turned true water into true wine?"²²

²¹ Ibid, III.10-27, 132-146. We do not have the space to explore Augustine's exegesis of various Old Testament theophanies. His basic hermeneutic move first limits demonic powers, like Pharaoh's magicians, in the face of God's superior power before then differentiating all angelic powers of mediation from God, who is sole creator of being, whether form or matter. Thus, at a risk of belaboring his point, angels are only mediators who carry out or govern various operations in nature or the supernatural world. They most emphatically do not create the knowledge or initiate its revelation without some level of divine assent.

²² Ibid, III.5-6, 129-130.

Augustine ultimately does not choose an interpretation from the above giving other options, but this description alone suggests a deeper significance to Paul's use of the clothing metaphor in Colossians. If angel worship is somehow related to the reception of visionary knowledge (Col 2:18), and if angels mediate knowledge by putting on various physical elements like clothes, then this exegetical key first explains how the criticized ascetical rituals relate to transcendental contemplation.

Modern commentators contend with the possibility that worship of angels is synonymous with initiation, through abstinence, either into the spiritual realm that angels enjoy or into direct access with the angels' own worship of God.²³ However, if we accept the principle that one becomes what one worships,²⁴ then we may imagine rituals in which humans actually try to imitate or "put on" the spiritual quality of angels. These false religions not only praise angels for spiritual mastery over the physical elements, but by abstaining from certain earthly elements and perhaps embodying others, the practitioners imitate angels in the hopes of adopting their spiritual, disembodied qualities.

Of course, in Paul's hands this clothing metaphor receives its own redemptive makeover. We cannot ignore the direct transfusion of Christ's own "putting off" action in 2:11 onto Paul's subsequent ethical command. The Colossian church should "put off" the old self of falsehood and "put on" the new self of truth in Christ (3:9-10). I am by no means the first to make this connection, but we miss the power of Paul's remark if we do not see a hidden clothing metaphor operating in the false religious practices. If the Colossians were already tempted (or already practicing) a religious ritual that tries to take off the physical in order to put on the spiritual,

²³ Cf. Thompson, Wright, and Sumney on 2:18. Wright, unsurprisingly, favors the interpretation that takes 2:18 as another instance of hyperbole on Paul's part, intending really to critique a worship of the Old Testament law. He is not completely without basis from the Augustinian view if we recall angelic, symbolic mediation of the Old Testament theophanies, including at Mt. Sinai (*Trinitate*, II.23-32). Nevertheless, Thompson and Sumney are closer to the pagan context by citing initiation practices and apocalyptic sources. None of the three interpreters considers my following proposal in the body of the text.

²⁴ This principle will be formalized in the subsequent section on Col 3:9-10, where knowledge/recognition of God transforms one into God's likeness. Thus, there is good reason that such a principle also undergirds the false worship prohibited by Paul, who offers a corrective path that does not negate the underlying principle.

then it behooves Paul's rhetorical genius to then turn the metaphor on its head into a sharp, ironic critique. The Colossians should actually put off the false method of abstaining from earthly elements and operate on the higher level of putting on ethical virtues in Christ (3:11ff). Such a metaphor of dying to the false practices (2:20) is then itself an oblique intensification of how Christ puts off his flesh in death (2:11-12).

5. Paradise Lost through Deceptive Spiritual Epistemology

In fact, the connection between the rejection of false religion and Christ's death builds upon a more foundational principle. It is the ethical application of Christ's victory over a cosmic deception. Relying once again upon Augustine, we receive further insight on how original sin and subsequent fall are also issues of epistemology. We recall from Genesis 3 that Adam and Eve partook of the fruit of the *knowledge* of good and evil. Furthermore, it was the cunning Devil as dragon/serpent who deceptively mediated this exchange of sin and death as divine knowledge.²⁵ With this context in mind, Augustine treats the human Fall in *De Trinitate* as essentially the result of mediated false knowledge, pointing to the need for a mediator of life and truth.

Accordingly, the deception of the Devil lies not only in enticingly presenting a physical element that brings spiritual death as alienation from God, but he also functions as an irresponsible mediator, unwilling to participate in the full experience of the knowledge he shares, which is death.²⁶ While the Devil certainly brought about his own spiritual downfall through such godlessness, resulting in a spiritual death, the embodied

²⁵ Augustine does appear to automatically assume the equivalence of the Serpent of Genesis with the Devil, no doubt relying on traditional, canonical readings, like Rev 12:9. Upon applying the clothing metaphor to this spiritual Diablos, a possible explanation would be the Devil "putting on" the mortal element of the serpent as a sort of pseudo-incarnation. Furthermore, coming immediately after his exposition of the angelic hierarchy of knowledge, Augustine's present discussion should be viewed as a narrative that explains how the hierarchy of mediated knowledge went awry under the Devil and was reconciled once again by Christ.

²⁶ Ibid, IV.13, 166.

serpent did not experience death in the flesh. And yet, he caused a double death for humanity, both corporeal decay and spiritual alienation from God.²⁷ As a result, the rebellious angelic spirits remain one step higher than humans in the spiritual hierarchy, being only spiritually alienated from God, yet humanity must deal with both spiritual separation and physical death. Since physical death is still in the future while spiritual alienation is the “new normal” for humans, fear of physical death dominates and distracts humanity from the plight of spiritual death, i.e. present separation from God.

Augustine then connects this consequential fear of physical death as an important explanation for the practices of pagan ritual. Blinded humanity believes in a need for salvation from physical death, and they automatically intuitively worship anything that appears to be above or in control of the material world, including false spirits. Like the acrobatics and magic tricks performed in circuses that aim to impress an audience, the “Devil and his angels with their airy bodies do things with the physical elements that astonish mere flesh.”²⁸ Having seen the apparent power over the world displayed by the deceptive demons, the human viewer will then desire the help of these powers for overcoming the entrapments of the physical world, as described above. However, “blasphemous symbols and godless curiosities and magical consecrations are no use at all for purifying the soul and reconciling it to God; for the false mediator does not draw one to higher things.”²⁹

Whether the physical element or the wicked airy spirit behind it, neither are satisfactory mediators toward reconciliation with God, the actual Giver of physical and spiritual life. Instead, the distracting mysteries and false rites only inspire their followers with “proud and hence malignant desires” but do not actually “strengthen wings of virtue.”³⁰ The reader may imagine puffed up spiritual wings failing to bear the load of vice and un-

²⁷ Ibid, IV.15, 168.

²⁸ Ibid.

²⁹ Augustine, IV.3.15, 167. See ft.49 for Edmund Hill’s description of the “mystic” “rites of initiation” around a cult of Isis or Mithras. Ft. 50 notably connects “curiosities” as Augustine’s scornful word for *arcana* or “mysteries.”

³⁰ Ibid.

satisfied desire, leading to a disastrous crash. In other words, those who try to reach deities behind the physical realm pursue a path of pride that ironically creates a greater burden of sin and physical mortality.

Here one hears another familiar echo of Col 2:18, where a religion of false humility masking puffed-up pride plagues the Colossian context as well. Angelic spirits and visions also captivate those who adhere to false practices, including probable association with related elemental entities.³¹ This underlying a principle may explain why Paul portrays the principalities and powers in a negative light.³² The angelic hierarchy that mediates knowledge has become divided and chaotic after the entrance of sin, where some mediate true knowledge and others falsehood. This divided situation, derived from Genesis 3, then becomes amplified into the division between true and spiritual teaching, casting new light on the reason for Paul's focus on true teaching before right praxis in 2:5-6. False teaching propels what the Serpent began in the Garden of Eden, only by Paul's time the deception has become an invisible hierarchy that imposes systemic deception upon human desires for transcendent, transformative knowledge.

Furthermore, by examining Augustine's development of false mediation, we better see the thrust of Paul's critique in Col 2:23. The false teachers of Colossians have the right general idea regarding the need for purification from the indulgences of the flesh, but their vain attempts are still false paths that do not deal with the ultimate issue of physical death. Even if the spirits worshipped really do have some power and responsibility over certain cosmic elements, they do not have the proper authority to overcome death. The similar issue of pride masked as false humility is one more sign that the common symptoms mentioned by Paul and Augustine may point to a common disease. As Thompson notes, Paul contrasts what is essentially "self-manufactured (ἐθελοθησκία)," wishful religion with the true faith founded upon the cosmic redemption achieved by Christ,³³ and as we will see below, so too does Augustine.

³¹ Cf. Col. 2:18 for angels and visions and Col. 2:8, 20 for elemental entities.

³² Cf. Col 1:16; 2:8, 15.

³³ Thompson on 2:18.

6. Creation Regained through Humble Incarnate Epistemology

Having raised the general issue of a gap between the temporal and the spiritual as well as the false path of angelic mediation, Augustine may now present the superiority of Christ's mediation. Only a Savior who is both human and divine has the right and the power to mediate life back to humanity. Opposite from the proud Devil, the "humble King" does not lead His followers on a path that disregards material creation.³⁴ On the contrary, Christ recognizes yet willingly enters the space of a fallen existence in order to reconcile us back to God:

"Into the place where the mediator of death transported us without accompanying us there himself, that is into the death of the flesh, there the Lord our God by the hidden and wholly mysterious decree of his high divine justice introduced the healing means of our amendment, which he did not himself deserve."³⁵

The willingness to actually dwell among sinful flesh already shows the superior merit and love of Christ's mediation as compared to a gloating Diablos who distances himself from humanity's plight of physical death. But because God's plan for redemption was hidden from the Devil, the latter ironically helps humanity's rescue through his own attempts to hurt the Savior. Seeing that he could not cause Jesus's spiritual downfall through temptations at the wilderness, the Devil decides to procure the "death of that mortal element which the living mediator had received from us."³⁶ By trying to kill Jesus physically, the Devil actually contributes to the life of humanity.

It is at this point that Augustine cites Colossians 2:14-15 to develop his atonement theory. Reading ἀπεκδυσάμενος as reflexive,³⁷ Augustine emphasizes Christ's own agency, who willingly strips *himself* of his

³⁴ Augustine, IV.3.15, 167.

³⁵ Ibid, 168.

³⁶ Ibid, IV.3.16, 169.

³⁷ For corroboration of the reflexive reading by other patristic writers, see Peter J. Gorday, ed., *Colossians, 1-2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus, Philemon*, Ancient Christian Commentary on Scripture, (Downers Grove, IL: 2000), 35-36.

flesh (v.15). In order to count as a true sacrifice and in order to prove his own innocence, Christ's crucifixion and death must be freely offered by His choice.³⁸ This act of free sacrifice is what makes an "example of the principalities and powers, confidently triumphing over them in himself."³⁹ The cause for triumph makes a spectacle of the Devil's own deception, wrought by his own pride. At first thinking himself to be superior to the Son of God whom he has slain, the Devil then experiences an ego-shattering epiphany at Christ's Resurrection.

In addition, though the Devil had previously "acquired full property rights" over a humanity who had yielded to his seduction, he lost such a right when he killed an innocent human on the cross. Augustine declares that Christ's blood "purged, abolished, and destroyed whatever there was of guilt," and "cancelled the I.O.U." which the evil powers previously held as claim.⁴⁰ Such a triumph both shames the wicked forces hiding behind principles of justice and liberates captive humanity to new life. This rather colloquial rendering of "I.O.U." is of course the work of the translator, Edmund Hill, from Latin to English, but it effectively indicates how Augustine interprets the *cheirographon* in Colossians as a bond of debt held by wicked forces and not as the Mosaic Law or any related sense of a legal code.⁴¹ Augustine's interpretation implies that it is the bond or demand for payment of sin which is wiped away, thereby freeing humanity from a life of penal subservience. Recalling the mediating hierarchy of knowledge, we may further interpret the "handwriting" as a term synonymous with a mediated knowledge of guilt. Even if the original text, Colossians 2:14, does not cite the Devil explicitly but a general spiritual hierarchy,

³⁸ i.e. Christ's agency proves his death was not a punishment by a higher authority for blasphemy or any other sin. Augustine, 168-169.

³⁹ Ibid, 169, citing Col 2:15. Even the "ἐν αὐτῷ" at the end of the verse is reflexive in Augustine's text, which can be explained by taking the subject of the clause as Christ and not the Father. Augustine's text may simply be different from ours, but as mentioned in ft.34 above, Augustine is not alone in this reading.

⁴⁰ Ibid, 170. To be clear, the master in this case is not a tyrannical God but the Devil as mediator and "owner" of humanity who has abdicated their own position as mediator between creation and God and are then shackled by guilt. This is more clearly articulated in City of God, XIV.

⁴¹ Contra Wright, commentary on 2:14. To be sure, "I.O.U." is a common English colloquial term synonymous with the the phrase, "I owe you."

Augustine's overall move retains its force. The accusation of sin, producing guilt and shame, whether explicitly stated or veiled through a legal code, is itself a kind of bondage that nevertheless appears to be true knowledge.⁴²

Sumney does not describe in detail the relation of the *cheirographon* to the larger issue of angelically mediated knowledge, but he does offer a helpful possible interpretation, in which angels keep this record of sins in a book. Synthesizing this description with Augustine's caricature of a deceived Devil purposely trying to kill Jesus, we may imagine evil forces trying to condemn God as either responsible for the sins of the world or simply the person of Jesus being guilty of blasphemy. As they nail this list of accusations to the cross and Christ dies, Col 2:14-15 relays the subsequent irony in which Christ's blood smears and literally blots out the handwriting held against humanity. This precisely unintended consequence also works should one read ἀπεκδυόμενος as "disarming."⁴³ When applied to Christ, the weapon used against humanity is rendered impotent by Christ's blood, and as a result the powers antagonistic to humanity no longer have a claim. The blood of Christ has reconciled humanity back to God and established peace analogous to the Pax Romana (Col 1:20, 22). There may still exist outside accusers, but they cannot invade the newly created realm of the those in the Kingdom of the Son (1:13).⁴⁴

As the *Postcolonial Commentary* makes clear, we need not read reconciliation as a pacification of evil but as the recognition of a universal truth of redemption.⁴⁵ The work remains for agents of power and human knowers to actively recognize and live according to such knowledge. Only as the Colossae Christians recognize the power of

⁴² Sumney, 144-145, concurs, citing a host of apocalyptic resources as evidence. .

⁴³ Campbell, 41.

⁴⁴ Augustine also cites this passage, but his atonement theory here has Christ paying the blood to the Devil who is then bound by it. We should not necessarily view the Devil as the ultimate holder of the debt of justice but only the bond keeper, and we should remember that the Devil is bloodthirsty for Christ's physical death, my decision to focus on the explicit work of the blood mentioned in Col 2:14 aims to remain within the scope of the Pauline text.

⁴⁵ Gordon Zerbe and Muriel Orevillo-Montenegro, "The Letter to the Colossians," eds. Fernando F. Segovia and R.S. Sugirtharajah, *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, (NY: Bloomsbury, 2009), 300-301.

the blood to overcome guilt will they begin to overcome their fear of accusatory powers. Thus, it must be remembered that Paul is presenting his atonement theory to Christians, that is, those who already have some foundation of faith and a certain level of hope of reconciliation with God and the reception of life (1:5-6). How could they be possibly ensnared to false teaching and deception again?

Augustine even provides us with explanations for why evil still persists after Christ's decisive death, which again sheds light on Paul's argument map and the enduring temptation of false teaching. Despite the victory of Christ on the cross, the Devil continues his hoodwinking ploy by attempting to downplay the import of Christ's sacrifice. The predominantly Platonic culture mocks a God who would undergo His own physical death. Furthermore, Christians are mocked for living by faith while "philosophers" believe they are superior and worthy guides because they have direct vision of "eternal ideas."⁴⁶ Augustine must reprove these so-called visionaries and intellectuals who believe they are farther along and closer to the divine realities than Christians. The platonic forms may be upheld as divine and eternal, but the Platonic philosophers are not reconciled to God and certainly not subordinate to a Logos who would take flesh and dwell among humanity.⁴⁷ Similar to Paul's rebuttal in 2:23, Augustine replies with an equally stinging remark, questioning the actual value of such hard-won platonic knowledge. "What good does it do a man who is so proud that he is ashamed to climb aboard the wood, what good does it do him to gaze from afar on the home country across the sea?"⁴⁸

Through a creative synthesis of the ark with the cross, Augustine raises the value of faith in Christ to that of a secure and trustworthy vessel. Even if the Christian passenger cannot see eternal truths as clearly as the proud philosophers, the believer is still a passenger on a reliable ship headed to the heavenly realm. The proud one may have purified the

⁴⁶ Ibid, IV.21, 173.

⁴⁷ Edmund Hill makes it clear in ft.69 that the "aeternae rationes" (platonic forms) should not be equated with seminales rationes, which are seeds of the Logos that are more like divine blueprints for creation's own development and growth.

⁴⁸ Augustine, IV.20, 172.

self in order to see high and lofty things, but his intellectual vision does not help the problems of embodied creaturehood. Paul is surely dealing with a comparable issue in Colossians, reminding Christians that they are already on a safe and sure course to God if they walk in the faith. The potential detours will only hinder them in prideful, vain worship of cosmic forces already overcome by Christ and thereby inferior to Him.

Augustine closes this particular discussion with a basic comparison between faith and truth that accords with the earlier distinction of knowledge and wisdom. One day faith will turn to true sight for the Christian who has died and resurrected. True purification will not be achieved until mortal flesh is fully removed. Until then, the “rational mind” will “give faith to temporal things” as a training for the eventual contemplation of “eternal things.”⁴⁹ This appropriation of the Platonic language finds a better path that recognizes both temporal limitations but trusts in eventual glorification. Augustine even cites Col 3:3 as consolation toward hope, “when Christ your life is manifested, then shall you too be manifested with him in glory.”⁵⁰

Against those who mistakenly see a fully realized eschatology in Colossians, Augustine convincingly interprets the importance of still unrealized components in Paul’s Colossian eschatology. Paul neither dismisses the hope of glory nor bypasses the need for temporal faith. This clear demarcation allows faith to become aligned with hope (1:5-6), for the object of both cohere as the one Person of Christ. Paul’s injunction to “walk in [Christ]... established in the faith” (2:6-7) may be read in a similar vein as Augustine’s metaphor of sailing on the wood of the cross. Paul is reminding the Colossians of the most secure and trustworthy place by which they will one day fully realize their hope for truth and transcendence. The death and subsequent ascension of Christ into heaven (3:1) is promise enough for those who remain in the realm of the Kingdom. They will only temporarily live by faith before eternally sharing in Christ’s visible glory.

⁴⁹ Ibid, IV.24, 175.

⁵⁰ Ibid, I.16, 80.

7. A Program of Transformative Contemplation upon the Image of God

Just as Paul does not end his letter with a heavenly promise, neither does Augustine end with only a bifurcation between faith-knowledge of the temporal sphere and hope for eventual wisdom in heaven. Both teachers also offer a positive, encouraging account of transformation and progress that occurs in this embodied state, and Augustine notably relies upon Colossians 3:10 as his own scriptural foundation. In doing so, he aptly reveals the proper path toward transcending the cosmic hierarchy of knowledge. At the end of Book XIII, Augustine makes clear that faith in the mechanisms of Christ's atonement alone will not ultimately suffice as the eternal object of the human mind. Because human souls are created for immortality, an eternal image of contemplation will not just focus on the contents of the salvific economy of faith, for faith will be turned to sight. Furthermore, Augustine operates with the assumption that the object seen will shape the person seeing, and only in God does our sight behold what our own identity should become as *Imago Dei*. Augustine uses Colossians 3:10 as a key prooftext, yet his version states, "Put on the new man who is being renewed in the recognition of God according to the image of him who created him."⁵¹ The novelties of his citation include translating ἐπίγνωσιν as "recognition," adding "God" to clarify the intended object of the verb, and some extra uses of the genitive third person pronoun that actually muddy the intended antecedent rather than clarify. Of these linguistic differences, the issue of knowledge versus recognition deserves our final attention.

We have already noted the one occurrence of "knowledge (γνώσεως)" compared to the more frequent use of ἐπίγνωσις in the entire epistle of Colossians. Translators who notice the difference usually distinguish the latter as a type of truer or deeper knowledge. For example, Wright does describe such knowledge as "full recognition of truth about God and about oneself,"⁵² but it is not clear whether Wright makes a distinction between quantity (truths about God) to quality (truer knowledge of God) in these

⁵¹ Ibid, XIV.22, 390.

⁵² Wright, 2:15. Thompson does not notice the difference, and Sumney simply translates the term as "fuller knowledge," even making a counter-claim that the object of such knowledge is unclear (202).

two different types of knowledge. By comparison, Augustine presses the words for their full flavor. Instead of knowledge about God, Augustine successfully turns true knowledge into knowing God, a fullness that overcomes the mediation of creedal formulations and faithful views of Christ's atoning sacrifice. After all, Paul himself lifts the Colossians gaze from the Christ of the cross (2:14-15) to the Christ seated on at the right hand of God (3:1). It is as if Paul has taken the end of the Christ Hymn (1:20) with its focus on the cross and cycled back to the beginning for a renewed look at Christ the supreme Image of God (1:15).

Thus, we realize that the *Imago Dei* of Col 3:10 becomes the centerpiece for understanding how the Colossians actually grow and mature in knowledge and wisdom toward a recognition of God in Christ as well as a becoming like God. In other words, if we read Col 3:10-11 first as a recognition of God that then leads to an embodied reflection of the divine image, we see an intimate connection to the pivotal call of an upward gaze in 3:1. From this heavenly vantage point, the program then culminates into a return to a temporal gaze upon creation, where Christ is "all in all" (3:11).⁵³ In this way, our spiritual gaze upward eventually moves from those spiritual things so lusted after by the false teachings and returns to a healed view of materiality. Unlike the sensuous mind that has been deceived into believing it sees the things of God (2:18), the mind gazing upon Christ in heaven will begin a true purification process that first discerns the falsehoods, whose visible fruit are the vices and which do not accord with the temporal or eternal life of Christ (3:5-9). Once purified, the mind is renewed into a recognition of God, a deeper knowledge of Christ as the *Imago Dei* in creation and a wide-ranging vision of Christ's body that transcends prejudiced societal distinctions. In this way, Colossians 3:1-11 begins its contemplative program with a locative description of Christ's heavenly headship before distinguishing false pathways away from the true realm of Christ's body.

⁵³ Wright does ultimately arrive at a similar application when exegeting 3:11, seeing Christ in all ethnicities. The overall point is therefore present, but there exists no textual reason to define such knowledge as "about God" in 3:10. By this point in the letter, Paul is surely emphasizing a deeper, transformative culmination of knowledge about God into a knowing recognition of Christ in love.

Only then does Paul give the positive list of virtues at 3:12, which are the visible signs that mediate truly eternal knowledge as lived-out actualization of Christ's body on earth. These positive virtues and instructions from 3:12 until the end of the chapter then become means of recognizing and reflecting God in this temporal existence.⁵⁴ Of course, part of a Christian's gaze should always remain in heaven as the continual power source renewing knowledge into action. Within the context of the entire epistle of Colossians, this expanded contemplative program even parallels Paul's initial praise of the heavenly hope and temporal faith (1:5-6) with a newfound appreciation of temporal love (3:14, 1:5). Far surpassing the ineffective and destructive pathways listed in Col 2:16-23 while still redeeming a contemplative mode of knowledge, as illumined for us by Augustine, Paul provides a comprehensive and restorative Colossian program for true spiritual contemplation from faith through love to glory.

8. Conclusion

Having surveyed Augustine's reading of Colossians in *De Trinitate*, we have in a sense renewed our own knowledge of the principles underlying the false teaching combated by Paul and gained wisdom regarding a truly transformative program of contemplation and virtue in Christ. One may, of course, disagree with the details of Augustine's reading, but it is clear that Augustine seeks to faithfully interpret Colossians. His explorations enable us to find a more wholistic vision of an often-undervalued Pauline epistle. By considering a cosmology in which spiritual forces mediate visible knowledge, we enter once again into an ancient world and its

⁵⁴ Indeed, I am including the household codes in this program despite all their abuse and misinterpretation in subsequent eras. If we combine the elaborated description of the master/slave dynamic in Christ and the similarly elaborate description of the husband/wife relationship in Eph. 5:22-28 (not to mention the frequent use of Father and Sonship language in all of Paul's letters to inform Christian identity), the result is a synthesized view in which Christ as "all in all" applies even to messy, intimate household relationships. The prior virtues listed by Paul, oriented around love and informed by contemplation of Christ should, rightly interpreted, reduce abuse instead of exacerbating it and offer instruction instead of provoking resentment.

struggle for meaning and transcendence. Augustine teaches us how and why pagans and apocalyptic Jews might turn toward a worship of these intermediate mediators, deceived by these false paths toward spiritual ascendancy and perhaps also motivated by fear of moral authorities' condemning power or physical death itself.

Yet the solution is found in the God who condescended to take on flesh, entering into deeper solidarity with a death-bent humanity than these other distant spiritual forces. Through His sacrifice that blots out the diabolically mediated knowledge of guilt and an ascension that provides the true path of transcendence from the material to the spiritual, Christ enables a renewed life on earth that links spiritual contemplation with visible, ethical action. By growing in the Image of God through a consideration of heavenly realities in Christ, we gain a redemptive view of physical creation and human relationships, learning to behold Christ as "all in all" and living a life that transfers heavenly forms of love and virtue into earthly practices.

The import of such a renewed vision of Colossians are manifold. One may think of the many contemplative options which currently compete for attention in our world, some more harmful than others. Within the Church as well as for the larger world, Colossians becomes a means of discerning between true and false claims of accessing God. Furthermore, its adoption of an upward gaze that both recognizes a hope beyond this world while invigorating us toward a glimpse of God in this world will surely inform those seeking a Christian vision of the environment, ethics, human identity, and simple guidance for a life in tune with God.

Finally, Augustine's own deep drilling into the text has also surfaced a treasure of creative epistemology. As someone primarily working in sacred music, I offer Paul's explication of the Christ Hymn as an *Imago Dei* for the Christian artist and exegete. If the basic metaphysical principle highlighted by Augustine is correct, then the object of our attention will undoubtedly form our being and act. We may choose to focus on false and destructive pseudo-knowledge, or we may reflect on true knowledge in Christ. In the case of Colossians, Paul's encouragement in 3:16 to sing hymns and songs "in all wisdom" surely alludes to his own use of the Christ Hymn (1:15-20). Thus, by singing, contemplating, and living out the truth claims of the Christ Hymn, those struggling under the powers (whether

visible or invisible) will be renewed into the image of Christ described in the hymn. That is, they will follow Christ as firstborn from the dead and reign with Christ on high.

Moreover, because the Christ Hymn combines the contents for theological understanding with the poetic form of doxological love, it actually reflects a Trinitarian Imago Dei under Augustine's rubric that combines Father-like being with a Logos-like generation of words and a Spirit-like procession of love.⁵⁵ In fact, we may imagine Paul singing this hymn, renewing his Trinitarian Imago Dei, and then participating in God as Creator by crafting his own Letter to the Colossians, which then inspires Augustine's own deeply contemplative, epistemological treatise with its own ethical implications. Thus, the Colossians 3 contemplative program may be viewed as an invitation to a truly creative life, which invites participation of Triune-image-bearing Christians to become co-creators with their Triune God.

Bibliography

- Allen, Diogenes & Eric O. Springsted. *Philosophy for Understanding Theology*, 2nd Ed. Louisville, KY: Westminster Knox Press, 2007.
- Augustine. *On the Trinity (De Trinitate)*. eds. and trans. Edmund Hill. Hyde Park, NY: New City Press, 2015.
- Campbell, Constantine. *Colossians and Philemon: A Handbook on the Greek Text*. Waco TX: Baylor University Press, 2013.
- Gorday, Peter J., ed. *Colossians, 1-2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus, Philemon*. Ancient Christian Commentary on Scripture. Downers Grove, IL: 2000.
- Louw, J. P. & E. A. Nida. *Greek-English Lexicon of the New Testament : Based on Semantic Domains*. 2nd edition., Vol. 1, New York: United Bible Societies, 1996.
- Segovia, Fernando F. and R.S. Sugirtharajah, eds. *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. NY: Bloomsbury, 2009.

⁵⁵ Cf. Augustine, XIV-XV.

Sumney, Jerry L. *Colossians: A Commentary*. Louisville, KY: Presbyterian Publishing Corporation, 2008.

Thompson, Marianne Meye. *Colossians and Philemon: (A Two Horizons Commentary)*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.

Wright, N.T. *Colossians and Philemon: Tyndale New Testament Commentary*. Downers Grove, IVP Academic, 2008.

La transformación especular de la filosofía en el encuentro con el cristianismo

María Jesús Hermoso Félix
Universidad de Valladolid
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7285-5433>

Recibido: 4 octubre 2024 / 15 enero 2025

Resumen: Más allá de las conexiones evidentes que se establecen entre pensadores cristianos como Escoto Eriúgena o Nicolás de Cusa y líneas de pensamiento presentes en nuestra tradición como el idealismo o la hermenéutica; hemos procurado mostrar cómo la propia comprensión de la filosofía se ve influida por la teología cristiana desde su planta. La confianza en la razón y su capacidad para interpretar los textos religiosos y los rituales, desde una verdad unificada, es típicamente cristiana. Y, una vez que

emerge, se convierte en inspiración de la propia filosofía pagana. El enorme potencial de cohesión social que supone esta alianza entre fe y razón, donde los intelectuales y los filósofos no son extraños a la fe del pueblo, transforma el panorama sociopolítico e intelectual.

Palabras clave: teología cristiana, filosofía, neoplatonismo, Jámblico, Pseudo Dionisio Areopagita, Eriúgena, Nicolás de Cusa.

The specular transformation of philosophy in the encounter with christianism

Abstract: Beyond the obvious connections established between Christian thinkers such as Scotus Eriugena or Nicholas of Cusa and lines of thought present in our tradition such as idealism

or hermeneutics, we have tried to show how the understanding of philosophy itself is influenced by Christian theology from its very beginning. Confidence in reason and its ability to interpret reli-

gious texts and rituals, from a unified truth, is typically Christian. And, once it emerges, it becomes the inspiration for pagan philosophy itself. The enormous potential for social cohesion implied by this alliance between faith and reason, where intellectuals and philosophers are no strangers to the faith of the people,

transforms the socio-political and intellectual landscape.

Keywords: Christian theology, philosophy, Neoplatonism, Jamblichus, Pseudo Dionysius Areopagite, Eriugena, Nicholas of Cusa.

1. Planteamiento

La intersección entre la filosofía y la teología cristiana es una de las más fecundas y transformadoras en muchos sentidos. Es evidente que la teología cristiana adopta en su formulación nociones y léxico de la filosofía griega. Lo que queda menos claro, en ocasiones, es que la propia filosofía se ve transformada profundamente en su contacto con el cristianismo. Sea como fuere, una cosa es cierta: de esta convergencia somos hijos todos los europeos, creyentes y no creyentes, conscientemente o no. En ese lazo habitan nuestras mayores energías como cultura, y en sus dificultades y contradicciones, las nuestras.

Nos proponemos abrir la cuestión del significado de las influencias de la teología cristiana en la filosofía. No emprendemos una enumeración exhaustiva de los rasgos implicados¹, sino que intentaremos atender al núcleo de esta influencia que determinará, ya para siempre, nuestro modo de hacer filosofía. El tipo de influjo que ejerce la teología cristiana apunta a la médula que sostiene nuestra tradición filosófica. No solo la de raigambre platónico-aristotélica sino, a la contra, también corrientes aparentemente más rompedoras con esta tradición como el positivismo y el cientificismo.

La confianza en la razón, como parámetro al que atañe la reflexión constructiva acerca de la religión, incluido su aspecto místico y ritual, es una novedad que introduce el espíritu cristiano. Su enorme fuerza de co-

¹ Estudios clásicos en este sentido son Jaeger, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega* o Ivánka, E. *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus Durch die Väter*. Verlag, Einsiedeln, 1964 (trad. Italiana de Peroli, Vita e Pensiero, 1992).

hesión social, de coherencia ritual, de unidad de todas las clases sociales, supuso el mayor reto para el paganismo, que intentó responder, reproduciendo en su seno este mismo movimiento. Desde esta perspectiva, todo lo que se desarrolla desde ahí no se entiende sin la aportación y el espíritu de la teología cristiana.

El cambio de mirada hacia la religión que se efectúa en la filosofía en este momento tiene su raíz en el cristianismo, como veremos. A partir de aquí se ponen en juego toda una serie de esfuerzos hermenéuticos que marcan el quehacer filosófico y el devenir de la filosofía. Mucho tiene que ver la historia, la emergencia de una nueva religión que propone un nuevo modo de vida con vocación universal, cuya propuesta terminará cambiando la faz del mundo conocido².

La tesis sobre la que trabajaremos es la siguiente: el viraje que toma la filosofía pagana del momento es una respuesta a los retos transformadores que presenta la teología cristiana. Esta filosofía pagana transformada es integrada, releída y transmitida por el cristianismo a la Edad Media, pasa al Renacimiento y a la Modernidad. Con diferentes avatares, movimientos y contra movimientos, más allá del oleaje de superficie, el mar de fondo se nutre de este momento privilegiado en el que la filosofía y la religión encuentran un nuevo enlace, un encaje nuevo, en la teología cristiana. En este sentido, es difícilmente discutible la afirmación de la encíclica *Fides et Ratio*, 105: “La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana”.

² Arana (2016: 231-237) señala a la hermenéutica como piedra angular del intento de establecer una unidad interna entre todas las manifestaciones de la cultura griega; clave para salvar su existencia frente al triunfo creciente del cristianismo. Acentúa el carácter dialéctico de este intento, conformado como oposición a la imposición de un modo de vida que supondría, a la postre, el fin del sistema sociocultural pagano. Creo que tiene razón en parte, pero que hay algo en lo que no se repara: más allá del enfrentamiento, es el modo de hacer filosofía de los intelectuales cristianos lo que sirve de inspiración a los filósofos paganos; fundamentalmente la manera en la que los intelectuales cristianos buscan la convergencia entre la filosofía y la religión, conformando una teología filosófica que abraza las prácticas religiosas y las interpreta en su capacidad de conducir a una experiencia relevante para la integridad del hombre. Un ejemplo cumplido de ello es el *Corpus Dionysiacum*, donde viene a desembocar esta búsqueda común que permite, por otro lado, que el cristianismo haya cumplido un papel fundamental en la transmisión de la filosofía griega.

Analizaremos la influencia de la teología cristiana sobre la filosofía tomando como punto central el contraste entre dos momentos en el desarrollo de la relación de esta última con la religión. Nos centraremos en la tradición platónico-aristotélica y su relación con los mitos, misterios y rituales antes de su convergencia con el cristianismo y después de este encuentro. Atenderemos, como momento fundamental, al giro que da el neoplatonismo en la figura de Jámblico. Este intento de pensar los rituales y los mitos desde la filosofía, como caminos hacia una verdad existencial, fracasa en el ámbito pagano. Y, sin embargo, pasa con toda naturalidad al cristianismo. Esta filosofía griega transformada especularmente, dialécticamente, será su morada predilecta y la influencia más radical, más interna, que el cristianismo ejerce sobre la filosofía. Para terminar, trataremos, a modo de ejemplo, tres figuras determinantes para explorar esta influencia: el Pseudo-Dionisio, Escoto Eriúgena y Nicolás de Cusa. Nos centraremos únicamente en algunos puntos especialmente significativos para nuestra argumentación.

En definitiva, a nuestro parecer, es en la variación que introduce el cristianismo en el equilibrio entre fe y razón donde podemos encontrar la influencia más interna y estable que la teología cristiana ha ejercido sobre la filosofía.

2. La filosofía pagana y la religión antes del encuentro con el cristianismo

La relación entre la razón y la dinámica misterico-ritual, entre la filosofía y los mitos es en Grecia, ya desde el inicio, un tanto reactiva. De ahí que, trivializando esta relación se haya llegado a comprender la filosofía como un discurso secularizador, a pesar de que la comprensión y la relación del hombre con lo divino la ha sostenido desde sus primeros pasos. Hay un cierto divorcio entre los filósofos y las creencias míticas y prácticas rituales³.

³ Ello no significa que la filosofía no se haya visto fuertemente influida por la religión, tanto desde el punto de vista teórico, como desde el punto de vista de la utilización del léxico. Para la primera cuestión, cf. la obra de referencia Bernabé, 2011; sobre la utilización del léxico de la iniciación para referirse a experiencias cumbre de la filosofía en Platón, un artículo de obligada consulta es Pepin, 1993.

Desde sus inicios, la filosofía se había ido constituyendo en una crítica a diferentes aspectos de la mitología griega, señalando el peligro que suponía una incorrecta visión de los dioses para la comunidad política y la formación del ciudadano. Los malos mitos generan hombres miedosos, afirma Platón en la *República*⁴. Emerge una visión más depurada de lo divino: el dios de los filósofos, alejado de la visión del resto de los ciudadanos, que viven sus creencias, cultos y rituales; alejados, a su vez, de las reflexiones de los filósofos.

La conexión entre la filosofía y los misterios paganos es, sin duda, profunda⁵; las religiones místicas conforman el ambiente en el que respiran los filósofos. Una buena prueba de ello es la conexión del orfismo con el pensamiento platónico, que ha sido profusamente estudiada por estudiosos como Alberto Bernabé⁶. Algunas de las páginas más hermosas de los diálogos platónicos están escritas en clave mística, pienso, por ejemplo, en los pasajes centrales del *Banquete*, donde Diotima muestra a Sócrates los misterios del *eros*⁷. La experiencia cumbre de la filosofía, en la contemplación de la belleza, se expresa en los términos de una revelación iniciática.

⁴ R. 381e. En 377b- 402c encontramos una extensa sección en la que se analizan los aspectos perniciosos de la poesía homérica y de otros poetas. Contra lo que se propone a veces, Platón no está exponiendo una teoría general del arte, ni una censura general a la poesía y al mito. Un trabajo fundamental en este sentido es Calvo, 2007. La sección comienza con una valoración radical del mito y el reconocimiento de su valor pedagógico. Los mitos moldean el alma y transmiten, más allá de la capacidad de juicio de quien los recibe, valores y opiniones que tamizan su visión. De ahí que emerja la conciencia de la necesidad de su conformación filosófica. Es precisamente esta conciencia la que convierte a la filosofía en una crítica mordaz de la tradición mítica popular. Pero ello no supone el rechazo del mito. Todo lo contrario, Platón ama los mitos y los utiliza con profusión en sus diálogos; Reinhardt, 2021 hace un recorrido por los numerosos mitos que jalonan la obra platónica. Se puede consultar también Brisson, 1994.

⁵ Sobre la relación de los misterios y la filosofía, una obra clásica es Burkert, 1987: 61-84.

⁶ Bernabé, 2011.

⁷ *Smp.* 209 e “Estas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquellas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte. (Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἀν σὺ μυηθεῖς· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετήι, οὐκ οἶδ’ εἰ οἷός τ’ ἂν εἴη.)

Sin embargo, no se plantea, en este momento, que los rituales puedan interpretarse, desde la filosofía, como caminos de conocimiento hacia una verdad unificada. Una es la verdad del filósofo, depurada intelectualmente; los rituales y los misterios gozan de su propio espacio. Hay un cierto divorcio entre la filosofía y la religión en cuanto a la reflexión profunda acerca del sentido del ritual en un espíritu de cooperación hacia el acercamiento a una única verdad.

La Teología para Aristóteles es la Filosofía Primera⁸ y, en ella, no tienen cabida las reflexiones acerca del sentido de los rituales. Se trata de un estudio de los primeros principios, que culmina en la contemplación, en la *noesis*, como modo apropiado de conocimiento profundo de lo divino. Efectivamente, la relación entre Teología y Filosofía Primera es aquí estrecha, tan estrecha que, una y otra, se confunden. El camino hacia lo divino es planteado en los parámetros de esta Filosofía. El dios de los filósofos implica, además, el método de la filosofía como camino apropiado para el acercamiento⁹. La religión del pueblo con sus creencias y sus rituales fluye por otros cauces, corre en paralelo, una y otra no se miran.

Alejandro Magno abrió un escenario, en lo político, muy alejado de quien fue su preceptor. Este inauguró el caldo de cultivo de transformaciones decisivas, de un enorme calado para el tema que nos concierne. Grecia se abre, en lo político y en lo intelectual. Una noción universalista del hombre empieza a tomar el escenario. La idea de una común humanidad, más allá de la dicotomía griego-bárbaro, va a ir sosteniendo las decisiones políticas y el espíritu de convivencia entre las culturas. En lo polí-

⁸ *Metaph.* 1026 a 27-32 En la noción de Filosofía primera vienen a confluir la Teología y la Ontología, es decir el estudio de la entidad primera y de lo que es, en tanto que algo que es. El sentido de esta confluencia ha sido y sigue siendo debatido entre los especialistas. Para un estado de la cuestión consultar Calvo, T. 2024, 138-140.

⁹ Pierre Hadot abre una línea de interpretación de la Filosofía Antigua como modo de vida. La Filosofía Antigua no era pensada únicamente como discurso racional acerca de la realidad o como mera doxografía. Esta se planteaba, fundamentalmente, como modo de vida, como *askesis* capaz de conducir a una determinada experiencia de lo real: la estética, la virtud, el uso de la palabra; todo ello era integrado en un camino espiritual que conducía a una mirada más penetrante de las cosas, capaz de acercar al hombre a la experiencia de lo divino en la naturaleza y en el interior de sí mismo. Hay una espiritualidad asociada internamente a las diferentes corrientes de la Filosofía Antigua, que suele dejarse de lado. Consultar Hadot, 2001 y 2002.

tico, este es el espíritu en el que asienta el cristianismo. En este espacio, el cristianismo instauro su morada social e intelectual, tiñendo de su propia visión el mundo filosófico. Nadie pone en cuestión la influencia que tiene el helenismo sobre la conformación de pensamientos como el de Filón de Alejandría en el judaísmo o el de Clemente u Orígenes de Alejandría en el propio cristianismo¹⁰. El objetivo de este trabajo es el inverso, es decir, analizar cómo influye la teología cristiana, perfilada en conceptos filosóficos, sobre la propia filosofía. Y la influencia es enorme, la filosofía ya no se piensa igual a sí misma desde el nacimiento de la teología cristiana.

Una buena muestra de ello son los obstáculos, a veces insalvables, que tienen los especialistas del pensamiento antiguo para determinar el valor de filósofos como Jámblico. Dodds, un clásico en los estudios del mundo antiguo, afirma que el *De Mysteriis* es un manifiesto del irracionalismo, una afirmación de que la salvación no está en la razón sino en el ritual; un pensamiento fruto de una época de angustia, donde el pagano ha dejado de confiar en la razón¹¹.

Pero si uno se acerca a la obra en cuestión, la razón no solo no está ausente, sino que su aplicación sostiene cada línea del texto. Es esta nueva aplicación de la razón la que no se entiende, porque no se tienen las claves, ya que es la primera vez que sucede en el mundo tardo-antiguo. Jámblico está llevando a cabo, a la desesperada, un experimento que trata de emular la fuerza teórica del cristianismo: aplicar los conceptos de la filosofía, en este caso, la platónica, para comprender el ritual; para depurarlo de supersticiones¹²; para acercar a las clases intelectuales y al pueblo; para que el dios de los filósofos no sea ajeno, nunca más, a los dioses del pueblo y sus creencias. Y esto es profundamente cristiano, Jámblico sabe que este es un punto en el que el paganismo lo tiene todo perdido.

Sabemos que este intento no funcionó a nivel socio-político, el paganismo fue perdiendo espacio hasta desaparecer. Pero a nivel teórico abrió un maridaje de una enorme fuerza, en él se fundamentan líneas de pensamiento que sostienen espacios muy amplios de nuestra cultura, en sus diferentes periodos.

¹⁰ Jaeger, 1933

¹¹ Dodds, 1968: 173-177) y 1951.

¹² Molina Ayala, 2012. Juliano el teúrgo tomará el *De Mysteriis* como libro de cabecera en el intento por recuperar el paganismo en el ámbito socio-político.

El neoplatonismo será, en lo sucesivo, una de las moradas teóricas predilectas del cristianismo. Un ejemplo inequívoco es el siguiente pasaje de San Agustín, muy significativo a este respecto:

*Ateniéndonos a una versión verbal, podemos llamar a las ideas, formas o especies. Llamándolas razones nos apartamos de la interpretación adecuada, pues las razones en griego se llaman logoi y no ideas. Con todo, no sería un desatino el uso de dicho vocablo. Porque son las ideas ciertas formas principales o razones invariables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por esto son eternas y permanecen siempre en el mismo estado, contenidas en la inteligencia divina. Y siendo así que ellas ni nacen ni mueren, con todo, se dice que está formado según ellas todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere. [...] Solo al alma racional le es dado el conocerlas con aquella porción suya con que sobresale, es decir, la mente y la razón, que es como cierto semblante y ojo suyo, interior y racional.*¹³

A veces, suele perderse de vista que esta predilección del cristianismo por el neoplatonismo supone ya el efecto transformador que el cristianismo produjo en la filosofía griega. Este determina dialécticamente, ya para siempre, la deriva teórica del neoplatonismo, sus nuevos acentos, sus nuevas inclinaciones y sus nuevas preocupaciones. Se habla entre los especialistas del giro que toma el neoplatonismo a partir de Jámblico; este giro, probablemente, no habría tenido lugar sin el cristianismo.

3. El giro del neoplatonismo en la figura de jámblico: la respuesta de la filosofía pagana al cristianismo

En la filosofía de Jámblico encontramos el primer gran intento del paganismo de pensar el ritual desde la razón¹⁴. La noción de símbolo se

¹³ *Sobre 83 diversas cuestiones*, 46

¹⁴ Hemos de tener en cuenta que no se trata de una racionalidad estrecha, vinculada a la lógica y a la función demostrativa, sino de una razón simbólica. Esta lleva a cabo su labor a través de la interpretación. Asistimos a un trabajo hermenéutico sobre el ritual que busca acordarlo con el camino filosófico.

utiliza como herramienta hermenéutica privilegiada para acometer esta labor. De ahí que quizá sea esta una de las nociones que mejor explique esta original influencia del cristianismo en la filosofía. Esta noción es anterior y está presente en toda la filosofía griega. Pero el modo específico en que la construye Jámblico se dirige directamente al cristianismo. Este intenta sostener, en su comprensión del símbolo, la hermenéutica de los textos religiosos y de los rituales paganos, en continuidad con la ontología. Con ello, la filosofía mira a la cara a los rituales, la razón trata de abrirse a la religión, para hacer que la religión se acerque a la razón. Esa sutura es el bien más deseado en este momento por el paganismo. Abrazar racionalmente el mundo ritual para que razón y religión no sean extrañas. Estudiosos como Charles-Saget señalan que, con ello, Jámblico abre el mundo de los símbolos religiosos a la reflexión filosófica, siendo el precursor de la fenomenología de las religiones¹⁵.

Brevemente enumeramos a continuación los aspectos más característicos¹⁶ de esta noción. En el símbolo convergen dos ámbitos, uno sensible, asible, y otro que trasciende, y se hace presente a través del primero. Esta estructura se realiza en tres órdenes:

1. El primero de ellos es la propia realidad, entendida como un proceso simbólico de producción de formas visibles, que ponen de manifiesto razones invisibles¹⁷. La realidad, en este sentido, es una teofanía; en ella se manifiesta el espacio constitutivo de lo divino, que permanece inapropiable por la representación.
2. El segundo implica al lenguaje, capaz de referir simbólicamente a esta realidad compleja. Aquí se abre un espacio a la interpretación¹⁸, a la hermenéutica necesaria para procurar

¹⁵ Charles-Saget, 1993: 113.

¹⁶ Para un estudio de esta cuestión se puede consultar, Hermoso, 2014 y 2023.

¹⁷ *Myst.* 7.1.3-15

¹⁸ Este tipo de símbolo, que se mueve en la analogía, se deja explicar bastante bien desde el marco de la hermenéutica contemporánea. Ricoeur (1965: 9) estudia esa metáfora viva que es fiel reflejo del símbolo analógico en el que Jámblico quiere asentar la reconciliación de la filosofía y la religión. Se trata de pensar a partir del símbolo, en el cruce

un uso del lenguaje que se mueva a niveles diversos, tal como la propia realidad¹⁹.

3. El tercero es para nosotros, ahora, el más significativo: esta estructura simbólica se plasma en los rituales. Estos, bien interpretados, bien realizados, conducen simbólicamente a una verdad unificada, que sostiene la realidad en su constitución y a la propia filosofía como su expresión racional.

Este tercer orden podría ser referido al símbolo unitivo, por el tipo de actividad que ejerce sobre el hombre, unificadora de la mirada y de la capacidad de experiencia. En él se asienta la posibilidad de interpretación de los rituales en un camino convergente con el método filosófico, que busca, igualmente, unificar el carácter, equilibrar la mirada para acercarla a lo divino. El camino buscado por la filosofía abraza los misterios y los ritos (la oración, las invocaciones etc.), a condición de que sean comprendidos como itinerario abierto hacia la contemplación. A la vez, esta hermenéutica, que busca comprender el ritual como un camino convergente con la aspiración filosófica, depura el rito. Brinda también una criba de las supersticiones asociadas a la religión pagana del momento, deja fuera la magia y sus prácticas, como fabricación de fantasmas y ficciones que desvían al hombre de su objetivo primordial: el acercamiento a lo divino.

Un ejemplo de elementos rituales interpretados de este modo son los nombres divinos, de los que dice lo siguiente:

Ciertamente, en el nombre nos es dado el saber contemplativo de la esencia, el poder y el orden divinos en su totalidad (τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως ἔχομεν ὅλης ἐν τῷ ὀνόματι τὴν εἰδησιν) en el caso de aquellos nombres respecto de los cuales hemos recibido la ciencia del análisis. Amén de que en nuestra alma guardamos reunida la imagen mística e inefable de los dioses (ἀθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ

de sentido que supone la analogía: como A es a B, C es a D, donde un primer espacio que podemos asir y abrazar a través de los sentidos, guarda un segundo espacio que ya no es literalizable y que abre a la hondura inagotable lo siempre ya ahí.

¹⁹ Un ejemplo es la interpretación de símbolos como el del loto en *Myst.* 7.2.23

διαφυλάττομεν), y mediante los nombres elevamos nuestra alma a los dioses, y una vez elevada, la unimos a los dioses en la medida de lo posible²⁰.

4. La teología cristiana y la filosofía griega: fe y razón se dan la mano.

Como hemos señalado anteriormente, la propuesta que elabora Jámblico no toma cuerpo a nivel socio-político, a pesar de los intentos del emperador Juliano el Apóstata. Los neoplatónicos paganos, finalmente, son conducidos, tras el edicto de Justiniano en el 529²¹, a la conversión o al exilio; camino, este último, que toman los escolarcas de la escuela neoplatónica de Atenas.

Sin embargo, la huella intelectual de este intento pasa con toda naturalidad al siguiente hito en nuestra historia: la figura del Pseudo-Dionisio²². El aire de familia es innegable, pero creo que no ha sabido verse el motivo. Este alude a que Jámblico está ya inserto dialécticamente en la lógica del cristianismo. Sin el espejo del cristianismo, sin la fuerza de su espíritu de coherencia entre fe y razón, este giro del neoplatonismo, quizá, no se habría producido; de ahí que parezcan hermanados en la teoría, hasta el punto de que muchos especialistas proponen que el *Corpus Dionysiacum* procede de la escuela de Proclo, discípulo de Jámblico.

La propuesta teórica de Jámblico busca ser una respuesta al espíritu del cristianismo en este punto y, en la respuesta, impulsa al neoplatonismo a mirarse en el espejo del cristianismo. Esta transformación especular de la filosofía es la raíz más profunda, más insistente del pensamiento occidental, nuestra seña de identidad más inequívoca. En este encuentro nace una transformación de la filosofía que va más allá de conceptos filosóficos particulares.

El cristianismo supo servirse de este giro de la filosofía griega que él mismo había provocado. Utiliza este marco conceptual y, en cierto modo, lo transforma para siempre, al utilizarlo para comprender la revelación y los rituales cristianos.

²⁰ *Myst.* 7.4.1-27

²¹ Zamora, 2003: 174.

²² García Bazán, 1993.

Fe y razón, se dan efectivamente la mano de un modo nuevo; se refuerzan una a la otra, bajo la luz de una verdad unificada. La verdad de la razón es iluminada por la fe; mientras que la fe y sus símbolos son interpretados por la razón. Se abre el espacio de una fe que no es irracional y de una razón que no se constituye en el descreimiento. La razón sin confianza en la trascendencia quedaría huérfana de fuerza y de sentido, solo le restaría la desesperanza. Del mismo modo, la fe sin la razón solo brindaría un fideísmo vacío, sin criterio y sin nada que iluminar.

4.1. Dionisio Areopagita: símbolo y ritual

La potencia de esta alianza entre fe y razón respira de modo claro en el *Corpus Dionysiacum*, que iluminará gran parte de la filosofía de la Edad Media, leído y comentado por San Alberto Magno y Santo Tomás, y cuyo influjo pasa al Renacimiento con el gozne intelectual que supone Nicolás de Cusa, que será leído después por Espinosa, Leibniz, Schelling y Hegel²³.

El símbolo es una noción central en la obra del Pseudo-Dionisio²⁴, la realidad entendida como epifanía es un símbolo de Dios, en él, participan todas las cosas, sin excepción; aunque para nosotros ello suponga un misterio infranqueable. No solo son símbolos las cosas en las que descansamos por su belleza, por su proporción, por su figura agradable; sino que también los símbolos desemejantes adquieren un valor central. Tomados de las realidades más impropias, son especialmente efectivos. Nos ponen directamente ante el misterio, pidiendo que soltemos todo lo concebido y demos un salto confiado a lo inteligible. El poder catárquico de estos símbolos es incomparable, siempre y cuando sean sostenidos por la fe. De lo contrario, supondrían la desesperación de la razón.

En el seno de la deformidad y el horror, la inteligencia ha de encontrar la enseñanza espiritual. La alianza entre fe y razón no supone, en ningún caso, una especie de concepción ingenua de la realidad. Esta alianza se sostiene en una verdad existencial que ha de hacerse cargo de todo el dolor y el sufrimiento del mundo, abriéndolo, en su sentido radical, a la

²³ González, 1995: 18-47.

²⁴ Una obra ya clásica es Roques, 1954. Es útil consultar Rico Pavés, 2001.

belleza. Esto, planteado de este modo, es también una aportación de la teología cristiana a la filosofía.

Todos afirmaríamos la belleza de dios ante la armonía de nuestro paisaje más amado, ante el rostro de nuestros hijos y el amor de nuestros próximos. Pero hay que tener valor para afirmarla y confiar, ante el dolor y las injusticias, para tener fe en que, pese a todo, la vida vale la pena y la última palabra la tiene siempre la belleza.

En los símbolos desemejantes no podemos detenernos y descansar; buscar su sentido, supone abrirnos a la trascendencia:

Para que no sucediera eso a quienes son incapaces de pensar que hay alguna hermosura superior a la que perciben los sentidos, sabios y piadosos teólogos se atrevieron a condescender santamente con imágenes desemejantes inverosímiles; con ello han impedido que nuestra natural tendencia a lo material se detenga en esas horribles imágenes y a la vez han favorecido la elevación de la parte superior del alma²⁵.

El símbolo, en su carácter afirmativo, tangible, visible, esconde siempre una tensión negativa. Lo inteligible se hace presente en lo sensible, apelando a la trascendencia. En el *Corpus*, teología afirmativa y teología negativa se dan la mano, dirigidas hacia una única verdad trascendente:

Por amor al hombre, las Escrituras y tradiciones jerárquicas ocultan a los sentidos las cosas inteligibles y a los seres lo que es superior a ellos y da forma y figura a las cosas sin forma y sin figura, y completa y da forma con variedad de símbolos divididos a la simplicidad sobrenatural²⁶.

²⁵ *De coelesti hierarchia* 13.8 Ὅπερ ἵνα μὴ πάθοιεν οἱ μηδὲν τῶν φαινομένων καλῶν ὑψηλότερον ἐννεοηκότες, ἢ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀνατακτικὴ σοφία καὶ πρὸς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητας ἱερῶς κατὰγεται, μὴ συγχωροῦσα τὸ πρόσβλον ἡμῶν εἰς τὰς αἰσχροὺς εἰκόνας ἀπομένον ἐπαναπαύεσθαι, διανιστῶσα δὲ τὸ ἀνωφερὲς τῆς ψυχῆς.

²⁶ *De divinis nominibus* 114.5 τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὖσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης καὶ μορφᾶς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης καὶ τὴν ὑπερφυὴ καὶ ἀσχημάτιστον ἀπλότητα τῇ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθυσούσης τε καὶ ἀπλότητα τῇ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθυσούσης τε καὶ διαπλαττούσης.

Los rituales son interpretados en esta línea como símbolos que abren al creyente a una verdad que tiene un cariz existencial. Los símbolos tienen un poder transformador, unificador del carácter, purificador. Son capaces de abrir a la verdad a través de una fe racional. Un ejemplo de este trabajo de hermenéutica de los rituales es la interpretación de la eucaristía, que se presenta como sacramento central. Todos los demás sacramentos culminan en la comunión, interpretada de la siguiente manera:

*En primer lugar, fijémonos santamente en lo que es su principal característica, común a los demás sacramentos jerárquicos, concretamente lo que se llama «comunión» o «sinaxis». Toda acción sacramental reduce a deificación uniforme nuestras vidas dispersas. Forja la unidad divina de las divisiones que cada uno lleva dentro. Logra en nosotros comunión y unión con el que es Uno. Afirmando, además, que la perfección de otros símbolos jerárquicos se logra solamente por medio de los divinos y perfeccionantes dones de la comunión.*²⁷

4.2. Escoto Eriúgena: la razón recta, el silencio y la metáfora

En la línea marcada por el Pseudo-Dionisio se encuentra el siguiente pensador que tomaremos como ejemplo determinante en nuestro recorrido. Se trata de Escoto Eriúgena, monje irlandés que traduce al Pseudo-Dionisio y explica los pasajes más complicados del *Corpus*. Con él, se inicia toda una línea de comentadores del *Corpus* entre los que se contará el propio Santo Tomás²⁸. Posteriormente influirá profundamente en el idea-

²⁷ *De ecclesiastica hierarchia* 79.6 Καὶ πρῶτον γε τοῦτο ἱερῶς ἐποπεύσωμεν, ὅτου διὰ ἔνεκα τὸ κοινὸν καὶ ταῖς ἄλλαις ἱεραρχικαῖς τελεταῖς ἐκκρίτως αὐτῇ παρὰ τὰς λοιπὰς ἀνατίθεται καὶ ἐνιαίως ἀνηγόρευται κοινωνία τε καὶ σὺναξις ἐκάστης ἱεροτελεστικῆς πραγματείας καὶ τὰς μεριστὰς ἡμῶν ζῶας εἰς ἐνοειδῇ θέωσιν συναγωγῆς καὶ τῇ τῶν διαιρετῶν θεοειδεῖ συμπτύξει τὴν πρὸς τὸ ἓν κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν δωρουμένης. Φαμέν δέ, ὅτι ταῖς τῶν ἄλλων ἱεραρχικῶν συμβόλων μεθέξουσιν ἢ τελείωσιν ἐκ τῶν ταύτης θεαρχικῶν καὶ τελειωτικῶν ἔνεστι δωρεῶν.

²⁸ Tomás de Aquino. *Comentario al libro sobre los Nombres Divinos de Dionisio* (trad. de Mini, A.)

lismo alemán, como muestra Beierwaltes, en su obra dedicada al pensador cristiano²⁹.

Eriúgena ahonda en la construcción del proceso simbólico, trazando un análisis del lenguaje donde palabra y silencio permiten ir más allá de la función representativa³⁰. La metáfora es capaz de apuntar a la copertencia de los contrarios que se da en el primer principio:

Estos dos métodos, que parecen ser contrarios entre sí, de ningún modo se oponen entre ellos cuando se refieren a la Naturaleza divina, [461C] sino que son concordes en todo y, sobre todo. Y para que esto se haga más evidente, usemos de algunos ejemplos. Verbigracia: καταφατική dice “la Verdad existe”, ἀποφατική contradice “la Verdad no existe.” Aquí aparece cierta forma de contradicción, pero cuando se analiza más profundamente, no se halla ninguna oposición.” Pues, la proposición que dice “la Verdad existe” no afirma propiamente que la Sustancia divina sea la verdad, sino que con tal nombre puede ser llamada a través de la metáfora, pasando desde la criatura al Creador. Ciertamente, la teología catafática reviste con tales palabras la Esencia divina que ha quedado desnuda, y vacía de toda significación propia³¹.

La teología afirmativa y la teología negativa facilitan un ejercicio de comprensión que se extiende ahora a la teología superafirmativa, donde ambas quedan integradas. El lenguaje, en el juego dialéctico entre la afirmación y la negación, se abre a la trascendencia. Esta brinda un espacio de silencio que abraza la palabra y se expresa en ella.

Se trata de un movimiento con una doble implicación, la palabra adquiere un poder transformador de la comprensión, a condición de que se abra a un proceder simbólico, capaz de acompasarse a la trascendencia presente en las cosas y en el hombre. Sostiene así una hermenéutica donde la razón es iluminada por el silencio de la fe, mientras que este silencio se expresa y actúa en la palabra de acuerdo con la razón recta. Esta es

²⁹ Beierwaltes, 2009.

³⁰ Murillo, 1993.

³¹ Escoto Eriúgena. *Sobre las naturalezas* 461C

siempre una razón abierta a la trascendencia, capaz de servir de expresión y de camino.

El proceder dialéctico del lenguaje refleja la condición dialéctica de la realidad. Esta se mueve entre la sensibilidad y la trascendencia; en ella converge la afirmación en la multiplicidad infinita de formas y la unidad que las trasciende y las hace posible.

La realidad es comprendida como teofanía, como espejo de Dios. Este no solo se refleja en la realidad natural, en la belleza del cosmos que habitamos; sino también en la realidad histórica. La afirmación creadora de Dios en el mundo es un proceso sin tiempo y, simultáneamente, construye la temporalidad, sin la que el hombre no se entiende. La dialéctica abraza el tiempo y traza en él una historia de salvación. También en el tiempo se da la afirmación y a ella, corresponde un retorno. La historia ha de ser interpretada en esta clave como una historia de salvación. Esta aportación es genuinamente cristiana y penetra la médula de corrientes de pensamiento fundamentales para entender nuestra civilización occidental.

La dialéctica se traslada al corazón del hombre, inmerso en el proceso histórico, las más de las veces doloroso, turbulento. Este se enfrenta a su propia finitud y se constituye en ella como una afirmación de Dios, enfrentada siempre con la negación y el límite. En esta negación, en el límite, se señala la trascendencia del hombre y se reclama la apertura de la historia.

Este proceder dialéctico es profundamente racional. Sin embargo, queda completamente vacío sin el sostén firme de la fe. La fe traslada aquí la razón a todos los aspectos del hombre, amplifica la razón, convirtiendo la verdad en una verdad existencial que abraza la vida y la propia historia. La fe torna la verdad, práctica, la traslada a la vida del hombre, permitiéndole vivir sin miedo su finitud, afirmarla, porque es la huella inequívoca de su trascendencia.

La superación dialéctica llevada a la vida a través de la fe se convierte en operativa, tiene efectos importantes en los sentimientos, en las disposiciones, en la ética, en el cuidado que brindamos al otro y en la empatía; somos hermanos en la finitud y también en la trascendencia. Todo hombre es el rostro viajero de dios, que se brinda a si mismo sin condiciones. La muerte, la negación, nos hermana y nos iguala y la fe nos hace trascender y mantener la esperanza y la alegría. La dialéctica busca en Eriúgena tomar la carne de la propia vida.

4.3. Nicolás de cusa: el dios de los pequeños

Terminamos esta exploración que busca atender a las influencias de la teología cristiana en la filosofía occidental mencionando a Nicolás de Cusa³²; pensador de transición donde los elementos característicos que venimos de ver en Escoto de Eriúgena, se recogen y se modulan desde nuevos acentos. La naturaleza se sigue entendiendo como teofanía, como manifestación de Dios, esta es una *explicatio dei*, una contracción del ser divino. El universo contrae el ser de Dios, toda vez que cada criatura es una contracción única e irrepetible del universo. El valor de lo individual adquiere cuerpo en esta noción, donde se muestra, nuevamente, que cada cosa finita, está abierta a la trascendencia: “La forma infinita, en efecto, no es recibida sino de un finito, de suerte que toda criatura viene a ser como una infinidad finita o un dios creado”³³.

El mundo, como sistema equilibrado, se sostiene en este movimiento de despliegue, de contracción, de modo que todos los seres finitos se relacionan entre sí, sostenidos en este vínculo que se brinda en la apertura al universo y a Dios. Cada cosa individual es única e irrepetible en la extensión del tiempo y en la eternidad. Cada criatura, es, en este sentido, en tanto que abierta a la trascendencia, un dios finito, una imagen de Dios. La noción de imagen y semejanza sostienen esta ontología, que ve la creación como una expresión sagrada: “Las cosas visibles son verdaderamente imágenes de las invisibles”³⁴.

Toda criatura reposa en la perfección de Dios, lo finito y lo infinito coinciden. El Dios que muestra Nicolás de Cusa es un dios de los pequeños, que se revela en la finitud y en la muerte. En sus diferentes declinaciones, este valor de lo concreto, de lo pequeño, en el que se muestra Dios de modo privilegiado, es una característica inherente a la filosofía influida por la teología cristiana. El hombre es un microcosmos, un mundo pequeño que reúne en él todas las esferas material y espiritual de la realidad. Ahora bien, esto no endiosa al hombre, sino que humaniza el rostro de

³² Un estudio interesante de la significación de Nicolás de Cusa para la filosofía renacentista es Cassirer, 1983.

³³ Nicolas de Cusa. *Acerca de la Docta Ignorancia*, 104.

³⁴ Nicolas de Cusa. *Acerca de la Docta Ignorancia*, 30.

Dios, que se manifiesta en su fragilidad, en su finitud, como vía abierta a la trascendencia.

También en Nicolás de Cusa la razón es capaz de utilizar todos los recursos a su alcance para encaminarse a su propia trascendencia, a su apertura en un no saber, en una docta ignorancia, que sostiene un trabajo metódico y confiado en la razón. La razón no tiene la última palabra, pero, sin ella, esa palabra no podría llegar al corazón del hombre. La fe está trenzada de racionalidad y apunta a un saber más allá de la representación. La alianza entre fe y razón, típicamente cristiana, atiende a una verdad práctica que no se reduce a la predicación y el discurso, sino que se torna existencial, vital.

Conclusión

Más allá de las conexiones evidentes que se establecen entre los pensadores cristianos que hemos tratado y líneas de pensamiento presentes en nuestra tradición como el idealismo o la hermenéutica; hemos procurado mostrar cómo la propia comprensión de la filosofía se ve influida por la teología cristiana desde su planta. La confianza en la razón y su capacidad para interpretar los textos religiosos y los rituales, desde una verdad unificada, es típicamente cristiana. Y, una vez que emerge, se convierte en la inspiración de la propia filosofía pagana. El enorme potencial de cohesión social que supone esta alianza entre fe y razón, donde los intelectuales y los filósofos no son extraños a la fe del pueblo, transforma el panorama sociopolítico e intelectual. La filosofía ya nunca será la misma y de la sanidad de esta alianza dependerá nuestra propia energía como cultura.

A partir de ahora, fe y razón unirán su destino de un modo propio en Occidente. La teología cristiana abre un optimismo radical en la filosofía, una filosofía de corte optimista. La razón, abierta a la fe, se brinda a horizontes de interpretación que suponen una efervescencia cultural enorme. Todo el pensamiento estético del Renacimiento, por poner solo un ejemplo, bebe de este espíritu que se traslada a los pensadores del idealismo y del romanticismo.

Pero tampoco en sus crisis el pensamiento occidental se entiende sin esta alianza que abre el cristianismo. La crisis de fe se traslada inmediatamente a una crisis de la razón, que abre nuevamente la brecha entre

filosofía y religión. Pero ya no hay camino de retorno, no hay vuelta a la situación anterior donde religión y filosofía iban de por libre, una a espaldas de la otra. Ahora lo que ocurra con una se refleja en la otra. La pérdida de la fe en el mundo contemporáneo supone la disolución de la razón y su derrota, incapaz ya de encontrar sentido, su camino es la desconstrucción movida por el descreimiento. Y esta, ya lo avisaba Platón, es el mayor peligro que implica la filosofía. La razón vive en estado de abandono, de desconfianza, atraviesa una noche oscura, que diría San Juan de la Cruz. Esperemos que, como proponen los pensadores a los que nos hemos acercado apenas, suponga el preludio de un nuevo tiempo de esperanza.

Bibliografía

Fuentes

Pseudo-Dionisio Areopagita: *Sobre los Nombres Divinos* (trad. de Valiente Sánchez-Valdepeñas. Madrid, UNED, 2022)

Pseudo-Dionisio Areopagita: *Obras completas* (trad. Martín-Lunas, T.; intro. González, O. Madrid, BAC, 1995)

Escoto Eriúgena. *Sobre las naturalezas* (trad. Velazquez, L. Navarra, Euns, 2007)

Nicolás de Cusa. *Acerca de la Docta Ignorancia* (trad. Machetta, D'Amico y Manzo. Buenos Aires, Biblos, 2004).

Tomás de Aquino. *Comentario al libro Sobre los Nombres Divinos de Dionisio* (trad. de Mini, A.; ed. Martínez García, E. y Pablo Prieto, L. Navarra, Euns, 2023).

Estudios modernos

Arana, J.R. (2016) *Historia de la hermenéutica griega*. Madrid, Dykinson.

Beierwaltes, W. (2009) *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*. Navarra, Euns.

Bernabé, A. (2011) *Platón y el Orfismo: diálogos entre religión y filosofía*. Madrid, Abada.

- Brisson, L. (1994) *Platon, les mot et les choses. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe*. París, Éditions La Découverte.
- Burkert, W. (1987) *Ancient Mystery Cults*, Harvard College (trad. Francesa de Segonds, A.P., Les Belles Lettres, 2003)
- Calvo Martínez, T. (2007) “La crítica de Platón a la Poesía y al Arte”, en *De animales y hombres*. Madrid, Studia Philosophica, p. 223-238
- Calvo Martínez, T. (2024) “Metafísica VI, 1: la problemática universalidad de la filosofía primera”, en *El pensamiento de Aristóteles*. Madrid, Abada.
- Cassirer, E. (1983) *L'individu et le cosmos dans la philosophie de la renaissance*. París, ed. Minuit.
- Dodds, E.R. (1951) *The greeks and the irrational*. The University of California (trad. castellana de Araujo, M. ed. Alianza, 1980).
- Dodds, E.R. (1968) *Pagan and Christian in an age of anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Londres, Cambridge University Press (Trad. castellana de Valiente, J. ed. Cristiandad, 1975).
- Hadot, P. (2001) *La philosophie comme manière de vivre*. París, Albin Michel.
- Hadot, P. (2002) *Exercices spirituels et philosophie antique*. París, Albin Michel.
- Hermoso, M.J. (2023) “El hombre divino y su carácter mediador en la filosofía de Jámblico” en *El concepto de hombre divino en el mundo antiguo y su recepción*. Marco Alviz y David Hernández de la Fuente, ed., Madrid, Dykinson.
- Hermoso, M.J. (2014) “Símbolo e intelecto en la filosofía de Jámblico” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, pp. 135-153.
- Ivánka, E. (1964) *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus Durch die Väter*. Einsiedeln, Verlag (trad. Italiana de Peroli, Vita e Pensiero, 1992).
- Jaeger, W. (1933) *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*. Berlin, Gruyter (trad. castellana de Xiral, J. 2001, FCE.)
- Jaeger, W. (1965) *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, FCE.
- Molina Ayala, J. (2012) Racionalidad y religión en la antigüedad tardía. Una introducción a Jámblico y a su tratado “Acerca de los misterios de Egipto”, México: UNAM.

- Murillo, I. (1993) “El lenguaje sobre Dios en Juan Escoto Eriúgena”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 129-142
- Pepin, J. (1993) “L’initié et le philosophe”, *La pureté: quête d’absolu au péril de l’humain*, Matton S. (ed.), París, p. 105-130.
- Ricoeur, P. (1965) “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica”. *Anales de la Universidad de Chile*, p. 6-42 (trad. Humberto Giannini). Publicado en *Le conflit des interprétations*. París, Éditions du Seuil, 1969.
- Roques, R. (1954) *L’Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys*. París, Aubier.
- Saget, C. (1993) “La théurgie, nouvelle figure de l’ergon dans la vie philosophique”, en *The divine Iamblichus*, Bristol: Bristol Classical Press.
- Zamora, J.M. (2003) “Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, pp. 173-187.
- García Bazán, F. (1993) “El Dios trascendente en Dionisio Areopagita. Neoplatonismo, gnosticismo y teúrgia”, en *Epimeleia* 2/4, págs. 169-188.

Wisdom in Love: Philosophy in Action in St. Thomas of Villanova

Fr. Czar Emmanuel V. Alvarez, OSA
Saint Thomas of Villanova Institute
eleutherosbot@yahoo.com

Recibido: 6 noviembre 2024 / Aceptado: 18 enero 2025

Abstract: The present article delves into St. Thomas of Villanova's understanding of wisdom and its relationship with love, on the one hand, and how he translates such understanding into concrete actions, on the other. This is quite evident particularly in his pastoral work inspired by both wisdom and love in its two-fold dimension. The article is expository in nature, although the possible influence of Saint Augustine is highlighted for a better understanding of Saint Thomas' thought. His homilies constitute the exclusive source of the study, which moves around certain key ideas (like wisdom, knowledge, and love). The intent is to demonstrate that Saint Thomas' philosophical speculations are

not purely theoretical in nature. They are rather applied to concrete actions – thus constituting an example of a “philosophy in action”.

What motivated St. Thomas of Villanova on a deeper level is explained. His acts of generosity were but concrete expressions of his love for God and neighbor and of the wisdom that he succeeded in possessing under the guidance of faith. Faith and reason are presented to be complimentary, philosophy and theology work together, and both can guide man in his search and possession of wisdom.

Keywords: Thomas of Villanova, Wisdom, Knowledge, Love, Philosophy.

Sabiduría en el amor: filosofía en acción En Santo Tomás de Villanova

Resumen: El presente artículo profundiza en la comprensión que Santo Tomás de Villanova tiene de la sabiduría y su relación con el amor, por una parte, y en cómo traduce dicha comprensión en acciones concretas, por otra. Esto se hace patente, sobre todo, en su labor pastoral, inspirada tanto en la sabiduría como en el amor en su doble dimensión. El artículo es de carácter expositivo, aunque se destaca la posible influencia de San

Agustín para una mejor comprensión del pensamiento de Santo Tomás. Sus homilías constituyen la fuente exclusiva del estudio, que se mueve en torno a ciertas ideas clave (como sabiduría, conocimiento y amor). La intención es demostrar que las especulaciones filosóficas de Santo Tomás no son de naturaleza puramente teórica. Más bien se aplican a acciones concretas, constituyendo así un ejemplo de «filosofía en acción».

Introduction

St. Thomas of Villanova is one of the prominent saints of the Augustinian Order. He was declared as the Patron Saint of Augustinian studies on account of his contribution to the academic world and culture of his time, particularly in the fields of Philosophy and Theology. As a student, he already distinguished himself for his intellectual gift, keenness of mind and critical thinking. At the young age of twenty-six (year 1512) he was already lecturing publicly in Philosophy.¹ He held a chair in Philosophy for four years (1512-1516).² In 1516 he was offered a chair at the College

¹ Scholars have varying opinions as to the year of birth of Thomas of Villanova. Some date it to 1488, like Miguel Bartolomé Salón, 1880: 2; Claude Maimbourg, 1947: 3; Santos Santamarta, 1952: 9; Luis Morales Oliver, 1981: 3; et al. Others, on the other hand, propose a slightly different and earlier date. For example, Siegfried Back, 1987 opts for 1486 and proposes a different chronology in his account of the Saint's life. Mons. Pierre Jobit, 1965: 19 does the same, and John E. Rotelle, 2000: 58 as well. The present article takes 1486 as the year of the Saint's birth, taking into consideration the fact that the Augustinian Order (OSA) and the Archdiocese of Valencia (which was the Saint's episcopal seat) celebrated the 500th anniversary of the birth of the Saint last 1986.

² José Manuel Bengoa: 79. At that time, every assignment to teach covered a complete cycle of four years (according to the Complutense Constitutions of 1510). During this period of four years, Thomas of Villanova taught Logic, Natural Philosophy, Metaphysics, Mathematics, Astronomy, etc. Mons. Pierre Jobit, 1965: 56-57 explains that the first

of Saint Ildephonsus (Colegio Mayor de San Ildefonso) in Alcalá with the intention of keeping him, but the University of Salamanca invited him to teach there instead.³ However, to everyone's surprise, he entered the Augustinian monastery, thus abandoning the prestigious academic career he was enjoying up to that time.

He was at the height of his career when he entered the Augustinian monastery in Salamanca at about the age of thirty and he did his religious profession in the following year (1517).⁴ He was ordained priest in 1518 at the age of thirty-two⁵ and became known not only for his keenness of mind, fast and critical thinking, but also for being prayerful, ascetic and virtuous. Several times he became the local prior of the monasteries in Salamanca, Burgos, and Valladolid as well as visitor general (1525, 1536).⁶ He also became the Prior Provincial of the then existing Augustinian Province of Andalusia (Provincia Betica, 1527-1529)⁷ and later of the Province of Castile (1534-1537). The first time Emperor Charles V (former King Charles I of Spain) asked him to become a bishop (in fact, archbishop of Granada), Thomas refused. However, the second time bishopric was offered to him (1544) – this time that of Valencia, he accepted it in virtue of obedience to the Augustinian Prior Provincial at that time (who was Fray Francisco de Nieva).⁸ As bishop, he distinguished himself as an outstanding preacher,

year was dedicated to an introductory study of Logic using a manual composed by the 13th century Portuguese philosopher Pedro Hispano, the second year was dedicated to the study of Logic on a deeper level, the third year was dedicated to the study of Natural Philosophy (Physics), and the fourth year was dedicated to the study of Metaphysics.

³ Claude Maimbourg, 1947: 12-13.

⁴ It was on the occasion of his religious profession that Thomas García changed his name to “Thomas of Villanova” (Tomás de Villanueva). This practice of changing name during one's initial religious profession is still being observed today among some mendicant Orders in the Church.

⁵ Claude Maimbourg, 1947: 20 slightly differs from the majority of scholars saying that Thomas of Villanova was ordained priest at the age of thirty-three.

⁶ Dates provided by José Seguí Cantos, 2020: 180-181 and José Manuel Bengoa: 11-12.

⁷ Claude Maimbourg, 1947: 53-54 explains that we are dealing with one and the same Augustinian Province, in this case. It was simply divided into two by an apostolic brief of Pope Clement VII – thus creating the Province of Andalusia and the Province of Castile.

⁸ A copy of the letter of obedience that the Prior Provincial sent to Thomas of Villanova (dated August 02, 1544) is translated in Claude Maimbourg, 1947: 71. Among other

as being very generous to the poor and living a very modest lifestyle. He also promoted studies and spirituality in the Order and contributed to the reformation of the Province of Castile.⁹ He was also a mystic, oftentimes experiencing ecstasy while contemplating or celebrating the Holy Mass.¹⁰

For Saint Thomas, becoming an ordained minister of the Church did not immediately entail abandoning the academic world. In fact, after his priestly ordination, the Superior of the Augustinian monastery of Salamanca ordered him to return to teaching (this time, no longer instructing Philosophy, but Theology),¹¹ which he apparently carried out until 1524 – that is, until he was ordered to cease teaching in order to dedicate himself fulltime to preaching.¹²

Now, while he was intellectually gifted and highly respected by people of the Church and the academicians of his days, Saint Thomas is more venerated and remembered nowadays as a pastor of the Church, a bishop

things it contains we read: “I hereby command you within twenty-four hours (*sic.*) after the receipt of this letter, to accept the archbishopric of Valentia I command it in virtue of holy obedience and under the pain of excommunication, *trina canonica monitione praemissa*”. An original Latin version of it can be found in Miguel Bartolomé Salón, 1880: 137. It reads: “Praecipio Paternitati vestrae, ut visa hac praesente nostra epistola intra spatium viginti horarum, acceptet collationem archiepiscopatus Valentini ea forma ac modo quo illam fecit Imperator, in virtute sanctae obedientiae et sub poena excommunicationis, trina canonica monitione praemissa”.

⁹ As to the reforms introduced by Thomas of Villanova both within the Church and the Augustinian Order, scholars pay attention to how his desire for a more austere and rigid lifestyle, a life of intense silence and prayer, a life of real poverty and more rigorous observance of the Augustinian Rule, eventually – that is, a few years after his demise – led to the foundation of the Recollect Order – cf. Emmanuel Luis A. Romanillos, 2001: 21-22. “The Mexican Recollection certainly considered Thomas of Villanova as its founder. Although he was not physically among them in the New World, Saint Thomas had given birth to the Recollection in Mexico, training them in the spirit and charism of what would be called 55 years afterward the *Augustinian Recollection*” – Emmanuel Luis A. Romanillos, 2001: 22-23.

¹⁰ For some episodes of his mystic rupture, cf. Claude Maimbourg, 1947: 21, 43-46 and 92. During such ecstatic moments he would remain silent for a long period of time and remain immobile while shedding floods of tears. The ecstasy the saint experienced on one Holy Thursday supposedly took place in the presence of the emperor himself, Charles V, and became well-known in the entire Province of Castile at that time.

¹¹ Claude Maimbourg, 1947: 24.

¹² Claude Maimbourg, 1947: 33. The affirmation of John E. Rotelle, 2000: 59 that Thomas of Villanova was “lecturing for over a decade on philosophy and theology” depends on

particularly keen to the plight of the needy and actively engaged in charitable acts, gaining for himself the title of “Bishop of the Poor” or “Father of the Poor” or “Holy Almsgiver”. His being a man of culture and an intellectual is often overlooked or put aside. John Rotelle rightly observes: “Thomas is still remembered, still honored not so much for his acute intellect ... [but] primarily for his simple sharing”.¹³ Most of the articles written on him focus on his theology, spirituality and pastoral life. The present article intends to focus on the often-neglected aspect of his life – that is, his being a critical thinker and wise intellectual. Thus, his contribution to the field of knowledge and culture is highlighted, especially the way he was strongly influenced by the teachings of Augustine of Hippo.¹⁴

Thomas died in Valencia on 08 September 1555 (Feast of the Nativity of the Blessed Virgin Mary) and was buried in the same city.¹⁵ He was beatified by Pope Paul V in 1618 and canonized by Pope Alexander VII in 1658.

2. Guide Questions and Sources

Even after he abandoned his worldly career as a lecturer, Saint Thomas continued to carry with himself all the cultural formation he had received in the liberal arts, classical literature, Philosophy and Theology. His sermons, for example, were filled with classical and philosophical insights imbued with Christian teachings. Both traces of classical learning and faith-inspired speculations can be discerned in the homilies he addressed

the chronology that one adopts. But even if the Spanish Saint taught for four years in Alcalá (1512-1516) and for about six years in Salamanca (1518-1524), Rotelle’s estimation of the number of years the Saint spent teaching still falls short of “over a decade”.

¹³ John E. Rotelle, 2000: 61.

¹⁴ Argimiro Turrado, 1994: 16 rightly points out that “the foundation that gives unity to the theological and spiritual teaching of Saint Thomas of Villanova is basic Augustinianism”. This holds true also for the Saint’s philosophical insights.

¹⁵ At deathbed, Thomas of Villanova, feeling that his demise was drawing near, requested to be buried in the Augustinian monastery of Our Lady of Succor contrary to the plan of the canons of his diocese to have him interred in the cathedral instead. Cf. Claude Maimbourg, 1947: 197.

to the faithful of his diocese. In him, the two became a unified whole and were used to deliver a single message of salvation.

In Saint Thomas of Villanova we encounter a type of philosophical thinking that is not only speculative or theoretical, but something that translates itself into concrete action. We may describe it as a “philosophy in action”. His actions, particularly his pastoral works, were inspired by his understanding of what true wisdom consists in. He proposes a particular idea of wisdom and demonstrates how it can motivate Christian love expressed concretely through gestures of charity. And this, in turn, is deemed necessary for salvation. It is for this reason that the present article is entitled “Wisdom in Love”, whose purport will be explained later. As a guide to the present study, the following questions are herein proposed:

1. What does St. Thomas of Villanova mean by “wisdom”?
2. What is involved in man’s acquisition of wisdom?
3. What is the relationship between wisdom and love, according to him?
4. How can wisdom be translated into concrete actions inspired by love?

Answers to these questions are based on a study of his surviving homilies. The present article is purely expository in character, focusing on key-ideas that can elucidate the Saint’s understanding of wisdom and its relationship with love. A thematic approach is also used. Unfortunately, the surviving writings of Saint Thomas are not dated. Neither do they indicate the specific circumstances surrounding their delivery, making it very difficult to determine the exact historical context that produced them. Even if his writings were “shrouded in the political, cultural, and religious composition of his era”,¹⁶ it is still difficult to date them with precision.¹⁷ At any rate, the present article intends to supplement previous attempts to study systematically the thought of Saint Thomas. The articles written

¹⁶ John E. Rotelle, Foreword, 1994: 9.

¹⁷ We shall not delve into putting the homilies of St. Thomas of Villanova in the overall theological and cultural context of his days. Other studies have been done on this. Cf. Macario M. Ofilada, *Philippiniana Sacra* 41,123 (2006): 609-632, and Argimiro T. Turrado in John E. Rotelle (ed.), *The Works of Saint Thomas of Villanova* 20,1 (1994).

by the late Fr. Argimiro T. Turrado, OSA, for example, constitute a significant contribution, in this regard.¹⁸

Many of Saint Thomas' writings (particularly his sermons or homilies)¹⁹ have come down to us. As to his sermons, he originally delivered them in Spanish, but he later translated most of them into Latin because in those days things were published in Latin.²⁰ Prior to their publication, copies or drafts of his sermons already circulated among the crowd, given the popularity that he enjoyed as a preacher and the high esteem that people of all walks of life had for him. Stenographers jotted down notes, which were later collected and circulated in the diocese of Valencia.

A Latin edition of his sermons was first published in Alcalá in 1572 (just a few years after his demise).²¹ They were also published in six volumes in Manila from 1881 to 1897. A volume of the Biblioteca de Autores Cristianos (BAC, vol. 96) also contains some of his sermons on the Blessed Virgin Mary (BVM) and other writings.²² These publications consist mainly of his sermons on the liturgical year. However, we also have some

¹⁸ One may read the following publications by Argimiro T. Turrado: "La teología de la caridad en Santo Tomás de Villanueva, maestro de espiritualidad agustiniana" en *CD* 171 (1958): 564-598; "El ideal monástico agustiniano en Santo Tomás de Villanueva" en *RAE* 1 (1960): 107-146, 345-359; 2 (1961): 253-269; 3 (1962): 5-21, 265-285; 6 (1965): 39-78, 193-214, 340-371; *Espiritualidad agustiniana y vida de perfección. El ideal monástico agustiniano en Santo Tomás de Villanueva*, Madrid, Ed. Religión y Cultura 1966; and *Santo Tomás de Villanueva. Maestro de teología y espiritualidad agustinianas*, Madrid, Ed. Revista Agustiniiana 1995.

¹⁹ The Spanish term "*conciones*" is often used in this case. It comes from the Latin word "*concio, concionis*" or "*contio, contionis*" which indicates a discourse or oration before a public assembly – hence, the connotation of a "sermon" or a "homily". Most of the works of Thomas of Villanova have been preserved in the form of sermons. They constitute the main material of his writings in terms of volume and content. In fact, of the six-volume collection of his works published in Manila from 1881 to 1897 (edited by Fr. Benito Ubierna and Fr. Ignacio Monasterio), five volumes are sermons (on the liturgical seasons, the feasts of the Lord, the BVM and the Saints).

²⁰ Cf. John E. Rotelle, Foreword, 1994, Part 1: 9.

²¹ The initiative to have the sermons and other writings of Thomas of Villanova published was taken by the bishop of Segovia immediately after the saint's demise. Thomas was already considered by the people of Spain as a saint during that time. In fact, he was often called "the Seraphic Doctor": cf. Claude Maimbourg, 1947: 201.

²² Santos Santamarta, *ibid.*

of his commentaries on particular biblical books (for example, those on the Song of Songs), as well as some letters²³ and his annotations while working on the revision of the *Constitutions* of the Augustinian Order in 1543.²⁴ Other posthumous editions of his sermons saw the light in Alcalá, Salamanca, Cologne, Atwerp, Brussels, Ausburg, Rome, Milan and Brescia. A nine-volume English translation of his works was published by the Augustinian Heritage Institute in Villanova, PA in USA from 1994 to 2001.²⁵ The references to the Saint's writings are based on this English translation (except for some quotations based on the BAC edition).

As to the present article's title, let it be said beforehand that the type of wisdom discussed by St. Thomas of Villanova is not a purely worldly and temporal type – wisdom according to the wise men of this world and applied to the existing situations of the present life. It is not wisdom that fills a thinker with intellectual pride and seeks people's admiration. It is rather wisdom in a religious sense. It means being wise according to God's mind or divine standard. Wisdom is ultimately identified with God himself, or as Saint Paul would put it: "If any one of you thinks of himself as wise in the ordinary sense of the word, then he must learn to be a fool before he really can be wise. Why? Because the wisdom of this world is foolishness to God" (1Cor 3:18). He uses the term σοφία (Latin *sapientia*) in this case as against the term μωρία which means "foolishness" (Latin *stultitia*).

²³ For example, we have his letter to Fr. Jerome Seripand (Prior General of the Augustinian Order at that time) dated August 12, 1544, his undated letter to Pope Paul III on the occasion of his appointment as archbishop of Valencia, etc.

²⁴ Claude Maimbourg, 1947: 72-73 mentions that Thomas of Villanova requested to be relieved of the task to revise the Augustinian *Constitutions* after his appointment as archbishop of Valencia. See his letter (dated August 12, 1544) addressed to Fr. Jerome Seripand.

²⁵ The writings of Thomas of Villanova cited in the present article are based mostly on this translation and on the way it is divided. Thus, for documentation, the sermons and writings of the Saint are quoted as published in vol. 20 of *The Augustinian Series* (published in nine volumes from 1994 to 2001), indicating what "Part" (volume) they come from and the corresponding page. Part 1 of the said publication is on Advent, Part 2 is on Christmas, Part 3 is on Lent, Part 4 is on Easter, Part 5 is on Sundays, Part 6A and Part 6B are on the Saints, Part 7 is on the Blessed Virgin Mary (BVM), and Part 8 is on various sermons and other writings. Hence, for example, "Sermon 1, 1: 90" means that such sermon comes from Sermon 1, part 1 – that is, on Advent, page 90 of the said publication.

Commenting on Saint Paul's words, Saint Thomas in one of his sermons on Advent identifies divine wisdom with God's plan and explains: "[it] transcends every human mind. If you try to assess it by your wisdom it will look like folly because it stretches beyond the bounds of reason, yet in reality it is the highest wisdom".²⁶ However, this does not mean that divine wisdom is totally beyond human grasp. This will be explained later. For now, let it suffice to say that the possession of wisdom presupposes humility. Thus, he says: "Humble your intellect and bring it into captivity in the obedience of faith Listen that you may see; believe that you may understand, for unless you believe, you will not understand".²⁷ This corresponds with Augustine's teaching: "*crede ut intelligas*" – "believe so that you may understand", based on his interpretation of Is 7:9 (LXX and Vulgate versions).²⁸

3. Man and Knowledge

To better understand Saint Thomas' notion of wisdom, one must take into account his vision of man. Indeed, every philosophy presupposes Anthropology. What is man has always been a fundamental question raised by philosophers since time immemorial. Saint Thomas initially seems to espouse Aristotelian Hylemorphism. Man is composed of body and soul. However, he later elaborates on it and resorts to a more Platonic tripartite Anthropology that sees man as composed not of two but three "parts" – body, inferior soul, and higher soul.²⁹ Of more interest to the Saint was man's soul or incorporeal "part" and its faculties or powers.

²⁶ Thomas of Villanova, *Sermon* 3.3, 1: 128; *Sermon* 5.19-20, 5: 117-118.

²⁷ Thomas of Villanova, *Sermon* 3.3, 1: 128

²⁸ Augustine, *Sermon* 43.7.9 and *In Ioh. ev. tract.* 29: "Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas"; cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 3.16, 4: 298. On this, see Gareth B. Matthews, 2005: 86-95, and Robert E. Cushman, 1955: 287-314.

²⁹ The inferior soul is sometimes identified with the "*anima*" or the "*psyche*", while the higher soul is identified with the "*animus*" or the "*pneuma*". This distinction between the soul (ψυχή) and the spirit (πνεῦμα), inspired by Pauline anthropology (as expressed in 1Thess 5:23; cf. Ws 15:11), was already elaborated on by the Fathers of the Church in the second and the third centuries, especially on the part of the so-called

He starts by comparing the abilities or powers of living creatures, of men and beasts in particular. He says that both have the power to perceive things, to observe things through the use of the external senses. But understanding what one observes or perceives is proper only to rational beings (including man). Thus he writes: "Observing is free for all, but an understanding of what is observed is only in the human being ... Brutes are able to perceive all these things, but only people can discern and judge them. To hear a voice is common to people and brutes, but only a human can recognize melody, harmony, and consonance. To see colors is common to both, but only a human can perceive beauty Only a human enters into the inside of things by the sharpness of reason and understanding".³⁰

From the level of perception, one moves higher to the level of understanding using the intellect. Saint Thomas explains that "the name 'intellect' is taken from that which is interior, as if an internal reading of interior things".³¹ He clearly had in mind the Latin etymology of the term, from "*intus*" (within, inside) and "*legere*" (to read). Then from the level of understanding with the intellect, man goes to the higher level of wisdom, which enables him to penetrate the mysteries revealed by God himself – "the hidden truth ... the secret remedy and road of salvation".³² The possession of wisdom presupposes faith. Hence Saint Thomas says: "the mystery is not known without faith This knowledge is possessed not from a sharp intellect, but from a pure one; not from a subtle mind, but from a clean heart. Faith is what cleanses the heart The secrets of salvation are revealed by faith, and where

"Alexandrians". See, for example, *De principiis* 3.4.1-5 by Origen of Alexandria (185-254). The soul was then understood as somewhat located between the body and the spirit and seen as the seat of freewill – hence, changeable in nature. Cf. Eugene TeSelle, 2006: 35. In the case of Augustine, however, sometimes he uses the term "*anima*" as referring to the soul in general and the term "*animus*" as referring to the rational soul in particular. As to the soul's mid-rank position, unlike the Alexandrians, he thinks of the soul as being half-way between God and the body and not so much as something located between the body and the higher soul – cf. Roland Teske, 2001: 116, and Mary T. Clark, 2001: 97.

³⁰ Thomas of Villanova, *Sermon* 5.12-13, 5: 113-114.

³¹ Thomas of Villanova, *Sermon* 5.13, 5: 114.

³² Thomas of Villanova, *Sermon* 5.16, 5: 116.

the intellect falters, faith attains”.³³ Faith is “infused into the mind; it enlightens the intellect so that it understands supernatural truths and, in an extraordinary way, faith inclines the intellect to believe them”.³⁴

What Saint Thomas says about human acquisition of knowledge reveals the strong influence of Augustine on him. In the African bishop’s work “On the Literal Interpretation of Genesis” (written in 401/415), he speaks of three types of “vision” or “ways of seeing” – namely, the corporeal, the spiritual, and the intellectual.³⁵ Corporeal vision relies on sense perception and on the actual presence of objects to the bodily senses. Next comes spiritual vision which relies on the corresponding images formed in human memory. Last comes intellectual vision where true understanding takes place. This is the level of abstract thinking and pure ideas.

Saint Augustine certainly offers us a more elaborate Epistemology compared to what Saint Thomas proposes, which is understandable. It must be kept in mind that we are focusing on what the latter delivered in homilies and how he communicated his ideas to simple members of his diocese. He was not addressing an élite group of philosophers. However, Saint Thomas goes beyond what Saint Augustine termed as intellectual “vision” and transitions from the level of understanding to the level of wisdom, where things are revealed to the human mind by faith. On this level, knowledge and understanding no longer result from rationalization and reasoning, but from divine revelation. Here one enters into the domain of faith.

For St. Thomas of Villanova, believing should guide understanding. We read: “Not through understanding to faith will you travel, but through faith to understanding”.³⁶ This is the classical description of Theology provided by Saint Anselm of Canterbury: faith seeking understanding (*fides quaerens intellectum*)³⁷ which has all the imprint of Augustine.³⁸ Faith,

³³ Thomas of Villanova, *Sermon* 5.16, 5: 116; cf. *Sermon* on the 20th Sunday after the Pentecost 5, 5: 313.

³⁴ Thomas of Villanova, *Sermon* on St. Ildephonsus 1.1, 6A: 119.

³⁵ Augustine, *De Gen. ad litt.* 12.6.15-11.22 and 30.58-31.59.

³⁶ Thomas of Villanova, *Sermon* 3.3, 1: 128.

³⁷ Anselm of Canterbury, *Proslogion* 1: “Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam”.

³⁸ Cf. Augustine, *De Trin.* 15.2.2; George Howie, 1969: 49-61 and 283.

therefore, is a necessary prerequisite for understanding.³⁹ It should guide us in our search for truth, while our search for truth should help us understand what God has revealed to us through faith. It is “understanding through faith”.⁴⁰ Note, however, that man must recognize how far his understanding can take him in his faith-guided search. Indeed, the human intellect can help us understand certain things about God, but only up to a certain extent.⁴¹ Otherwise, we would be like that small boy, according to a medieval legend, that tried to put all the waters of the ocean into the small hole that he dug in the sand.⁴²

The relationship between faith and the human intellect is compared to the relationship between a master and his servant travelling together towards a palace. St. Thomas of Villanova explains: they “travel together, they ascend the stairs together, but the servant remains at the door while the master enters and passes through all the rooms”.⁴³ The “master”, in this case, symbolizes faith while the “servant” represents the intellect. Furthermore, comparing faith and the knowledge grasped by the human intellect, he says: “faith is more resolute than knowledge ... Knowledge relies on the eye, but faith on an oracle, and the eye may be mistaken or deceived, but an oracle cannot ... just as God cannot lie, neither can faith deceive”.⁴⁴ He is referring here not so much to the possible effects of faith, but to its divine origin.

³⁹ John M. Rist, 2001: 131.

⁴⁰ Thomas of Villanova, *Sermon* 3.16, 4: 298.

⁴¹ Through intellectual reasoning, for example, one may arrive at the existence of God, understand the divine attributes, and so forth, but knowledge of the mysteries of faith goes well beyond the scope of natural human reasoning.

⁴² This story is often associated with Augustine’s attempt to understand the mystery of the Holy Trinity while he was writing his work *De Trinitate*. It is depicted several times in late medieval and early modern art, but its origins are sketchy. A written account of it is found in an English translation of the so-called *Legenda Aurea* or “Golden Legend”. This was a collection of the lives of the Saints put together by an Italian Dominican friar named Jacobus De Voragine (ca. 1230-1298) around the middle of the thirteenth century. Cf. <https://www.google.com/search?q=jaconus+de+voragine&oq=jaconus+de+voragine&aqs=chrome..69i57j46i13i512l2j0i13i512l3j0i22i30l3.4753j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8> [accessed 9-Oct-2024].

⁴³ Thomas of Villanova, *Sermon* on St. Ildephonsus 1.9, 6A: 126.

⁴⁴ Thomas of Villanova, *Sermon* on St. Ildephonsus 1.2, 6A: 120.

Recognizing the limitation of the human mind should not lead one to give up any intellectual search altogether. Faith presupposes a certain level of understanding. It is not something totally blind and irrational. In fact, it is a particular form of thinking.⁴⁵ Human reason can help us, to a certain degree, understand many things about our faith, God and ourselves. In this regard, Saint Thomas says that knowledge has two facets. On the one hand it entails knowledge of God; on the other hand, it entails self-knowledge.⁴⁶ From this, one arrives at true wisdom. Thus, “our highest wisdom is to savor the truth of what we are and to ponder it”.⁴⁷

4. Two Facets of Knowledge

Self-knowledge means, first and foremost, recognizing that you are composed of body and soul, the former being mortal and the latter being immortal.⁴⁸ The rational soul is seen as “a type of spiritual substance, incorporeal, incorruptible, immortal, intelligent, free, open to God, having reason and will”.⁴⁹ On the other hand, in a very Platonic way, Saint Thomas sees the body (sometimes identified with the flesh) as “a prison for the soul”.⁵⁰ The soul is the animating principle of the body.⁵¹ Sometimes a distinction is further drawn between the “soul” and the “spirit”. He says: “The spirit is the superior part and the soul the inferior. The soul as such remains here below, while the spirit ascends to where the heart is Our spirit is divided and separated from things below in order that it may be

⁴⁵ Augustine describes faith as “thinking with assent”: *De praed. sanct.* 2.5. Cf. John M. Rist, 2001: 37 states: “the goal of religious thought must be to see by reason (properly understood) what we now hold by faith”.

⁴⁶ Cf. Augustine, *Sol.* 2.1: “Let me know myself, let me know you”; Thomas of Villanova, *Sermon* 2.9, 4: 253. Also see George Howie, 1969: 310.

⁴⁷ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.2, 1: 151.

⁴⁸ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 1.2-3, 1: 150-151.

⁴⁹ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.4, 6B: 30.

⁵⁰ Thomas of Villanova, *Sermon* 5.10, 6A: 114.

⁵¹ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* on 22nd Sunday after the Pentecost 3, 5: 326.

lifted to the heights. The spirit is divided from the soul in order that it may be joined and united to the Lord”.⁵²

Second, self-knowledge means recognizing the fact that it is the soul that enables you to enter into a relationship with God by using your natural gift of understanding and ability to love. These are powers which Saint Thomas attributes to what he considers as the “higher part” of the soul in contrast to the “lower part” or the “sensitive part”.⁵³ Again influenced by Plato, he talks of three parts of the human soul – namely, the rational, the appetitive, and the choleric.⁵⁴ It is in the higher soul – the rational (whose seat is in the “spirit”) – where man cultivates virtues. Thus he says: “Recognize who you are ...; acknowledge your high dignity and live as befits your nature. You are a human being: live humanly, then! ... By nature you are rational, for reason was given to you Live a rational life, then! ... What, you may ask, is a rational life? Surely, a life dedicated to virtue, for virtue is simply the habit of acting according to the rule of reason”.⁵⁵

⁵² Thomas of Villanova, *Treatise* 11, Chapter 4, 8: 183-184. However, there are instances where Saint Thomas does not make any distinction at all between “soul” and “spirit”: cf. *Sermon* 1 on the Presentation of the BVM in Santos Santamarta, 1952: 221 (“alma llamamos al espíritu que anima a todo hombre, alma también al que anima a cada cuerpo”). Soul or spirit is taken, in this case, as the animating principle of the body. Cf. Augustine, *Sermon* 267.4.

⁵³ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* on St. Barnabas 3, 6A: 188. In his exposition on contemplation (chapter 4) in Santos Santamarta, 1952: 524 we read: “son una misma cosa el ánima y el espíritu, porque en un mismo hombre no es otra cosa su esencia que su ánima, bien que no solamente es una sola substancia, empero por las distinguir se llama espíritu y ánima: el espíritu es la superior porción y el ánima la inferior”.

⁵⁴ Thomas of Villanova, *Sermon* 2.4, 6B: 171; cf. *Sermon* 1.7, 6B: 166-167; Plato, *Republic* 4.440-441 in John M. Cooper, 1997: 1071-1072. In *Phaedrus* 246a-b, Plato compares the three “parts” of the soul to two types of a horse and to a charioteer that tries to control them. He writes: “To begin with, our driver is in charge of a pair of horses; second, one of his horses is beautiful and good and from stock of the same sort, while the other is the opposite and has the opposite sort of bloodline. This means that chariot-driving in our case is inevitably a painfully difficult business”. Plato picks up the same analogy in *Phaedrus* 253d. On this, cf. Giovanni R. F. Ferrari, 1992: 263-265.

⁵⁵ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.3, 1: 152. We can already see this type of exhortation among the ancient Stoics. For them, living a rational life meant “living according to nature” (ὁμολογουμένως τῇ φύσει) – that is, not allowing oneself to be ruled by irrational passions and living in a state of *apatheia*. Cf. Czar Emmanuel V. Alvarez, 2012: 45-48 and 50-51.

Lastly, self-knowledge means recognizing your calling as a Christian. Saint Thomas writes: “You are a Christian. What does it mean to be a Christian? It is to be a disciple of Christ and enrolled in his school ... a follower of him”.⁵⁶ Self-knowledge, therefore, entails growing in awareness of one’s intimate relationship with God. The more one becomes aware of the desires of the spirit, the more he feels the need to commune with God. On this level of self-knowledge, man allows his intellect to be enlightened by divine illumination.⁵⁷ Certain truths are revealed to him by faith.

In other words, the human mind (among other things) helps man understand his true nature – that is, his being composed of body and soul. One likewise understands their true nature – the body being mortal and the soul being immortal. The human mind also makes one aware of the powers or abilities of the soul, in particular his ability to cultivate virtues. Lastly, it makes one aware of his calling as a Christian. This is as far as self-knowledge is concerned.

Knowledge of God, on the other hand, means discerning God’s will and plan for us. Specifically, it means recognizing how God works in the person of Jesus Christ. He who arrives at this comes to understand that all wisdom and all Christian philosophy means knowing nothing else but Jesus Christ.⁵⁸ It is true that God also reveals himself through creation, as Saint Paul acknowledges in Rom 1:20.⁵⁹ However, St. Thomas of Villanova explains that “God makes himself known through his redeeming work

⁵⁶ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.4, 1: 153.

⁵⁷ The topic of divine illumination or how the divine mind enlightens the human intellect, thus making it capable of understanding, is one of the debated questions in Augustinian epistemology, as Eugene TeSelle, 2006: 18 points out. Roland J. Teske, 2009: 81 agrees, saying: “Contemporary scholars are more in agreement about what this divine illumination cannot mean than they are about what [it] does mean”. The analogy of the sun is often used to explain it, in this case: “Divine illumination acts like the sun conferring intelligibility even when it is not directly seen”: Eugene TeSelle, 2006: 18. “Just as the light of the sun makes other things visible by its light and is itself visible, so the intelligible light makes other things intelligible and is itself intelligible”: Roland Teske, 2009: 81; cf. Gareth B. Matthews, 2001: 180-181; Augustine, *Sol.* 1.8.15; *De Gen. ad litt.* 12.31.59. Hence, man is made capable of knowing but not necessarily of arriving at an immediate vision of God.

⁵⁸ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 4.5, 1: 142.

⁵⁹ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* on Trinity Sunday 1.5, 4: 282.

even more clearly than in creating the world”.⁶⁰ He expresses the same idea in one of his sermons delivered during the Christmas season: “O God, you have revealed yourself more fully in your Son than in the world”.⁶¹

Knowledge of God is something that goes beyond purely human understanding.⁶² It is possible only because God makes himself known through the person of Christ. Saint Paul, in his Letter to the Romans, talks about this when he writes: “Oh, how great are God’s riches and wisdom and knowledge! How impossible it is for us to understand his decisions and his ways!” (Rom 11:33) And yet, things have been revealed to us through Jesus Christ. Thus, “no one knows the Father except the Son and those to whom the Son chooses to reveal him” (Mt 11:27).⁶³ One needs to transcend human knowledge, in this case, to understand certain things that God reveals. St. Thomas of Villanova, talking about the limitation of the human mind, exclaims: “What is the human intellect, what is the perspicuity of reason and the sharpness of mind compared to such a mystery to be investigated?”⁶⁴ Not all philosophers attain such level of understanding. In fact, only a few among ancient philosophers succeeded in doing so “by divine intuition ... more than by study, [they] attained something of this most sacred mystery from afar”.⁶⁵ Like Saint Augustine, Saint Thomas includes the Platonists among such fortunate pagan philosophers.⁶⁶ He says: “Do you suppose that they reached this by natural light alone and not rather that they perceived it by certain divine inspiration ...?”⁶⁷ It is something that surpas-

⁶⁰ Thomas of Villanova, *Sermon* 4.5, 1: 142.

⁶¹ Thomas of Villanova, *Sermon* 4.7, 2: 41.

⁶² Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 4.7, 2: 41.

⁶³ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 1.7, 4: 284-285.

⁶⁴ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.5, 4: 282. Examples of such mysteries would be those concerning the Most Holy Trinity, the Word’s Incarnation, the perpetual virginity of the BVM, etc.: cf. *Sermon* 1.4 on the Nativity of the BVM in Santos Santamarta, 1952: 179; *Sermon* 4.1 on the Annunciation in Santamarta, 1952: 270; and *Sermon* 5.4 on the Annunciation in Santamarta, 1952: 286. These were the same truths of faith that Augustine wrestled with and which resulted inexplicable from the purely human, rational point of view.

⁶⁵ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.5, 4: 283.

⁶⁶ Augustine had a high esteem for the Platonists (although he corrected and even rejected some of their teachings). For him, they “approached the truth more nearly than other philosophers” (*De civ. Dei* 14.20.19).

⁶⁷ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.5, 4: 283.

ses “all the wisdom of the world, all philosophy, astrology, and every other knowledge, whether natural or a product of civilization”.⁶⁸ It cannot be known by human powers alone unless God assists a person “on the inside”.⁶⁹

5. Stages in the Acquisition of Wisdom

Only by possessing knowledge in its two aspects of self-knowledge and knowledge of God can one arrive at divine wisdom, which goes beyond what the philosophers of this world can ever attain.⁷⁰ At this point we may ask: Can man become wise or possess wisdom effortlessly? Is it something that simply falls down from heaven upon man and transforms him? Is it God alone who acts, in this case, and does man need not do anything but wait for God to bestow it upon him? How would St. Thomas of Villanova answer these questions?

In his *Sermon 4* delivered during the Advent season,⁷¹ Saint Thomas compares the coming and growth of wisdom in us to a bride waiting for her groom.⁷² It comes in gradual stages. First, she hears his voice; then she sees him; next she feels him approaching and becomes aware of his presence; and finally she hears him calling her name. Thus, there are four stages involved in the growth, development and acquisition of wisdom in us: (1) hearing, (2) seeing, (3) feeling, and (4) being called.

⁶⁸ Thomas of Villanova, *Sermon 1.7*, 4: 285.

⁶⁹ Thomas of Villanova, *Sermon 2.3*, 4: 289.

⁷⁰ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon 4.11*, 2: 58.

⁷¹ Thomas of Villanova, *Sermon 4*, 1: 197-198.

⁷² The use of analogy and allegory is quite common in the sermons of St. Thomas of Villanova. We can already find examples of both in the Bible itself (e.g. Rom 7:1-6 and Gal 4:21-31). Saint Thomas was definitely familiar with the Sacred Scripture's use of analogies and allegories. The Bible was his primary source of inspiration and constant point of reference – cf. Argimiro Turrado, 1994: 15, and Luis Morales Oliver, 1981: 24-26. He also followed the example of Augustine and other Fathers of the Church, in this case. In their biblical exegesis, they distinguished among the different levels of interpretation – from the literal (material, historical, corporeal) to the spiritual (moral, anagogical, mystical, etc.). cf. Manlio Simonetti, 1985: 67-69, 79, 85, 87, and 92.

“Hearing” the voice of wisdom entails being aware of one’s sinful state and allowing oneself to be awakened from one’s spiritual slumber. It is not possible to possess wisdom unless one overcomes the obstacle of sin that prevents him from welcoming wisdom into his life. Wisdom presupposes the ability to distinguish between what is right and what is wrong and eventually pursuing the former. If a person decides to continue wallowing in a state of sin, then we would not consider him as wise because he has been given a chance to be wise by changing his wrong ways and yet he refused to do so.

After one has shaken off the shackles of sin and arisen from it comes the “seeing” stage. For St. Thomas of Villanova, “seeing” means moving towards wisdom itself. This time, one does not simply “hear” the voice of wisdom calling him to change his ways, but actually “sees” where the voice is coming from and hastens towards it. At this point one already “sees” wisdom, but he does not possess it yet. However, a person already catches a glimpse of it and feels the desire to possess it. Hence, one starts moving towards it. Saint Thomas writes: “Such hastening is manifested by desire born in the heart: a desire to serve God, to give one’s attention to him, to make up for the wasted time”.⁷³

The third stage is that of “feeling”. At this point, the desire for wisdom grows even stronger within us. We now actually start taking concrete actions or translating our desire into concrete attitudes and behavior.⁷⁴ Saint Thomas explains: “This is a holy, heavenly fire, which consumes and drives away all worldly attitudes, earthly ambitions and carnal lusts”.⁷⁵ Indeed, having the desire to possess wisdom is one thing, translating that desire into something concrete is another. Engaging in concrete acts and cultivating the right attitudes within us prepares us for full possession of wisdom. We do not possess wisdom yet at this point, but we are already creating the proper dispositions within us to welcome it.

⁷³ Thomas of Villanova, *Sermon* 4.4, 1: 198.

⁷⁴ This may appear identical with the stage of “hearing” that leads one to a moral conversion. However, Saint Thomas seems to be referring here to something more complete and holistic. It goes beyond moral reform or turning away from sin, but entails more positive engagement on man’s part. One thing is avoiding sin, another thing is doing positive actions to grow in goodness and holiness.

⁷⁵ Thomas of Villanova, *Sermon* 4.4, 1: 198.

Finally comes the fourth stage: “hearing” the voice of wisdom “calling our name” and responding to it.⁷⁶ In this way an intimate rapport is created between our soul and wisdom itself. It is at this point that one experiences happiness. Thus, St. Thomas of Villanova says: “Happy is that soul which has God present and abiding so intimately within it”.⁷⁷ It is foretaste of that eternal happiness that awaits us in the afterlife, when we will be in full communion with God and be completely filled with His presence.

Saint Thomas’ description of the stages involved in the acquisition of wisdom on man’s part by way of analogy somewhat reflects also the four steps involved in man’s spiritual growth or the stages of Christian perfection. He compares them to four rungs of a spiritual ladder, while he compares the soul to a spiritual castle. The first step consists in defending one’s castle and walling it on every side to protect it from enemies or the assaults of evil – hence, a process of purification. The second step consists of advancing in virtue. The third step consists of performing good acts to please God. And the final step consists in the union of action and contemplation (symbolized by Martha and Mary, in the Gospel accounts)⁷⁸ where one would have expected the union of the soul with God.

Saint Thomas’ description of happiness as having God present and abiding in one’s soul resonates with Saint Augustine’s ultimate notion of happiness. This was the result of the African bishop’s deeper reflection on the nature of happiness. He started off with a rather generic idea of hap-

⁷⁶ In the Bible, being called by name indicates something intimate and presupposes a profound knowledge of the one being called. Take the case, for example, of Mary Magdalene who recognized the Risen Christ only after he called her by name (Jn 20:16). God alone possesses full knowledge of everything that He created (including man). Ps 147:4 says that “God numbers all the stars and calls each of them by name”. God called the prophets by name (cf. Is 43:1). It also indicates belonging to God (cf. Is 49:1; Jn 10:3) or being given a special mission (especially when one’s name is modified, as in the case of Abram in Gen 17:5, Sarai in Gen 17:15 and Jacob in Gen 32:28). For some of the uses of names in the Old and the New Testaments and their implications, cf. John L. McKenzie, 1965: 603-605.

⁷⁷ Thomas of Villanova, *Sermon* 4.4, 1: 198.

⁷⁸ Argimiro Turrado, 1994: 27. For Augustine’s symbolic interpretation of the biblical personages Mary and Martha (sisters of Lazarus of Bethany – cf. Lk 10:38-42), see his *Sermones* 103, 104, 179 and 255.

piness: "Happy is he who has what he wants".⁷⁹ Later on he realized the insufficiency of such definition and came up with a slightly more delimited one: "No one is happy unless he has all that he wants and wants nothing that is evil".⁸⁰ Thus, he understood that in order to be happy, it was not enough that one obtained whatever he wanted, independently of whether what he desired was good or evil. One must rather pursue only what is good. Saint Augustine then reflected on the various possible objects of desire that were good in themselves and realized that only the pursuit of the "highest good" could make man happy. He later identified it with God himself. Hence, "happy is he who enjoys the highest good".⁸¹ In this way he came up with a more precise notion of happiness: "Happiness consists in the enjoyment of a good other than which there is nothing better, which we call the chief good".⁸² Note that the refinement and development of Saint Augustine's understanding of happiness was not chronological in order or the result of maturity in thinking along the course of time, but more of a conceptual one. From a more generic understanding of it he arrived at a more precise notion of happiness as possession of God as the "*summum bonum*".

By identifying the various stages involved in the growth and eventual possession of wisdom on our part, St. Thomas of Villanova reminds us that it takes time to be wise; it takes a lot of patience; it presupposes willingness on our part to change our way of thinking and feeling; it entails purification; and so forth. It is not something that one can possess with no preparation and without the proper internal disposition. One must open himself to it, take some necessary steps to attain it, and welcome it.

6. Learning and Possession of Wisdom

Saint Thomas speaks of the gradual possession of wisdom as being "schooled by the Word" itself. The Word trains and educates the human soul in wisdom, slowly preparing the soul to possess it in its fullness. Such

⁷⁹ Augustine, *De beata vita* 10.

⁸⁰ Augustine, *De Trin.* 13.5.8.

⁸¹ Augustine, *De lib. arb.* 2.13.36.

⁸² Augustine, *De mor. eccl. cath.* 3.

act of schooling is a manifestation of God's love for man. He writes: "It is the Father's nature to love, and so an infusion of love is the proof of the Father's coming". And then he asks: "Of what use would learning be without love? It would only puff us up. But what would love do without learning? It would lead us astray".⁸³ So he first points out that the soul's being schooled in wisdom is an expression of God's love. He loves us and so wants us to possess wisdom. If God did not love us, He would not even bother to train us. Second, Saint Thomas speaks of the necessary balance between the act of learning and the act of loving. Learning means allowing oneself to be schooled by God or allowing him to train our soul to possess wisdom. However, the learning process must be accompanied by love. Learning is not an end in itself. It is rather geared towards loving God. In other words, as we learn and deepen our understanding of wisdom, our love for God should become deeper. Pure learning not accompanied by love leads to pride, and this brings us farther away from God.⁸⁴

Again, it is not hard to hear echoes of Saint Augustine's thought in all this. The African bishop considers the act of knowing God as the ultimate goal of learning. His idea of education has a clear eudemonistic background: education is not an end in itself, but should rather be seen as a means to the attainment of happiness which, in turn, is possible only if one succeeds in possessing God, the "*summum bonum*". To possess God is the same thing as enjoying him.⁸⁵ George Howie synthesizes, "the aim is to know God, and the process is intellectual enquiry".⁸⁶

⁸³ Thomas of Villanova, *Sermon* 4.2, 1: 196. Along the same vein but without citing his source, Claude Maimbourg, 1947: 26 attributes these words to Thomas of Villanova: "Science and doctrine without piety are like a sword placed in the hand of a child, who can make no good use of it and may injure many".

⁸⁴ Augustine considers pride as the very cause of sin right from the very beginning. It is the archetypal sin, the first of all vices, the origin and cause of all sins, the fountainhead of all diseases (cf. *In Ioh. ev. tr.* 25.16). Cf. John C. Cavadini, 1999: 679-684. For Thomas of Villanova, one way of avoiding this is by accompanying one's acquisition of knowledge with love. In fact, it is the very goal of learning: we study in order to know God more and love Him more (cf. *Sermon* on Mary Magdalene 10, 6A: 251).

⁸⁵ Augustine, *De beata vita* 33. In his *De div. quaest. octoginta tribus* 35.1 we read: "Quid est beate vivere nisi aeternum aliquid cognoscendo habere?"

⁸⁶ George Howie, 1969: 42.

Loving, on the other hand, is not enough to possess God. It should rather be accompanied by knowledge or growth in understanding. Taking cue from St. Bernard of Clairvaux (1090-1153) – the second author most cited by St. Thomas of Villanova next to Saint Augustine,⁸⁷ he says that increase in learning can come about in many ways, for example, through study of the Scriptures, through meditation, etc.⁸⁸ Possession of wisdom, therefore, presupposes a certain degree of understanding or knowledge. In this case, our study contributes to knowing God more and more, and the more we grow in our understanding of God, the more we should love him. We read: “God has made you capable of possessing him by intellect and will, in order that by understanding him you might love him and by loving him you might enjoy him”.⁸⁹ Possession of wisdom, then, has two fundamental aspects: the cognitive or intellectual and the affective or volitional. Philosophical studies should eventually lead to Theology, which provides us with a deeper understanding of God. It is not surprising that Philosophy is traditionally described as “*ancilla theologiae*” – “the handmaiden of theology”.⁹⁰

7. Love and Acquisition of Wisdom

The acquisition of knowledge and of wisdom presupposes the existence of two fundamental faculties in the human soul – namely, the intellect and the will.⁹¹ They are considered as the two “feet of the soul”

⁸⁷ John E. Rotelle, Foreword, 1994: 15.

⁸⁸ John E. Rotelle, Foreword, 1994: 196.

⁸⁹ Thomas of Villanova, *Sermon* on Mary Magdalene 10, 6A: 251.

⁹⁰ This dictum is often attributed to Clement of Alexandria (ca. 150-215), but some scholars would trace its origin to the Jewish philosopher Philo of Alexandria (ca. 30 BC to 45 AD), in his treatise *De congressu quaerendae eruditionis gratia* (translated as “On Mating with the Preliminary Studies”). In this work, Philo explains in what way the study of the so-called “liberal arts” leads to the possession of wisdom. He writes: “The encyclical branches of education contribute to the proper comprehension of philosophy, so also does philosophy aid in the acquisition of wisdom, for philosophy is the attentive study of wisdom and wisdom is the knowledge of all divine and human things ... Therefore, just as encyclical accomplishments are the handmaidens of philosophy, so also is philosophy the handmaiden of wisdom” (*De Congr. Quær. Erud. gr.* 14.79 as translated by Charles D. Yonge, 1993: 311.

⁹¹ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 2.18, 3: 135.

since “we go to God with these when we contemplate and when we love”.⁹² The two work together. For example, through the intellect one sees God’s goodness, while through the will one loves God for his goodness. It is through the will that man loves what the intellect perceives as good, desirable, true, and so forth. Hence, Saint Thomas describes love as the “breath of the soul ... which broadens the soul to receive Christ. The heart without love is narrow and cannot receive Christ, and therefore love is breadth of heart”.⁹³ Sometimes, like Saint Augustine, he says that the human soul has three faculties – intellect, memory and will.⁹⁴

The human heart plays a special role in Augustinian spirituality. In fact, the burning heart is a common representation of Augustinian spirituality. Saint Augustine speaks of the heart as the seat of love, which in turn is described as the force of the soul and of life itself.⁹⁵ Love is the strongest and most powerful of human inclinations. St. Thomas of Villanova replicates the same thought when he says: “Such is the power of love: it so inebriates the soul that it leaves no room in the heart for other feelings”.⁹⁶ It moves the human will, making us one with the object of our love.⁹⁷ Saint Augustine even says that a person “is” what he or she loves.⁹⁸

Saint Thomas speaks of man’s natural desire for God, a natural inclination to love God. Everything, not only man, tends towards him in its own way.⁹⁹ Following the teachings of Saint Augustine, Saint Thomas speaks of love as a weight (*pondus*). It is “a weight of the soul”.¹⁰⁰ It is also “the driving force in our life”. However, he perceives a certain balance

⁹² Thomas of Villanova, *Sermon* 7.5, 7: 247.

⁹³ Thomas of Villanova, *Sermon* 2.20, 3: 137.

⁹⁴ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.4, 6B: 30; cf. Augustine, *De Trin.* 10.18. Also see Argimiro T. Turrado, 1994: 33 citing a text from Thomas of Villanova where these three powers of the soul are compared to three plants.

⁹⁵ Cf. Tarsicius van Bavel, 1999: 509.

⁹⁶ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.11, 4: 61.

⁹⁷ Cf. Augustine, *De ord.* 2.18.48.

⁹⁸ Cf. Augustine, *In ep. Ioh.* 5.7-8; 2.14.

⁹⁹ Argimiro Turrado, 1994: 18-21.

¹⁰⁰ Thomas of Villanova, *Sermon* 2.3, 5: 253; and *Sermón del Amor de Dios* 2.3 in Santos Santamarta, 1952: 603. Cf. Augustine, *Conf.* 13.9: “My love, my weight. I am carried by it wherever I am carried”.

between love and understanding. It is God himself who “lights a spark of love” in us so that we would return to Him.¹⁰¹ God sets our heart on fire through His word: “You have transfixed us with the arrows of your charity”.¹⁰²

Man cannot acquire knowledge and wisdom unless he is moved towards what the mind perceives as true and good. Love is at work in both instances. The human will moves the intellect towards its proper object and, at the same time, it moves the human will towards what the intellect perceives as good and desirable. Man cannot love what he does not know. “Love indeed supposes knowledge, because the unknown is not loved”.¹⁰³ Likewise, the will must be “directed and regulated by reason”.¹⁰⁴ Some scholars speak of a certain “symbiosis of intellect and will”, in this regard.¹⁰⁵ St. Thomas of Villanova compares volition to an oil and the intellect to the mind.¹⁰⁶ He says: “If you want to shed light, first be anointed (*sc.* with the oil of charity), for the oil of the will feeds and ministers to the lamp of the intellect ... a lamp without oil is useless”.¹⁰⁷ Love is an essential part of the learning process, just as learning is necessary for loving. Saint Thomas (as we have quoted earlier) asks: “Of what use would learning be without love? It would only puff us up. But what would love do without learning? It would lead us astray”.¹⁰⁸ Understanding should ultimately lead man to love God.

Love of God is the highest form of love that man can ever cultivate within himself. Before reaching this point, one would have already gone through the various levels of love. Saint Thomas identifies four of them.¹⁰⁹

¹⁰¹ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 1.5, 1: 183. Also see *De civ. Dei* 11.28.

¹⁰² Thomas of Villanova, *Sermon* 1.10, 1: 117; cf. Augustine, *Conf.* 10.6.8.

¹⁰³ Thomas of Villanova, *Sermon* 9.4, 7: 263.

¹⁰⁴ Thomas of Villanova, *Sermon* on St. Barnabas 3, 6A: 188.

¹⁰⁵ Argimiro T. Turrado 1994: 20.

¹⁰⁶ See footnote 71 on the use of analogy and allegory in the sermons of Thomas of Villanova.

¹⁰⁷ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.5, 6A: 149.

¹⁰⁸ Thomas of Villanova, *Sermon* 4.2, 1: 196.

¹⁰⁹ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 3.2, 5: 261-262. Moreover, based on Thomas of Villanova's *Sermon* 2 on the love of God, Macario M. Ofilada 2006: 623 identifies three

We begin with self-love. Thus, we love ourselves above all else and all things because of ourselves. Next comes love of God for our own sake. This comes from the realization that we cannot love ourselves unless we love God who gives us everything that we need. God is the one who satisfies our needs. Third comes love of God that comes from the pleasure that we experience because of his benevolence, generosity, kindness and goodness toward us. Loving God, in this case, pleases us. The focus is now shifting from self-love to love of God. Finally we have love of God for his own sake. Hence, we end up loving God because he is God and we love him with undivided heart.¹¹⁰ “Every thought, every affection, every desire, and every power of the soul is completely absorbed into God, and that we love God with the whole effort of the mind”.¹¹¹ It means loving God without measure.¹¹²

St. Thomas of Villanova also speaks of three levels of love, depending on what one is willing to pay and sacrifice for it. “First, when wealth and resources are spent for love; second, when honor is spent ...; third, when life and soul is spent This last level is the highest”¹¹³ and it is the example given to us by Christ himself when he laid down his life for his friends (cf. Jn 15:13). What level of love is involved in the acquisition of wisdom? It has to be the third one, since the quest for wisdom is a life-long endeavor. Whoever desires to possess it must be willing to spend his whole life and use all the powers of his soul for it.

coordinates of love – namely, (1) the “ethico-moral coordinate” (por qué se ha de amar a Dios = the reason why God must be loved), (2) the “spiritual coordinate” (cómo se ha de amar = how God must be loved), and (3) the “mystical coordinate” (cómo podrás alcanzar su amor = how one achieves the goal, which is love).

¹¹⁰ Thomas of Villanova, *Sermon* 3.9, 5: 268.

¹¹¹ Thomas of Villanova, *Sermon* 3.9, 5: 269.

¹¹² Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 4.7, 5: 276. Augustine ultimately reduces love to two fundamental types: *amor sui* (self-love) and *amor Dei* (love of God). In his monumental work *De civitate Dei*, he considers them as the primary motors of history or that which keeps history moving towards its end: cf. Czar Emmanuel V. Alvarez, 2020: 1-11. They are also the foundations of two types of city – namely, the city of man and the city of God (symbolized respectively by Rome and Babylon, on the one hand, and by Jerusalem, on the other). Cf. *De civ. Dei* 14.28.

¹¹³ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.8, 4: 15.

8. Wisdom in Love

Love moves man's intellect and will. However, its power goes well beyond what man is capable of grasping using his natural reason. Love leads him to go even higher, up to the mystery of God himself, to the realm of faith. St. Thomas of Villanova is well aware of this. Thus, he says: "Withdraw the eyes of your natural understanding and apply the eyes of faith; close your natural eyes and open the eyes I have given you. You must go beyond the understanding of reason and turn aside the senses of the body if you desire to know something excellent and magnificent about God".¹¹⁴ God opens the "eyes of the mind" of man in order to enable him to contemplate the hidden and concealed riches of heaven.¹¹⁵

It is God who draws man to himself and He does this in many ways. Some equate this with "grace" itself – "grace" as the power that draws us to God.¹¹⁶ Saint Thomas, for example, explains how even Christ's sacrifice and death on the cross attract man to God. They are expressions of God's love for humanity, and "nothing more than love inspires love".¹¹⁷ Thus, God demonstrates his love, power and wisdom by sending us his Son and allowing him to die for us. "His power and wisdom shine forth, but here is love".¹¹⁸

Another way by which God draws man to himself is through the Holy Spirit, which penetrates the human soul, rendering it good, holy, virtuous, wise, and so forth. "By participation in it we are made wise or wiser, good or better".¹¹⁹ It is in this context that we can better understand the relationship between wisdom and love.

¹¹⁴ Thomas of Villanova, *Sermon* 4.1, 4: 23. This corresponds with the following description of a "mystic" as proposed by Macario M. Ofilada, 2006: 611 – a mystic must "close his eyes and mouth upon being initiated into the Mysteries The mystic closes his eyes because the experience of the Mystery demands that he shut off the light of natural reasoning and enter into a higher, superior form of reasoning".

¹¹⁵ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 1.9, 4: 200.

¹¹⁶ Argimiro Turrado 1994: 21, 25 and 28. Grace is also described as a dialogue between God and his children where God always takes the initiative and man responds accordingly, if he wills to. Man cannot respond unless he is first called by God.

¹¹⁷ Thomas of Villanova, *Sermon* 2.1, 4: 32.

¹¹⁸ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.1, 4: 32.

¹¹⁹ Tomas of Villanova, *Sermon* 1.3, 4: 236.

Wisdom consists in knowing the mysteries of faith necessary for salvation. Without knowing such mysteries, man cannot be saved. Thus, wisdom is necessary for salvation. A truly wise man would dedicate his entire life and use all his capacities to understand such mysteries. It would be foolish on his part to waste his time, life and powers on things that cannot save him. In order to be saved, man must know God and love him. Therefore, there is wisdom in loving God.

To speak of “wisdom in love” can mean, at least, two things. It can mean that wisdom can be found in God, who is love (1Jn 4:8), or it can also mean that there is wisdom in loving God (cf. Ps 107:43). Both ideas can be found in the writings of St. Thomas of Villanova.¹²⁰ The focus of our reflection is on the latter sense: “wisdom in love” means that a man can be considered as wise if he dedicates himself to knowing and understanding God or the mysteries revealed by Him and eventually loving Him. However, we go beyond this purely ontological and cognitive level – that is, of understanding that wisdom can be found in God and is one of his attributes, on the one hand, and understanding that there is wisdom in loving God, on the other. It is necessary to apply such understanding to concrete action and to see to it that what we do is inspired by such wisdom in love. Only then can wisdom contribute to man’s salvation.

There may be different kinds of knowledge and understanding (such as knowledge of the world, knowledge of the motions of the heavens, knowledge of plants, animals and other creatures, etc.), but Saint Thomas

¹²⁰ Macario M. Ofilada, 2006: 632 distinguishes between philosophy as “love of wisdom” and philosophy as “wisdom of love”, which seems to include both nuances of “wisdom in love” as wisdom existing in God himself and “wisdom in love” as consisting in the act of loving God. Ofilada suggests that there is true wisdom in loving God in whom wisdom (among other things) exists. In fact, wisdom is just one of the so-called “divine attributes” (aside from goodness, truth, beauty, justice, etc.). Such attributes are not only properties possessed by God but are identical with the divine substance itself (in virtue of his ontological *simplicitas*). Thus, God is not only wise, but IS wisdom itself and the very source of all wisdom. The idea of divine simplicity was already present in ancient Greek philosophers (like Plotinus) and was later adopted by Christian thinkers (like Augustine, Anselm and Thomas Aquinas). In the case of Augustine, we read this explanation in *De civ. dei* 11.10: “What is meant by ‘simple’ is that its being is identical with its attributes The reason why a nature is called ‘simple’ is that it cannot lose any attribute it possesses, that there is no difference between what it *is* and what it *has*”

states: “A person can be saved without other knowledge, but without this (sc. knowledge of God and of the mysteries he has revealed) he is not saved. To attain salvation, this wisdom is necessary This truth is the only base and foundation of all faith”.¹²¹ Note how he equates wisdom with knowledge that comes from faith without limiting himself to a purely cognitive understanding of wisdom and faith. Saint Thomas avoided the mistake of the early century Gnostics, in this case, who asserted that knowledge (*gnosis*) alone could save man.

Lastly, wisdom as consisting in loving God is not something purely cognitive, theoretical, abstract and affective. In the case of St. Thomas of Villanova, his love for God was expressed through concrete acts of loving the people around him (cf. 1Jn 4:20). For good reason he became famous for his acts of charity, not only towards the poor but towards every person that he encountered independently of one’s socio-political rank and status. The act of almsgiving was just one of the concrete expressions of his love for God and he demonstrated what authentic wisdom meant by reaching out to people in need. His being a bishop offered him countless occasions to do so and biographies written about him highlight this particular aspect of his life.¹²² However, care must be taken in assessing outward demonstrations of acts of charity for these may not be properly motivated – that is, people who engage in acts of charity (like almsgiving) may do so for

¹²¹ Thomas of Villanova, *Sermon* 1.7, 4: 285.

¹²² Throughout his life as bishop of Valencia, Thomas of Villanova upheld the idea that whatever he gave to or shared with people in need rightfully belonged to them. Cf. Claude Maimbourg, 1947: 111-113, 117, 161, 166, 170, 177-178 and 191. He would often say: “What I have is not mine, but belongs to the poor of my diocese” or “Whatever I possess does not belong to me, but to the poor of the province”. Almsgiving, therefore, as Argimiro T. Turrado, 1994: 36 rightly observes, “is not simply an exercise of charity but a work of justice”. The Fathers of the Church of the early centuries already elaborated on this principle. Cf. John Chrysostom, *De Lazaro Concio* 2.6; Gregory the Great, *Regula Pastoralis* 3.21; etc. It was grounded on the conviction that God created the world and all its resources for everyone or the principle of universal destination of created goods. Pope Francis’ encyclical *Fratelli Tutti* (on fraternity and social friendship, dated 03 October 2020) has a very insightful reflection on this: cf. *Fratelli Tutti* nos. 118-123.

His fame of generosity to the poor was well known during those days such that hundreds of them would come to him for help on a daily basis: cf. Claude Maimbourg, 1947: 157. He expressed his love for the poor until the very end of his life. Thus, shortly before he died, he had all the remaining money in his sacristy distributed to the poor in his diocese and to the house servants, including all his furniture and the bed he was lying on: Claude Maimbourg, 1947: 194 and 196.

other motivations aside from the love for God. In this case, St. Thomas of Villanova reminds us that every act that we accomplish must be motivated only by the love for God. Otherwise, they are not expressions of wisdom as he understood it. Indeed, there is wisdom in loving one's neighbor as a concrete expression of one's love for God.

Conclusion

At this point, to summarize what we have discussed, we will now answer our guide questions. What does St. Thomas of Villanova mean by "wisdom"? What is involved in man's acquisition of wisdom? What is the relationship between wisdom and love, according to him?

1. *Wisdom is knowledge of divine mysteries or truths of faith.*

St. Thomas of Villanova identifies wisdom with understanding of the mysteries of faith or of the divine truths revealed by God to the human intellect. It is "the hidden truth ... the secret remedy and road of salvation".¹²³ Now, while recognizing the limitation of the human mind, he believes that man, to a certain extent, is capable of understanding something about God and divine realities using the natural capacities that God has given him, particularly his intellect and will. Possession of wisdom, while going beyond what the human intellect is capable of grasping and the human will can ever desire, can be attained if the human mind is aided by faith. Hence, he does not see any contradiction between human knowledge and faith. The latter presupposes the former.

2. *Man is capable of acquiring wisdom gradually.*

Knowledge, on the other hand, is acquired by degrees, beginning with the level of sense perception and going higher to the level of understanding the nature of things. In this regard, St. Thomas of Villanova speaks

¹²³ Thomas of Villanova, *Sermon* 5.16, 5: 116.

of the importance of “hearing”, “seeing”, “feeling” and “being called”.¹²⁴ Along the way, love plays a crucial role. Love is the strongest of all human inclinations and it is what moves both the intellect and the will. They are both moved towards their proper objects. Man is drawn towards what the intellect perceives as good and desirable, while the will moves the intellect towards what is true. Saint Thomas succinctly states that one cannot love what he does not know,¹²⁵ and one cannot know unless love moves the human intellect towards an object of knowledge. Once one reaches the limit of the human intellect, faith sets in.¹²⁶

3. Faith aids purely human knowledge in the attainment of wisdom.

Faith enables man to know the mystery of God. Natural knowledge in itself is not enough to make a man wise. It is by God’s grace that a higher level of understanding is infused in the human soul, making it good, holy, virtuous, wise, and so forth.¹²⁷ Hence, faith is “infused into the mind; it enlightens the intellect so that it understands supernatural truths and, in an extraordinary way, faith inclines the intellect to believe them”.¹²⁸ God draws man toward himself in various ways, but it is through love itself that He attracts man more effectively, or as St. Thomas of Villanova would say: “Nothing more than love inspires love”.¹²⁹

4. There is wisdom in loving God and this is necessary for salvation.

The concrete indicator of being wise is how man spends his entire life and uses all of his powers to penetrate the mystery of God or understand the truths of faith since doing so is necessary for him to be saved. God wants man to be saved (1Tim 2:4) and for this reason he reveals certain

¹²⁴ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 4, 1: 197-198.

¹²⁵ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 9.4, 7: 263.

¹²⁶ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 5.16, 5: 116; *Sermon* on the 20th Sunday after the Pentecost 5, 5: 313.

¹²⁷ Cf. Thomas of Villanova, *Sermon* 1.3, 4: 236.

¹²⁸ Thomas of Villanova, *Sermon* on St. Ildephonsus 1.1, 6A: 119.

¹²⁹ Thomas of Villanova, *Sermon* 2.1, 4: 32.

truths to him, enabling him to understand them not only with the use of the human intellect but with the help of the “eyes of faith”, or as we have read: “Withdraw the eyes of your natural understanding and apply the eyes of faith; close your natural eyes and open the eyes I have given you. You must go beyond the understanding of reason and turn aside the senses of the body if you desire to know something excellent and magnificent about God”.¹³⁰ Nothing would be more foolish than wasting all the possibilities that God is giving us to possess wisdom and be saved. Indeed, wisdom ultimately consists in knowing and loving God, remaining in Him who is both Love and Wisdom or the source of both for us. However, an intellectual grasp of the truth alone is not enough to save man. One must rather find ways of translating his understanding of the truths of faith into concrete actions. St. Thomas of Villanova did so by making wisdom and love inspire and motivate his actions.

In St. Thomas of Villanova, we do not see his actions as pure activism, but rather as concrete expressions of his faith enlightened not only by the teachings of the Scripture and the Church, but also by his own philosophical speculation and pastoral experience. They are demonstrations of his own understanding of wisdom translated into acts of love for God and humanity. Thus, it was an example of how philosophy – “love of wisdom” – turns into action. Like other philosophies, it had its own vision of man and its own epistemology and explains how man can acquire wisdom and eventually allow it to inspire his actions. For Saint Thomas, understanding alone or possession of wisdom cannot save man, but how man translates his understanding of the divine mysteries into concrete expressions of faith and love.

¹³⁰ Thomas of Villanova, *Sermon* 4.1, 4: 23.

Cited references

- Alvarez, Czar Emmanuel V. (2012). "An Augustinian Re-Evaluation of the Stoic Concept of ΑΠΙΘΕΙΑ" in *The Pelican. Annual Official Journal of the St. Thomas of Villanova Institute*, 5: 39-71.
- (2020). "Making Sense Out of What's Happening in the World: Augustine's Philosophy of History" in *Augustinian. A Journal for Humanities, Social Sciences, Business, and Education*, 21, 1: 1-11.
- Back, Siegfried (1987). *The Pelican. A Life of Saint Thomas at Villanova* (English translation by Matthew J. O'Connell), Villanova, Augustinian Press.
- Bavel, Tarsicius J. van (1999). "Love", in Allan Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company: 509-516.
- Bengoa, José Manuel (n.d.), *Tomás de Villanueva. El limosnero de Dios* (Series of *Nuestros Santos Agustinos*, vol. 7), Navarra, Agustinos Recoletos/Instituto de Historia y Espiritualidad.
- Cavadini, John. (1999), "Pride", in Allan Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company: 679-684.
- Clark, Mary T. (2001), "De Trinitate" in Eleonore Stump – Norman Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge UK, Cambridge University Press 91-102.
- Cooper, John M. (ed.) (1997). *Plato. Complete Works*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Cushman, Robert E. (1955). "Faith and Reason" in Roy W. Battenhouse (ed.), *A Companion to the Study of St. Augustine*, New York, Oxford University Press: 287-314.
- Drobner, Hubertus (1994). *Patrologia*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme. (Original title: *Lehrbuch der Patrologie*, Verlag Herder 1994.)
- Ferrari, Giovanni R. F. (1992) "Platonic Love" in Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge/New York, Cambridge University Press: 248-276.
- Gutiérrez Álvarez, Luis (2021). "Una faceta olvidada de santo Tomás de Villanueva en su etapa de profesor complutense" in *Archivo Agustino*, 105, 223: 59-103.

- Howie, George (1969). *Educational Theory and Practice in St. Augustine*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Jobit, Mons. Pierre (1965). *El Obispo de los Pobres. Santo Tomás de Villanueva (1486-1555)*, Ávila: Editorial y Gráficas “Senén Martín”. (Original title in French: *L’Évêque des Pauvres. Saint Thomas de Villeneuve*, series of *Bibliothèque Ecclesia*, vol. 63).
- Maimbourg, Claude (1847). *The Lives of St. Thomas of Villanova, Archbishop of Valentia and Augustinian Friar, and of St. Francis Solano, Apostle of Peru of the Order of St. Francis*, London, Richardson and Son.
- Matthews, Gareth B. (2001). “Knowledge and Illumination” in Eleonore Stump and Norman Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, New York, Cambridge University Press: 171-185.
- (2005). *Augustine*, Malden, Blackwell Publishing.
- McKenzie, John L. (ed.) (1965). *Dictionary of the Bible*, New York, Macmillan Publishing Company.
- Morales Oliver, Luis (1981). “El agustinismo en Santo Tomás de Villanueva” in *Augustinus. Revista Trimestral publicada por los Padres Agustinos Recoletos*, 26: 3-34.
- Ofilada, Macario M. (2006) “Charity, Modernity and Anthropological Centrality in Saint Thomas of Villanova” in *Philippiniana Sacra*, 41, 123: 609-632.
- Quevedo, Francisco de (1955). *Vida de Santo Tomás de Villanueva*, Madrid, Ediciones “Religión y Cultura.
- Rist, John M. (2001). “Faith and Reason” in Eleonore Stump and Norman Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, New York, Cambridge University Press: 26-39.
- Romanillos, Emmanuel Luis A. (2001). *The Augustinian Recollects in the Philippines. Hagiography and History*, Quezon City, Recoletos Communications, Inc.: 15-25.
- Rotelle, John E. (ed.) (1994-2001). *The Works of Saint Thomas of Villanova*. Vol. 20 of *The Augustinian Series* (in nine parts/volumes), Villanova, Augustinian Press.

- (2000). *Book of Augustinian Saints / The Augustinian Series*, Vol. 2, Villanova, Augustinian Press.
- Salón, Miguel Bartolomé (1880). *Divi Thomae a Villanova, archiepiscopi Valentini, cognomento eleemosynarii, ex Ordine Eremitarum S. P. Augustini, Vita*, Manila, Amigo del País.
- Santamarta, Santos (1952). *Obras de Santo Tomás de Villanueva. Sermones de la Virgen y Obras Castellanas* (Biblioteca de Autores Cristianos, Vol. 96), Madrid, La Editorial Católica.
- Saxer, Victor (1983). “Agiografía” in Angelo Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, 1, Genova, Casa Editrice Marietti: 79-83.
- Seguí Cantos, José (2020). “Los tratados sobre las Vidas de los Santos en el Barroco: El caso de Santo Tomás de Villanueva (1488-1555) en *Estudio Agustiniiano. Revista del estudio teológico agustiniano de Valladolid*, 55, 1: 173-213.
- Simonetti, Manlio (1985). *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, Augustinian Patristic Institute.
- TeSelle, Eugene (2006). *Augustine*, Nashville, Abingdon Press.
- Teske, Roland J. (2001), “Augustine’s theory of soul” in Eleonore Stump – Norman Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge UK, Cambridge University Press: 116-123.
- (2009). *Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete, and Theologian*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Turrado, Argimiro , “Introduction” in John E. Rotelle (ed.) (1994), *The Works of Saint Thomas of Villanova*, Vol. 20, Part 1 of *The Augustinian Series* (in nine parts/volumes), Villanova, Augustinian Press.
- Yonge, Charles D. (tr.) (1993). *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, Peabody, Hendrickson Publishers, Inc.

Selected Writings of Saint Augustine:

Confessiones (Confessions)

De beata vita (On Happy Life)

De civitate Dei (The City of God)

De diversis quaestionibus octoginta tribus (Eighty-Three Varied Questions)

De Genesi ad litteram (Literal Interpretation of Genesis)

De libero arbitrio (On Freewill)

De moribus ecclesiae catholicae ...

(On the Lifestyle of the Catholic Church ...)

De ordine (On Order/On Divine Providence and the Problem of Evil)

De praedestinatione sanctorum (On the Predestination of the Saints)

De Trinitate (On the Trinity)

In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus

(Tractates on the First Letter of John)

In Iohannis evangelium tractatus (Tractates on the Gospel of John)

Sermones (Sermons)

Soliloquia (Soliloquies)

Los prólogos de los catecismos de Carranza y de Trento

Dr. Luis Resines Llorente
Profesor jubilado del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid
ORCID: 0009-0009-0216-6681
E-mail: lurello1@gmail.com

Recibido: 12 enero 2024 / Aceptado: 16 abril 2025

Resumen: Hubo ocho años entre la publicación de los catecismos de Bartolomé Carranza (1558) y el de Trento (1566). El primero fue secuestrado por la Inquisición española, pero fue aprobado por una Comisión conciliar; el segundo fue difundido y traducido como la enseñan-

za católica más válida en su momento. Lo sorprendente es que el de Carranza influyó en la redacción del de Trento ya desde el mismo prólogo.

Palabras clave: Catecismo, Bartolomé Carranza, Trento, prólogo.

The prologues of the catechisms of Carranza and Trent

Abstract: There were eight years between the publications of these two catechisms: Bartolome Carranza (1558) and Trent (1566). The first one was sequestrated by Spanish Inquisition, but was approved by a Conciliar Commission; the another was very much diffused and translated, as the most valid catechism of catholic teach-

ing in these circumstances. It is surprising that the catechism of Carranza influenced in the confection of these other of Trent, from his own prologue.

Keywords: Catechism, Bartolomé Carranza, Trent, Prologue.

Hay lectores que con frecuencia se han saltado el prólogo de un libro. Muy al contrario, para el autor, el prólogo es la viva comunicación de cuanto quiere decir en las páginas que siguen; trata de situar al lector para que disponga su pensamiento en las mismas coordenadas que él utilizó, y de ese modo pueda penetrar mejor en sus propósitos.

No pretendo analizar al detalle dos libros, cada uno de ellos voluminoso de por sí, sino simplemente sus prólogos, la respectiva declaración de intenciones de sus autores, para descubrir por dónde discurrían sus preocupaciones, así como las advertencias que señalaron a los lectores para guiarlos por los intrincados laberintos de sus páginas. Se trata de dos libros que salieron a la luz pública con tan sólo ocho años de distancia, y que recorrieron caminos bien distintos desde la profunda unidad básica de la enseñanza compartida: el *Catecismo* de Bartolomé Carranza, y el *Catecismo* de Trento. Ambos han sido célebres por muy distintos motivos.

1. Uno a uno

En orden de publicación, hay que presentar primero el de Carranza. Su autor, Bartolomé Carranza de Miranda, ha sido conocido por el célebre proceso inquisitorial que envolvió su vida hasta el punto de acabar con ella, a los pocos días de la sentencia definitiva. Pero pudo haber sido célebre en el mundo de la catequesis por la valiosa aportación de su *Catecismo* en el complejo mundo del siglo xvi, aunque la Inquisición no hubiera puesto los ojos en él. Y ya antes de publicarlo, fue célebre por su destacada intervención en el concilio de Trento, como teólogo notable, antes de que fuera nombrado arzobispo de Toledo.

El título propiamente dicho es *Comentarios del Reverendísimo Señor Fray Bartolomé Carranza de Miranda, Arzobispo de Toledo. Sobre el Catechismo Christiano, diuidido en quatro partes*. Fue publicado en Anvers, por Martín Nucio, en 1558. Tan pronto como apareció, desapareció: la Inquisición le había señalado desde antes de su publicación, y en cuanto se difundieron los primeros ejemplares, a cuentagotas, se produjo su secuestro.

El libro tiene su propia trayectoria histórica que ha sido admirablemente trazada por J. I. Tellechea, que me limito a condensar (1972; 1979; 1976). El dominico Carranza, valioso teólogo, había sido integrado en la comitiva que Felipe II llevó a Inglaterra a la hora de su matrimonio

con María Tudor. Carranza prestó servicios en la restauración católica en Inglaterra, y fue requerido por los miembros del sínodo de Londres de 1555 para que redactara un catecismo en que se expusiera la fe católica y pudiera servir de ayuda a la difusión del catolicismo; además, para que despejara las dudas sobre el anglicanismo y el calvinismo que habían sido propiciados por Enrique VIII y Eduardo VI, antes de que María accediese al trono. El mismo hecho de que los obispos ingleses recurrieran a él es doble muestra de la valía de Carranza y de la penuria del episcopado inglés, que había atravesado la conmoción de la reforma anglicana y carecía de recursos para llevar a cabo por sí mismo semejante obra, tan necesaria.

Carranza se entregó a la redacción entre los años 1555 y 1557, fecha del privilegio real que da a entender que el libro ya estaba concluido, aunque, como parte del séquito real, hubo de desplazarse a Flandes, y la obra se imprimió en Amberes, en castellano. La intención del autor era que, una vez traducido al latín, como lengua universal¹, fuera difundido en Inglaterra para responder al encargo recibido. Entretanto, en el mismo 1557 fue requerido por Felipe II para el arzobispado de Toledo, que hubo de aceptar. La consecuencia es que emprendió viaje para incorporarse a su diócesis, pues el 27 de febrero de 1558 había sido ordenado obispo en Bruselas, por Antonio Perrenot, obispo de Arras. En agosto de ese año llegó a Valladolid y el 15 de septiembre partía para Yuste, con encargos oficiales para Carlos V, aunque sólo pudo atenderle en el final de sus días. Después, hacía su entrada en Toledo, y se incorporaba a su diócesis.

Desde que apareció su *Catecismo*, en marzo o abril de 1558, en unos pocos meses, ya se cernían sospechas por parte de la Inquisición en torno al libro. A finales de abril habían sido detenidos el Dr. Agustín Cazalla y su hermano Pedro en Valladolid, y desde el principio —sin duda buscando su descargo— habían declarado que los criterios que defendían se los habían oído a Carranza, lo que era un modo de justificarse de las sospechas sobre ellos mismos. Otra no menos importante razón era que el inquisidor

¹ En la dedicatoria al príncipe Felipe, Carranza asegura: “Lo mismo pienso publicar presto en latín, con ayuda de nuestro Señor, por aprovechar a todas las naciones con lo que Dios me ha dado a entender; y particularmente a Inglaterra donde sé por experiencia que es necesario” (Tellechea, 1972: 107).

general, Fernando de Valdés, había aspirado sin conseguirlo al arzobispado de Toledo. En la estancia de un mes en Valladolid (agosto-septiembre de 1558), ya le llegaron a Carranza las primeras insinuaciones de los nobarrones que se cernían sobre su obra y sobre él mismo.

Los ejemplares distribuidos eran muy escasos, casi se pueden contar. Alguno había llegado sin que se sepa cómo a manos de algún revisor; el propio Carranza había enviado una docena para distribuirlos entre el Colegio de San Gregorio, de Valladolid y el de San Esteban, de Salamanca. Además del ejemplar que se supone que entregó a Felipe II antes de retornar a España, traía el suyo que iba corrigiendo de imperfecciones, junto con otros siete u ocho ejemplares. Había distribuido ejemplares sueltos a personas conocidas: Alfonso Salmerón en el mismo Flandes antes de venir a España, los condes de Buendía, la marquesa de Alcañices,... Carranza ordenó al impresor flamenco que guardase la edición; y más adelante a un mercader que se hiciese cargo de los ejemplares distribuidos eran muy escasos, casi se pueden contar. Alguno había llegado sin que se sepa cómo a manos de algún revisor; el propio Carranza había enviado una docena para distribuirlos entre el Colegio de San Gregorio, de Valladolid y el de San Esteban, de Salamanca. Carranza ordenó al impresor flamenco que guardase la edición; y más adelante a un mercader que se hiciese cargo de la misma. Desde ahí es posible deducir que se hubiesen filtrado ejemplares a Roma, a alguno de los obispos congregados unos años después para la tercera sesión de Trento,...

Cuando fue detenido y encarcelado (en Torrelaguna el 22 de agosto de 1559), fueron secuestrados todos los ejemplares que se pudieron rastrear, y la Inquisición dispuso de ellos para suministrarlos a los censores que había seleccionado a fin de detectar irregularidades. El libro quedó sepultado en el silencio. Muchos que hablaron de él no lo habían podido leer. Y sólo recientemente se ha puesto a disposición del lector interesado.

Lo que se pudo conocer — antes de ser de nuevo editado — eran frases sueltas, aisladas, tomadas de alguno de los relatos completos o incompletos que circularon. Pero alguno de los ejemplares filtrados que escaparon al control inquisitorial llegó a manos de los convocados para rematar el concilio de Trento en su tercera etapa. Y la mejor prueba de que lo conocieron, lo leyeron y apreciaron fue la precisa recomendación que hicieron los miembros de la Comisión del Índice, constituida en el concilio:

“Todos dijeron que el libro no se debía incluir en el Índice, ni determinar nada contra él. Es más, para evitar que alguien piense o pueda sospechar que —por la doctrina contenida en dicho libro— se puede dictaminar algo contra la persona del autor, se determinó que había de aprobarse, y se aprobó de hecho, recomendándolo a todo el orbe cristiano, ya que no contiene ningún error, refuta además los errores de nuestro tiempo y contiene en todas sus partes la sana doctrina católica” (junio de 1563), (Cod. Vat. Lat. 12016, 383-395, traducido por Tellechea (1976: XXIX).

Así, por los mismos días en que los inquisidores escudriñaban en busca de perniciosos errores, y formulaban acusaciones heréticas contra el autor, los obispos de la Comisión del Índice en Trento lo recomendaban vivamente, sin reserva alguna, y posiblemente en más de un caso con dolor por la cárcel de su antiguo compañero en las labores conciliares.

2. El *Catecismo* para los párrocos

En la primera etapa conciliar (1545-1547), durante la congregación general del 5 de abril de 1546, con motivo de las quejas sobre los abusos cometidos en el uso y lectura de la biblia, se propuso que para la educación de los niños y de los adultos sin preparación (“pro pueris et adultis indoctis”), se publicase un catecismo en latín y en lengua vulgar, sacado de las Escrituras para que se instruyesen en la fe cristiana. El voto fue aprobado, y las opiniones se decantaron entre hacer uno nuevo o emplear alguno de los ya existentes. Poco más se hizo en aquella etapa conciliar.

Es preciso llegar a la tercera etapa (1562-1563). El 13 de noviembre de 1562, un grupo de obispos franceses solicitó algo parecido a un catecismo, no muy determinado; se les respondió el 3 de enero de 1563, con la indicación de que había una comisión que trabajaba sobre el tema. Noticias de junio y julio de 1563 precisan nombres de algunos de los miembros y los trabajos que les han sido encomendados. En septiembre de ese año aún seguían discusiones sobre la lengua en que habría de ser redactado. Como apremiaba el final del concilio, el 11 de noviembre se aprobó en la sesión xxiv, el decreto *De Reformatione*, cuyo canon 7º (*Ut fidelis populus...*) asumía como compromiso conciliar la elaboración de un catecismo;

incluía el mandato de que obispos y párrocos predicasen y enseñasen al pueblo:

“Para que los cristianos lleguen con la mayor reverencia y devoción a recibir los sacramentos, el sagrado concilio manda a todos los obispos no sólo que los expliquen acomodados a la capacidad de quienes los van a recibir cuando celebran por sí mismos, sino también que todos los párrocos hagan lo mismo, con prudencia y discreción, incluso si fuera necesario en lengua vulgar *según la forma que será prescrita en la catequesis de todos los sacramentos; dicha fórmula será traducida por los obispos en lengua vulgar con fidelidad, y todos los párrocos se encargarán de exponerla al pueblo* (“iuxta formam a sancta synodo in catechesi singulis sacramentis praescribendam, quam episcopi in vulgarem linguam fideliter verti atque a parochis omnibus populo exponi curabunt”). (Concilio Tridentino, Sess. XXV *De reformatione*, c. 7).

La sesión final, del 4 de diciembre de 1563 encomendaba al papa la realización de una serie de labores inconclusas que el concilio había decretado.

En abril de 1564 ya funcionó una comisión en las labores de redacción del catecismo solicitado, y en enero del año siguiente el primitivo texto fue sometido a una primera revisión. Tal revisión duró casi un año y en diciembre de ese 1565 estaba listo para ser examinado por el papa; pero la muerte de éste retrasó el asunto. El 7 de enero de 1566 fue elegido papa Pío V, quien pronto asumió las tareas pendientes. En abril, el día 15, se dio por completada la revisión tanto teológica como estilística. Y pasó al terreno de la edición. Para el 28 de septiembre de 1566 la edición primera estaba acabada, y el papa envió un ejemplar al cardenal polaco Estanislao Hosio.

Es el *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos. Pii Quinti Pont. Max. jussu editus*, Romae, In aedibus Populi Romani apud Paulum Manutium, MDLXVI. El condensado título es con propiedad “Catecismo para los párrocos”, fijando la atención en los destinatarios. Por su origen, sería llamado “Catecismo del concilio de Trento”; por el papa que lo prescribió, “Catecismo de Pío V”, o por el lugar de donde emanó, “Catecismo romano”. Cinco títulos para una misma obra.

La voluntad de contrarrestar la influencia reformada llevó al mismo papa a urgir ediciones y traducciones. En 1566 ya salía la versión italiana efectuada por Alejo Figlinequio; la versión francesa la efectuó Genciano Hervet; en alemán corrió a cargo de Pedro Canisio. La versión polaca es de 1567 o poco después, como sucedió con la traducción portuguesa. Por intrigas inquisitoriales, la versión castellana tardó dos siglos en aparecer (1777). Por el contrario, lo que no hizo la iniciativa oficial respecto de la traducción lo llevó a cabo la iniciativa comercial, con ediciones latinas en Medina del Campo a cargo de los impresores y comerciantes Benito Boyer y Santiago del Canto (entre 1577 y 1604). (Resines, 2012: 273-300). Es patente que tales ediciones latinas no eran accesibles más que a un selecto grupo de personas. Pero fuera en la lengua que fuera, el catecismo gozó de una primera expansión y notable aceptación.

La primera edición salió sin división alguna, con el texto seguido, como un escrito árido en su presentación tipográfica, que disgustó a Pío V; la división en partes y capítulos data de la edición de Rovillo en Lyon, 1576; así como la articulación del texto en secciones, que tampoco fue querida por el papa, pero que hacía más ágil la lectura.

3. Influencia de uno en otro

Presentados ambos textos de catecismo, no hay más remedio que considerar los ocho años que transcurrieron entre sus respectivas publicaciones: desde abril de 1558 a septiembre de 1566.

En el primer año desde la aparición del de Carranza, algún ejemplar debió circular. Es notoria la premura del inquisidor general por localizar todos los ejemplares que habían llegado a España, enviados por delante o traídos por el mismo Carranza, una vez que se produjo su detención². A pesar de todo no lo consiguió, porque el propio arzobispo detectó y retuvo un par de ejemplares en manos particulares mientras llevaba a cabo la visita pastoral a la diócesis de Toledo que nunca llegó a completar. Estamos en la primera mitad de 1559.

² Hay que reconocer, con sonrojo, que el 17 de agosto de 1559 Valdés ordenaba imprimir el *Catalogus librorum qui prohibentur mandato Illustrissimi et Rever. D. Ferdinandi*

Pero no pudo ejercer el mismo control sobre los ejemplares que restaron en Amberes primero en la imprenta y en manos de un comerciante después. Cuatro años más tarde, en junio de 1563, la Comisión del Índice constituida en la última etapa del concilio de Trento alaba y enaltece la obra de Carranza. Es signo inequívoco de que el libro se había difundido por Europa en cantidad desconocida, dada la notoriedad del arresto del arzobispo; se había leído y no precisamente por personas inexpertas, sino por los mismos padres conciliares; se habían intercambiado pareceres sobre su contenido y enseñanza; y se había llegado a una conclusión pública manifestada a los cuatro vientos sobre la sana doctrina del *Catecismo* de Bartolomé Carranza.

En cuatro años hubo en Europa difusión, lectura y aprovechamiento del libro que celosamente ocultaba la Inquisición española. Ésta, en una práctica totalmente desleal e interesada, había dado a censurar frases sueltas, extrayéndolas del contexto inmediato, y del contexto literario en que aparecían en la obra. En claro contraste, los que en Europa pudieron leer el libro sin presiones ni manipulación y lo alabaron no tenían más motivo para hacerlo que valorar lo que contenían sus páginas. Ni siquiera una especie de solidaridad corporativa justifica los elogios que hicieron del mismo: no contiene error; refuta los errores actuales; y tiene doctrina sana. Nadie les obligaba a semejantes calificaciones, si solo se hubiera tratado de emitir una nota cortés y diplomática que expresara aceptación de la obra y solidaridad con el arzobispo preso.

En junio de 1563 es cuando se produjo el elogio de la Comisión conciliar, precisamente cuando se iniciaron los trabajos de elaboración del *Catecismo* tridentino. No constituye una suposición infundada que la obra de Carranza pasaba de mano en mano, que era consultada, que era tenida en cuenta por la más elemental coherencia. El libro maldito y secuestrado en España era el libro alabado y consultado en Trento, y posiblemente en otros lugares (¿Roma?).

de Valdes Hispania necnon et Supremi Sanctae et Generalis Inquisitionis Senatus. Haec anno MDLIX editus. Quorum iussu et licentia Sebastianus Martinez excudebat. Pinciae, (Valladolid, Sebastián Martínez, 1559), y que en el mismo ya figuraba, entre otros muchos, el *Catecismo Cristiano* de Bartolomé Carranza, cuya detención se produjo el 22 de agosto del mismo mes y año. Es decir, el libro ya estaba prohibido antes de que formalmente fuera examinado y se le atribuyeran errores. (Lazcano, 2008: 224-269).

Es el momento de citar con toda propiedad y garantía el excelente trabajo de Alfredo García Suárez, en que se detuvo a considerar la influencia que el *Catecismo* de Carranza ejerció sobre el *Catecismo* de Trento (García Suárez, 1970: 341-422). En su estudio, demuestra con rigor que la influencia es manifiesta, que las apreciaciones, las frases, las citas, de uno pasaron al otro; que se tuvo algo más que como una consulta marginal o episódica. García Suárez presentó sus conclusiones como posibles, y, con prudencia, tituló su trabajo entre interrogantes, que dejaban la puerta abierta a otras interpretaciones.

Es cierto que la influencia no se dejó sentir en todas las materias, pero resulta indiscutible en los dos ejemplos que propone y desarrolla: el noveno artículo de la fe sobre la Iglesia, y sobre el tercer mandamiento del decálogo, con la indicación de que ambos aspectos fueron objetos de disputa entre católicos y no católicos en su momento, y, por lo mismo, requerían un cuidado mayor al matizar las expresiones empleadas.

Constituye una obligación remitir a su estudio pionero, que abrió un horizonte insospechado sobre la figura señera de Bartolomé Carranza y el notable peso específico de que gozaba entre sus contemporáneos, avalado por su estudio riguroso y el ejemplo de su vida íntegra. Tener en cuenta las enseñanzas vertidas en su *Catecismo* fue mucho más que aprovechar un escrito que resultaba oportuno o útil para rematar una exposición sobre la fe. Es incuestionable que sus enseñanzas se tuvieron en cuenta, se sopesaron, acaso se debatieron en el seno de la comisión redactora del futuro texto tridentino. Y, como consecuencia, fueron asumidas como plasmación válida y certeza de lo que convenía enseñar en ese preciso momento. No puede entenderse de otro modo.

4. Los dos prólogos

En el estudio de García Suárez hay, además, otra punzada, otro reto lanzado al aire: “Invitaría al estudioso a hacer una confrontación entre el prólogo del *Catecismo* Romano y el prefacio al *Catecismo* de Carranza. Pienso que no faltan entre las dos piezas interesantes afinidades” (p. 418)³. Éste es precisamente el reto que he querido asumir.

³ Rodríguez (1982): 381, deja caer que García Suárez ha señalado las afinidades entre los prólogos de Carranza y Trento. Pero se limitó a lanzar la idea, sin profundizar en ella. En su estudio, P. Rodríguez señala las influencias del prólogo de Nausea en Carranza.

Cada uno de los prólogos es lo bastante extenso como para no poder reproducirlos en su totalidad, y hacer interminable este artículo. El procedimiento ha de ser poner en paralelo aquellas partes, frases o párrafos que reclaman la atención, por doble motivo: tanto por la afinidad, como por las mutuas diferencias.

Un problema práctico era qué texto seguir. Para el prólogo de Carranza no había duda, porque no hay más que consultar la estupenda edición crítica. Sí había problema, en cambio, para el prólogo del catecismo romano. No era procedente citarlo en latín en la edición crítica respectiva, pues habría que estar traduciendo cada párrafo. Elegir una versión castellana no resulta fácil, porque no hay una netamente mejor, y las más comunes (las de Agustín de Manterola, Agustín Zorita, Anastasio Machuca, Alfonso M^a Gubianas, Pedro Martín) adolecen de algunos fallos que no son fáciles de superar. He decidido servirme para las citas de la edición de Zorita como base, aunque introduciendo las modificaciones necesarias en orden a la claridad y a la actualización de las expresiones.

5. Estilo

Para establecer contraste entre los dos prólogos me parece que hay que considerar el estilo, no sólo de los prólogos, sino del conjunto de cada uno de los *Catecismos*. El de Carranza es más directo y personal, más vivo, utiliza comparaciones, hace referencia a personas concretas o a hechos contemporáneos; en ocasiones se extiende en explicaciones complementarias respecto al tema que desarrolla; también incluye alguna frase oscura al menos para la comprensión actual. En cuando a los destinatarios, el *Catecismo* de Carranza está pensando para ser puesto en manos de los fieles; otra cosa es que, por su volumen, y en ocasiones por su hondura, superara la capacidad de muchas personas, carentes de formación elevada.

Por su parte, el pulcro latín humanista del de Trento, estilísticamente pulido, es vehículo para una expresión y estilo más frío, técnico y solemne. Sacrifica lo coloquial en función de la minuciosidad doctrinal. No hay referencias a los herejes, sino que se centra en la presentación de la fe católica, evitando disputas o valoración de otras enseñanzas. Carece de

alusiones a cualquier hecho, lugar o persona que pudiera conectar con una referencia temporal concreta, como si tratara de evadirse del tiempo y ofrecer una síntesis doctrinal inmutable.

Esto hace que, al establecer el contraste, haya que tener siempre presente los estilos respectivos que prestan un tono peculiar a sus afirmaciones. Los destinatarios directos del *Catecismo* de Trento eran los curas: escrito para su formación, les capacitaría para hacer una transmisión válida al pueblo, después de un estudio y maduración; incluso se propone en el mismo prólogo un ejemplo de lo que podrían llevar a cabo en su predicación semanal, a fin de estimularlos.

6. Semejanzas

He establecido una serie de puntos comunes en los que se perfilan las coincidencias, y por tanto la influencia, dejando a un lado el orden en que aparece cada frase en cada prólogo.

6.1. Escritura y Tradición

Sin duda era uno de los puntos más conflictivos que estaban en la base de las disensiones entre los grupos cristianos por la ruptura de la unidad entre las dos fuentes de la revelación, de manera que aferrarse a una equivaliera a eliminar la otra. Aceptar en exclusiva la Escritura tenía como consecuencia devaluar cuanto pudiera provenir de la gran tradición de la Iglesia; era renunciar a muchos logros de creyentes como si no hubieran sido alentados por el Espíritu de Dios. Los dos prólogos profundizan en las vías de la revelación de Dios:

Carranza

Mi intento es poner por texto el Catecismo que tiene la Iglesia desde su fundación, ordenado por el Espíritu Santo y promulgado por los Apóstoles, y declarado para el

Trento

Toda la suma de la doctrina, que se debe proponer a los fieles, se contiene en la palabra de Dios, la cual está distribuida entre la Escritura y la Tradición. Y así emplearán los

pueblo en lo necesario que ellos han de saber de su profesión, y tomar la declaración de la misma Escritura Santa y de los Padres antiguos, como ellos en su tiempo solían enseñar a los que tomaban esta profesión de cristianos.

pastores días y noches en la meditación de estas cosas.

La afirmación fundamental es nítida, aunque se exprese de dos modos diversos: *Escritura Santa y los Padres antiguos* en un caso, y *la Escritura y la Tradición* en el otro. La diversidad de estilo no impide ver la identidad de fondo. Puede despistar de algún modo el empleo del término *catecismo* que utiliza Carranza, y que examinaré con algo más de detalle; pero sustancialmente equivale a “enseñanza”, es decir, la enseñanza que la Iglesia ha transmitido desde sus orígenes no por iniciativa humana, individual o comunitaria, sino obedeciendo a la orden, a la inspiración del Espíritu Santo y a la determinación o promulgación de los apóstoles. Éstos no habían decidido por sí mismos lo que les parecía, sino que contaban con la asistencia y guía del Espíritu. Cuando Carranza emplea la expresión “los Padres antiguos” resulta notorio que está prolongando la asistencia del Espíritu no sólo a la época apostólica inicial, sino a todo cuanto después de ellos la Iglesia ha ido organizando, estableciendo, enseñando. Es lo que Trento denomina con el término conciso de “Tradición”, la gran tradición de la Iglesia, muy diferente de las costumbres adquiridas, de los usos locales, de las formas repetidas, es decir, de las tradiciones con minúscula, las normas pasajeras que no constituyen fuente de revelación.

El que Trento inste a que los pastores mediten (es la expresión latina), habría de entenderse como *estudien y se formen* de conformidad con la intención con la que el concilio entendió su catecismo. Dada la enorme carencia de formación, y la gran ignorancia atestiguada del clero, no ha de entenderse por la vía de la espiritualidad, sino por la de la formación elemental y el estudio riguroso. Y, como señala Carranza, si ha de ser declarado para el pueblo, para que vivan responsablemente su profesión de fe, eso mismo incide en la formación indispensable del clero, que les ha de ocupar de manera notable su tiempo (“día y noche”).

En esta declaración básica de principios, de la que parte la Iglesia, no hay ninguna alusión a los criterios reformados, para los que la sola biblia

excluía la tradición, como añadido humano espurio, que había de ser desechado. Es muy diferente rechazar prácticas habituales (constituyeran o no un abuso) que rechazar la gran tradición de la Iglesia sostenida por los criterios afines al evangelio, por los símbolos de fe, por las reflexiones de sus concilios, por la indagación honrada de la voluntad de Dios. También es muy diferente rechazar costumbres legítimas y sanas a la luz de evangelio, que rechazar los abusos antievangélicos, que los creyentes jamás debieron tolerar.

6.2. El origen en Jesús

No podía ser de otra forma puesto que la enseñanza que proviene de la escritura y de la tradición tiene su fundamento en Jesús, y era preciso remontarse a la misma fuente, y afirmarlo sin rodeos.

Carranza

Como no hay más que un Dios verdadero en el cielo, así no hay más de una religión verdadera en la tierra: todas las otras son falsas, como lo son los dioses que en ellas son servidos. Esta es la que Jesucristo, hijo natural de Dios, nos enseñó, y de su nombre se llama religión cristiana: la cual solo nos guía y lleva a Dios, y en esta solo se tiene legítimo conocimiento de Dios. Y así, quien quisiere ir a Dios y acertar este camino, no ha de ir a las escuelas de los filósofos, ni a las sinagogas de los judíos, sino solamente a la Iglesia de Jesucristo donde él mismo es preceptor y siguiendo lo que allí se enseña, acertará a la verdad. (...) De esto trataron los primeros fun-

Trento

Pero aquel misterio escondido desde los siglos y generaciones, sobrepuja de tal manera la inteligencia humana que ningún estudio humano podría aspirar a tan alta Sabiduría, si no hubiera sido manifestado a los santos, a quienes quiso Dios hacer notorias por el don de la fe las riquezas de la gloria de este gran sacramento en las gentes, que es Cristo (...)

Cristo vino al mundo a enseñar la fe, que después difundieron los Apóstoles y sus sucesores.

(...) *nos habló por medio de su Hijo*, mandando por voz venida del cielo desde el trono de su gloria que todos le oyesen, y obedeciesen a sus mandamientos. Luego el

dadores de la religión que fueron los Apóstoles, los cuales, dejadas todas las otras cosas, se ocuparon de enseñar la ley de Dios y trataron de solo esto, y así lo hicieron sus sucesores por más de mil años.

divino Hijo *a unos hizo apóstoles, a otros profetas, a otros pastores y doctores*, que anunciassen *la palabra de vida*.

Tanto desde la consideración de la religión católica sabida la única verdadera entre las demás, como desde la consideración intemporal y más abstracta de la comunicación de Dios a los hombres, ambos textos sitúan el centro de atención en Jesús, en quien se encuentra la plenitud de la revelación. Tanto Escritura como Tradición ocupan un lugar inferior respecto a la misma fuente, la Palabra de vida que es Jesús.

Todo cuanto pueden enseñar los respectivos catecismos obliga a centrarse en Jesús. Fijar el origen de la enseñanza en él no constituye motivo alguno para redactar un prólogo más o menos vistoso. Ninguno de los dos prólogos mira el lucimiento, sino la fundamentación segura: no es posible remontarse a otra fuente, a otro origen. Es el mismo Dios quien ha hablado. Los profetas han adelantado algo de lo que Dios quería comunicar al hombre. Pero ha hablado en plenitud en el Hijo, en Jesús. Todo cuanto pueda aparecer en los catecismos que llevan estos prólogos tiene que ser valorado como palabra de Jesús, o, en todo caso, como conclusión, como consecuencia, como prolongación, de la enseñanza misma de Jesús, Palabra definitiva de Dios.

Ambos catecismos señalan para no confundir ni para desautorizar, que ha sido voluntad de Jesús enviar a sus apóstoles, difusores de su mensaje, transmitido con fidelidad, y prolongado en el tiempo en las comunidades cristianas, —en cualquier tiempo— en los diversos ministerios. La organización eclesial en tareas diferenciadas, resulta posterior a Jesús, pero no puede pretender sustituirle, porque es él quien ha señalado los diversos quehaceres al servicio de la comunidad. Queda muy claro el carácter fontal que siempre se ha de remarcar al presentar la enseñanza de la fe, al remitir originariamente a Jesús sin vacilación.

Valiosa la expresión tridentina al denominar a Jesús como “gran sacramento de las gentes”.

6.3. Necesidad imperiosa de presentar la fe

La fe cristiana no ha de ser un tesoro escondido, sino una luz que expanda su esplendor a cuantos alcancen a verla.

Carranza

La religión verdadera que nos trajo el Hijo de Dios desde el cielo a la tierra —y para esto se hizo Dios hombre y de inmortal se hizo mortal y pasible—, ¿en cuánto la debemos tener? Ciertamente ha de ser estimada sobre todas las cosas que hay en el suelo y los que la han conocido, la han tenido en este lugar, que, por no perderla, han holgado de perder la hacienda del mundo y la vida... El primer capítulo que pone S. Pablo en el oficio de obispos y presbíteros es ser doctores y preceptores de la ley: y por esto les llamó Dios *luz del mundo*. Y dice que cada uno es una ciudad puesta en la cumbre del monte.

Trento

Cuán necesaria haya sido siempre, para conseguir la eterna salud, la industria y ministerio fiel de maestro legítimo. Porque escrito está: *¿Cómo oirán, si no se les predica?, ¿y cómo predicarán si no son enviados?*

[A los padres del Concilio] les pareció preciso hacer un formulario, y método de instruir al pueblo cristiano en los rudimentos de la fe, por el cual se debiesen arreglar todos los que ejercen en las Iglesias el cargo de legítimo pastor y maestro. Aún ya manifestada la verdad, es necesaria la predicación, y más en estos tiempos. Nunca, pues, debe dejarse en la Iglesia esta predicación de la palabra divina.

Para que la fe llegue a las personas es necesario que sea difundida, predicada. La decisiva intervención de los creyentes secunda la acción originaria de Dios. Ambos catecismos señalan en sus prólogos la acción humana de los colaboradores, los misioneros, los difusores del evangelio. Carranza manifiesta en este punto la obligación de los pastores, que ciertamente no son los únicos que han de llevarla a cabo; por su parte, Trento deriva en estilo más autoritario hacia la expresión de los legítimos pastores o maestros. Si se fija la atención en el calificativo de “legítimo” se cargan las tintas en la apreciación jurídica; pero si el acento se remarca

en los “maestros y pastores” aparece más diáfana la sintonía entre ambos prólogos.

La necesidad íntima de transmitir la fe cristiana se torna más cálida, menos aséptica, en el prólogo de Carranza, quien habla con naturalidad de las mercancías y objetos traídos de América o de Egipto, que son valorados en Europa por su rareza más que por su valor objetivo. Es el término de comparación para subrayar el valor o el aprecio con que se ha de envolver la fe cristiana, traída no de más lejos, sino de más alto, por el mismo Jesús. Son sus discípulos, los cristianos, los que han de manifestar aprecio por su enseñanza, y, en consecuencia, positivo interés por difundirla, por darla a conocer, por hacer que llegue a todos.

Cada uno de los dos prólogos emplea una referencia bíblica diversa, aunque ambas inciden en la necesidad sentida de difundir la fe cristiana a quienes no la conocen. Nada tiene de particular que hayan recurrido a pasajes distintos de la biblia, con idéntico propósito.

6.4. Urgencia ante los hechos provocados por la Reforma

La necesidad de transmitir la fe valdría para cualquier época; pero las circunstancias históricas en que los dos catecismos surgen, reflejan una urgencia imperiosa por los desastres que han sobrevenido a los cristianos con el quebrantamiento de la unidad en Europa, las disputas, los enfrentamientos, las violencias entre los diversos grupos cristianos.

Carranza

Pero agora el espíritu de las tinieblas, que es el diablo, ha levantado tantos ministros y siervos suyos que destruyan toda la obra que hicieron los ministros de Cristo, que si todos los que somos de su bandera, cada uno en su lugar y oficio, no nos ponemos en defensa y en resistir a estos enemigos de nuestra religión, vendremos a mayores males

Trento

Pero en estos tiempos se debe ciertamente trabajar con el mayor desvelo y piedad en que los fieles sean sustentados y fortalecidos con la doctrina sana, e incorrupta; como alimento de la vida. Porque, para pervertir las almas cristianas con doctrinas varias y peregrinas, han salido al mundo aquellos profetas falsos de quienes dijo el Señor : *Yo*

y daños de los que antes padecía el pueblo por ignorancia: porque son tantos los herejes que se han levantado y cada día se levantan, enseñando falsas doctrinas, que ya es menester salir todos a la defensa. *no los enviaba, pero ellos corrían. Yo no les hablaba, mas ellos predicaban.* Armada aquí su malicia con todas las artes de Satanás, se difundió tan extendidamente que parece no hay cómo tenerla a raya.

La única diferencia a la vista entre los dos textos consiste en que Trento incorpora una cita de Jr. 23, 21, sobre la actuación de los falsos profetas, a los que Carranza, por su parte, no tiene dificultad en llamar herejes. Pero es evidente la identidad de ambos pasajes.

La urgencia era notoria en el momento en que se publicaron ambos catecismos. Sería preciso recordar, siquiera brevemente, que las primeras actuaciones de Lutero no preocuparon excesivamente en Roma, ni intranquilizaron hasta el punto de poner remedio rápido. Una curia romana demasiado interesada por sí misma no sintió urgencia alguna, hasta que las cosas fueron más allá de las previsiones, por otra parte mal calculadas.

León X había tenido que ser urgido para que emitiera la condena de las afirmaciones de Lutero. Adriano VI (1522-1523) trató de sanear el ambiente corrupto e interesado de los muchos eclesiásticos residentes en Roma; su muerte interrumpió el deseo de reforma, que resultó sólo incoada. Después, Clemente VII (1523-1534) acordó con Carlos V la celebración de un concilio, pero mientras Carlos V se sentía más apremiado por las consecuencias políticas de la ruptura estatal en Alemania, el pontífice se resistía a convocarlo y prefería dejar las cosas como estaban. Paulo III (1534-1549), tras 17 años desde la excomunión de Lutero no advertía aún la importancia ni las consecuencias de su reto; mientras los obispos alemanes no se preocupaban en exceso de la expansión del luteranismo, en Roma se ignoraba lo que estaba sucediendo en Alemania. Urgido, Paulo III anunció en 1536 la convocatoria del concilio, pero la guerra entre Francia y Alemania lo impidió. Otro intento de convocarlo en Mantua se estrelló con la negativa del Duque de Mantua a acogerlo en sus dominios. Una nueva convocatoria señalaba en 1538 como sede a Vicenza, pero sólo acudieron a ella cinco obispos, por lo que el aplazamiento resultó inevitable. En 1545 se reunió por fin en Trento, pero la peste de 1547 obligó a pararlo; el acuerdo de trasladarlo a Bolonia no hizo

más que servir de freno para que no pudiese continuar. En 1549 murió el papa Paulo III que lo había convocado. Su sucesor Julio III (1550-1555) lo reunió en 1551. Marcelo II que le sucedió murió un mes después de su elección, sin que hubiera lugar a decisión alguna. Después fue elegido Paulo IV (1555-1559), que emprendió una sincera reforma, pero que no convocó el interrumpido concilio. Pío IV, elegido en 1559 no convocó la reapertura del concilio hasta 1562. Por último Pío V pudo ver la continuación y la conclusión en 1566. A la vista de estas informaciones, resulta difícil asumir que se pueda aplicar la palabra “urgente” al remedio que se pretendía aplicar. Pero si no había sido urgente, sí era verdaderamente necesario, imprescindible.

Cuando Carranza escribió esto era entre 1555 y 1558, y ese último año editó su *Catecismo*. Él había sido testigo de tantos desastres, errores y confusión que era normal que urgiera para que todos salieran a la defensa, y su palabra era la dolida expresión de quien había visto una iglesia cristiana que se desmoronaba. Cuando apareció en 1566, el *Catecismo* tridentino recalcaba la necesidad de aglutinar fuerzas para tener a raya el desastre que se había producido. No se diagnosticó a tiempo la virulencia del mal, y la tardía solución se reclamaba por vía de urgencia.

Otro aspecto, muy común en la época, del que participan ambos prólogos, es atribuir de forma abierta el origen de todos los males que aquejaban a la Iglesia a Satanás. Parece como si la acción de Dios quedara paralizada por una acometida de Satanás, y el panorama mental que se dibujaba fuera el de dos potencias rivales que se acometen entre sí, lastimando a la Iglesia entre dos fuegos. Satanás ataca y los creyentes han de volver sus ojos a Dios para que les ayude y reduplique sus atenciones. La expresión utilizada por Carranza es “el diablo, ha levantado tantos ministros y siervos suyos que destruyan toda la obra”. Los “herejes” son “ministros y siervos del diablo”, calificativo que en su momento podía ser entendido como normal. Por su lado, Trento los denomina “aquellos profetas falsos (...) armada su malicia con todas las artes de Satanás”, casi calco de la expresión anterior.

Es verdad que la intolerancia del momento no se andaba con miramientos que pudieran resultar ofensivos. El prólogo de Trento también utiliza un poco más adelante la expresión “esta peste” (en latín “haec pestis”) con lo que entraña de repulsa y desprecio. Pero más allá de las formas de expresión, el panorama presenta la imagen de Satanás, desbocado,

acometiendo a la Iglesia. Frente a tal ataque, no hay otra solución que la defensa cerrada y urgente.

6.5. La causa de los males de la Iglesia está en la ignorancia

Desde el plano supramundano de echar la culpa a Satanás, se desciende al plano terreno y comprobable, bien conocido de todos, y aparece la causa principal de todos los males que afectan a los cristianos.

Carranza

Pero sabemos que hay millares de hombres en la Iglesia que, preguntados por su religión, ni saben la razón del nombre ni la profesión que hicieron en el bautismo sino, como nacieron en casa de sus padres, así se hallan nacidos en la Iglesia, a los cuales nunca les pasó por pensamiento saber los artículos de la fe, qué quiere decir el Decálogo, qué cosas son los sacramentos. Hombres cristianos de título y de ceremonias y cristianos de costumbre, pero no de juicio y de ánimo; porque, quitado el título y algunas ceremonias de cristianos, de la substancia de su religión no tienen más que los nacidos y criados en las Indias.

Trento

Deseando en gran manera los Padres del Santo Concilio general de Trento, aplicar alguna saludable medicina a este mal tan grande y tan pernicioso, juzgaron que no bastaba definir contra las herejías de nuestros tiempos los puntos más graves de la doctrina católica, sino que además de esto, les pareció preciso hacer un regla y método para instruir al pueblo cristiano en los rudimentos de la fe.

El desconocimiento es general entre los cristianos. Presumen de tales, pero lo son sólo de nombre, de “ceremonias”; cristianos de costumbre; cristianos de inercia, pero carentes de fundamento y formación. La causa que ambos prólogos denuncian no hay que buscarla en Satanás, sino en la falta de preparación de los responsables, y en la falta de interés en desempeñar su oficio. Más viva, la expresión de Carranza apunta a las personas que no han hecho nada por su formación, ni han sido estimulados por

nadie; más oficial, Trento afirma que no se puede contentar con las definiciones dogmáticas en torno a los puntos discutidos de la fe (discutidos por unos pocos cultos), y pone la mira en el remedio que es preciso “para instruir al pueblo cristiano en los rudimentos de la fe”.

Esta labor de instruir a los cristianos en los rudimentos de la fe es lo mismo que reconocer que el pueblo cristiano carece de esos rudimentos básicos, y que la ignorancia absoluta campa a sus anchas entre quienes se llaman creyentes.

Los dos textos denuncian a su modo el mismo problema. Era de lamentar. Pero no habían sido los únicos. Felipe de Meneses lloró ante tanta ignorancia como comprobó⁴; Juan de Ávila se dolió por el mismo problema y se puso a remediarlo, a la vez que elevó al concilio sus memoriales para erradicarla con la redacción de catecismos adaptados⁵; Luis de Granada sentía el mismo sufrimiento punzante por un pueblo cristiano postrado en el desconocimiento culpable⁶.

Todo ello lamentable, como queja común de quienes tenían una sensibilidad más viva que el resto de sus contemporáneos. Lo que no se entiende muy bien es lo que sigue. Entre las muchas expresiones que el inquisidor Melchor Cano extractó y calificó del *Catecismo* de Carranza

⁴ Meneses, (1556): libro primero, c. I: “Este mal es la grandísima y universal ignorancia de lo que la fe nos enseña, y de la obligación que, por tener esta fe, echamos sobre nosotros; no digo ignorancia en lo que toca a la perfección del cristiano sino a la sustancia y principios y fundamentos de ella que son los artículos de la fe y mandamientos de la ley, los cuales son un cimiento sobre que se levanta todo el edificio de la cristiandad”.

⁵ Ávila, *Memorial segundo al Concilio de Trento* n. 53, en Sala, Luis - Martín, Francisco (2001). 579: “Mas de lo que por nuestros pecados vemos en nuestros tiempos es el gran daño que a la Iglesia ha venido: pues una de las causas y no pequeña porque muchos cristianos han perdido la fe es por estar tan flacamente doctrinados y fundados en ella y tan sin gusto de los misterios de ella, que fácilmente se les ha podido persuadir cualquier error contra la fe, como a gente que no tiene firme atadura con la verdad”.

⁶ Granada, (1877): parte II, c. 2: “Si tan pocos son los cristianos que usan de estas medicinas, si tan lejos están y tan desacordados de pensar en los misterios de la fe que profesan, si nunca se llegan a los sacramentos sino forzados por censuras, si no gastan siquiera una hora de veinte y cuatro que tiene el día en encomendarse a Dios, si nunca toman un libro devoto en las manos, ni oyen con atención y deseo de aprovechar la palabra de Dios, ¿qué les puede ayudar el título de cristianos?”.

como “imprudente”, figura ésta: “los obispos y curas, los cuales son obligados de *enseñar al pueblo en todas las cosas de su religión*. Y esto *ha cesado en esta edad más que en otras después que Jesucristo fundó la Iglesia*”. (En cursiva, lo seleccionado con precisión por Melchor Cano). Era imprudente decir esto; era mejor hablar con circunloquios. Era preferible no reconocer el mal.

6.6. Los responsables son los obispos y los curas

En estricta coherencia con las afirmaciones precedentes, los dos prólogos examinados señalan directamente a los responsables, aunque Trento se resista a llamar a las cosas por su nombre.

Carranza

Tanta ignorancia como ésta, aunque se imputa a los particulares, pero principalmente se imputa a los sacerdotes y entre éstos, especialmente a los perlados, como son los obispos y curas, los cuales son obligados de *enseñar al pueblo* (...) porque los que menos tratan de esto en la Iglesia son ellos, unos por no saberlo, otros por ocuparse de otros oficios ajenos de su estado, dejando lo que derechamente es de su oficio y lo que expresamente les manda Dios hacer (...) vino en los tiempos pasados a dar en otro extremo: que ninguna cosa trataban menos los oficiales de Cristo y los que son pagados y tienen salarios públicos en la Iglesia para esto, y de este descuido vino el pueblo a la ignorancia y rudeza

Trento

Es cierto que muchos con gran loor de piedad y de doctrina se dedicaron a este género de escritura.

En este punto, aparece muy claramente la diferencia entre los dos prólogos. Carranza es vivo y directo; pone el dedo en la llaga y señala a los culpables. Al contrario, Trento quiere evadirse de la cuestión, al apuntar a un pasado glorioso.

Carranza habla en presente más que en pasado, porque no se trataba de diluir el problema apuntando a lo que se pudo hacer y no se hizo. Los ministros de la Iglesia son los responsables. Dios les ha mandado anunciar su mensaje, es su oficio, cobran por ello y de ello viven. Pero no cumplen con su obligación. Resuenan aquí todos los ecos de la encendida polémica que se suscitó en el concilio sobre la obligación de los obispos de residir en sus diócesis: mal podían cumplir con su obligación cuando, tras la toma de posesión, no volvían a poner los pies en su territorio; o cuando acumulaban varias diócesis a la búsqueda de sus intereses.

El comportamiento del obispo era seguido e imitado por los curas, movidos por los beneficios más que por los oficios. El mandato de Dios se había diluido entre nebulosas hasta llegar a dejarlo de lado. El problema no afectaba sólo a los ministros de la primera mitad del siglo xvi; venía de atrás, y existían suficientes testimonios de personas que habían denunciado esa secular pereza, sin conseguir removerla. En la primera mitad del xvi subsistía la misma tónica. Carranza no hablaba de oídas, sino desde su experiencia en España, en Inglaterra, en Flandes. Ni decía algo que no fuera voz común, a pesar de los intentos serios de superar esta lacra, llevados a cabo por él y por tantas beneméritas personas de su época.

Pero ésta es precisamente la evasiva trazada en el prólogo del *Catecismo* tridentino. Habla en pasado, pero no en presente. En lugar de reconocer y lamentar los hechos, en lugar de plegarse a la dolorosa realidad del momento, los redactores del prólogo prefirieron evocar una especie de edad de oro que trajera a la memoria lo mucho que se había hecho. Era una añagaza para ocultar lo poco que se hacía en ese preciso momento. Podrían evocarse nombres gloriosos del pasado lejano que habían escrito sus catecismos para ayudar a los de su época; incluso podrían aparecer nombres de quienes en el mismo siglo xvi se habían empeñado en esa tarea en diversos lugares de Europa. Pero tales evocaciones o tales añoranzas no conseguían disimular el vacío

enorme de la ignorancia del pueblo cristiano, con sus pastores a la cabeza⁷.

En esta cuestión se percibe la voluntad de denunciar los defectos o, al contrario, pasarlos por alto aiosamente, con cierto estilo triunfal. Son dos posturas que difieren de mjanera clamorosa. Pero entre líneas se percibe el mismo defecto de la culpabilidad de los responsables, se quiera o no reconocer.

6.7. El empleo de los catecismos

Si en el punto anterior había notable diferencia, en éste la similitud es total. Los dos prólogos van directos a señalar los catecismos como parte del problema y a la vez como solución.

Carranza

Y porque las principales armas con que han hecho daño en la Iglesia son Catecismos y doctrinas falsas que han escrito, es necesario acudir a esto, porque yo he visto tantos, unos en latín y otros en lengua vulgar de cada nación, que no los sabría contar. En Alemania, en cada pueblo donde se han hecho fuertes los herejes, sacan cada año el suyo. Calvino, que es capitán de aquel cuartel, ha escrito tres. En nuestra lengua española he visto muchos, algunos de buena doctrina y otros

Trento

Porque aquellos que se propusieron inficionar las almas de los fieles, conociendo que en ninguna manera podían hablar en público con todos e infundir en sus oídos las venenosas voces, se valieron de otro ardid, por el cual derramaron los errores de la impiedad mucho mas fácil y dilatadamente. Porque además de muchos abultados libros, con que procuraron trastornar la fe católica (de los cuales fue fácil precaverse, por contener herejías manifiestas) escribieron también innumerables

⁷ Carranza escribió: “Había en aquella tierra [Flandes] curas tan idiotas que acaecía predicar herejes al pueblo sus errores en presencia suya, y callar ellos por no saber si era mala la doctrina que enseñaban” (Citado por J. I. TELLECHEA, *Documentos históricos*, III, 32-33, ed. citada 25).

de mala, y por esto me he querido yo oponer a éstos, y poner otro en la misma lengua española, como natural y nacido en ella, y por esto más obligado a esto que los otros, y después en lengua latina, porque en estas dos lenguas tengo yo la obligación.

librillos al parecer piadosos, con los cuales es increíble cuán fácilmente engañaron las ánimas incautas de los simples.

Persisten los dos estilos en los respectivos prólogos. Carranza hace memoria y a la vez hace historia al señalar que ha visto multitud de catecismos: algunos de muy buena doctrina, de los que no señala títulos ni autores, pero de los que deja constancia, pues no todo es deleznable. Pero otros, muchos, tantos que no los sabría contar, con doctrinas falsas, que inducen al error. Él mismo ha procurado quitar de la circulación muchos de esos catecismos que atentaban contra la legítima enseñanza; unos en latín y otros en lengua vernácula, unos en Alemania, reducto principal de la herejía que sacudía los cimientos de la cristiandad; otros en la Suiza regida por Calvino (en esta ocasión sí proporciona nombre), otros en Inglaterra o en Flandes. La abundancia de catecismos es creciente, a la vez que crece la desorientación general, porque cada año aparece otro, que no siempre coincide con el catecismo que le ha precedido⁸. El pueblo cristiano, ignorante, coge en sus manos esos textos difundidos por doquier; no distingue; acepta sin discusión lo que le viene a las manos. El éxito editorial de los catecismos provenientes de autores reformadores ha hecho tambalear los cimientos de una masa cristiana traída y llevada según los criterios de cada autor.

⁸ En la carta al pío lector, Carranza reitera este punto: “Considerando la diligencia tan extraña que han usado y usan en escribir y publicar libros dañados que llaman Catecismos y Doctrinas cristianas, los cuales andan trasladados en lenguas vulgares, no sin gran daño del mundo” (...) “Después de las herejías de Alemaña, se entendió que una de las astucias de los ministros que he dicho del demonio fue escribir sus falsas doctrinas en lenguas vulgares, y trasladaron la Santa Escritura en tudesco y francés y después en italiano y en inglés para que el pueblo fuese juez y viera cómo fundaba sus opiniones”. (Tellechea, 1976: 109-110).

Trento es más político, mirando lo que conviene decir. Lamenta los grandes tratados de corte teológico de los reformadores, aunque reconoce que no han tenido demasiada repercusión en el pueblo llano. Pero acusa el impacto de los muchos catecismos sencillos para el pueblo sencillo: innumerables librillos (“libellos”, en latín; se evita la palabra “catecismo”) con mezcla de adoctrinamiento y piedad cristiana, donde va envuelta la nueva enseñanza.

La verdad cruda es que Trento llegaba tarde. No sólo en la convocatoria, realización, puesta en ejecución, publicación del catecismo solicitado en concilio y elaborado años después. Además, llegaba de manera desafortunada, porque, mientras reconocía que los reformadores se habían desvivido en catecismos fáciles y populares, el resultado que ofreció a los tres años de la clausura de la asamblea, fue un denso catecismo, precisamente como los grandes tratados reformados que no habían servido para cambiar el sentir religioso del pueblo. Hizo lo mismo que criticaba.

En sesión conciliar en Trento se habían propuesto varias veces la redacción de catecismos sencillos, fáciles, de difusión masiva, pero lamentablemente la petición no fue atendida⁹. Además, desde fuera del propio concilio había llegado una demanda similar, como es el caso de Juan de Ávila¹⁰.

⁹ En la fase preparatoria, el 5 de abril de 1546 se propuso que, para la educación de los niños y de los adultos incultos se publicase un catecismo en latín y en lengua vulgar. Pedro Pacheco, obispo de Jaén, resaltaba que en él constara únicamente lo fundamental de la fe. En otra iniciativa, el emperador Fernando de Austria había solicitado a la universidad de Viena un breve resumen de la fe, que cristalizó años después en la *Summa doctrinae christianae*, de Pedro Canisio; el 28 de abril de 1562, el legado del emperador Fernando pidió al concilio un resumen fiel y seguro de la fe, que suprimiría todos los demás catecismos del imperio, a excepción del de Canisio. En sesión conciliar, el 4 de marzo de 1563, se discutió ampliamente sobre el catecismo, aún no determinado, pues unos se inclinaban por una forma breve y sencilla, mientras otros preferían una formulación extensa.

¹⁰ En su segundo memorial al concilio (1561), señala entre los remedios la confección de tres catecismos para niños, para adultos y para sacerdotes: “Conviene que el santo concilio encomiende a alguna persona para que haga un libro de catecismo en que haya los artículos de la fe, y los mandamientos de Dios y todo lo demás que hay en esotro que comúnmente se usa, añadiéndole algunas cosas para mayor declaración y para alguna persuasión, por modo de diálogo o como mejor pareciese, en el cual lean los niños y sobre el

6.8. El objetivo de ambos Catecismos

Lo anterior lleva a considerar lo que cada uno de los prólogos señala como intención, como finalidad para la que se ha escrito el libro respectivo. No es una mera cuestión de estilo para que saliera un prólogo lo más perfecto en cada caso; es el deseo de dejar muy claro a qué estaban destinadas las páginas de cada uno de los libros.

Carranza

En el cual mi intento es poner por texto el Catecismo que tiene la Iglesia desde su fundación, ordenado por el Espíritu Santo y promulgado por los Apóstoles, y declararlo para el pueblo en lo necesario (...) y sacar las malas yerbas que los herejes de este tiempo han sembrado, señalando en cada lugar las malas y poniendo las buenas. Este Catecismo y Doctrina cristiana que hicieron los Padres de la Iglesia conservó muchos años la religión en su limpieza primera. Ésta tenemos por regla (después de las Escrituras Santas, [de] donde ella se ha sacado) todos los cristianos.

Trento

Poner remedio a estas voces, y escritos perniciosos. Por esta razón deseando (...) aplicar alguna saludable medicina a este mal tan grande y tan pernicioso, [y] hacer un formulario, y método de instruir al pueblo cristiano, el Santo Concilio tomó por su cuenta instruir a los párrocos, y sacerdotes, curas de almas, en el conocimiento de aquellas cosas, que son mas propias de su ministerio, y más acomodadas a la capacidad de los fieles, [y] algunas cosas que ante todo deben considerar, y tener muy presentes los pastores, para que sepan a dónde deben enderezar, como a fin, todos sus designios, trabajos y desvelos.

cual el catequista pueda hablar más largamente declarándolo, y será bien que sea un mismo catecismo para toda la cristiandad". Y poco más adelante: "Otro grande para gente que hay en el pueblo cristiano de buenos entendimientos que no sabe latín ... Conviene ... se les dé un libro de doctrina cristiana en su propia lengua que los satisfaga ... y conviene que las materias de este libro sean las mismas del catecismo pequeño más probadas y más extendidas". Y casi a continuación: "Otro libro como éste conviene que se haga en latín para los que lo saben y parece que aun ha de ser más extendido que el de la lengua vulgar, y debíase mandar que éste le tuviesen todos los curas y los predicadores y con efecto leyesen en él". (L. Sala - F. Martín, 2001: 583, 588).

La sintonía en lo que persiguen los dos catecismos es notable. Con frases distintas pero que expresan la misma intención, lo que se proponen es “sacar las malas yerbas de los herejes de este tiempo” y “aplicar alguna saludable medicina a este mal tan grande y tan pernicioso”. La primera tarea era erradicar el mal, el error, la enseñanza que se apartaba de la sana doctrina.

Para conseguirlo, hay coincidencia nuclear en que es preciso sustituir la enseñanza errónea por la enseñanza legítima. Carranza lo dice apelando al “Catecismo y Doctrina que enseñaron los Padres de la Iglesia”. Para él, como se explicará con sus propias expresiones, “catecismo” es equivalente a “enseñanza” (y no tanto al libro en que ésta se contiene y transmite). La aparente contradicción podría ser que donde Trento dice que se “propusiese este Catecismo” hubiera quien leyera “este *nuevo* Catecismo”¹¹.

Cuando Carranza escribe que tiene intención de “poner por texto el Catecismo”, cabe preguntarse para quiénes sería obligatorio este libro como texto, y casi surge inmediata como respuesta que pensaba en el arzobispado de Toledo, lo que no está en contradicción con la petición que le hicieron los obispos ingleses en el sínodo de 1555; él publica el libro cuando ya es titular de esa sede. El texto crítico no señala en este punto variante alguna, y es muy posible que ese fuera su pensamiento director¹².

Se aprecia otro deslizamiento entre los dos prólogos en la cuestión de los destinatarios en los que cada uno de los autores está pensando. Carranza habla por dos veces de ofrecer “lo declarado para el pueblo”, en lo que éste necesite, y también lo designa como “regla para todos los cristianos”¹². Por su parte, Trento, que no se aparta de esta consideración de “instruir al pueblo cristiano”, lo canaliza de forma mediata en la ne-

¹¹ Los titulillos que preceden a cada párrafo del prólogo, así como los de los párrafos del texto, no son propios de la edición original del catecismo de Trento, sino añadidos más adelante. En particular en este caso, lo que el texto del prólogo señala es la autoridad del concilio, mientras que, con una sutil adición, el titulillo apela tanto a la autoridad del concilio como a la del papa: “Fue necesario que, por cuidado del Santo Concilio y autoridad del Sumo Pontífice, se propusiese este Catecismo”. Ahí es precisamente donde figura el adjetivo “nuevo”.

¹² La introducción al pío lector, aunque no forma parte del prólogo, insiste: “libro que ha de andar en manos de todos por ser escrito en lengua vulgar, para satisfacer a los tales”. (Tellechea, 1976: 109).

cesidad de “instruir a los párrocos y sacerdotes... para que sepan a dónde deben enderezar sus trabajos”. El primero piensa en un catecismo para el pueblo, habida cuenta de la necesidad de formación; el segundo piensa en los pastores, que han de ser instruidos primero para poder transmitir después la enseñanza al pueblo. Implícitamente, Trento está reconociendo la ignorancia de los ministros, ya que, si necesitaban ser instruidos, es porque carecían de la formación que precisaban. Nadie da lo que no tiene.

No existe contradicción ni cambio de criterio cuando Carranza llega a la declaración que sigue. Él había señalado como destinatario de su catecismo al pueblo cristiano, y en la carta al pío lector precisa sin rodeos: “Mi intento principal es proveer a los curas y a otras personas a quienes toca la instrucción pública del pueblo en las cosas de la religión, para que ellos lo declaren y platiquen más largamente” (Carta al pío lector). (Tellechea, 1976: 110). La afinidad con lo que señalaba Trento es total, para que la sana doctrina llegara a los cristianos; materialmente esta afirmación no forma parte del prólogo propiamente dicho, aunque sí de los preliminares: llegar al pueblo, a través de la formación de los curas.

Vale la pena pararse a considerar dos procedimientos diversos. Por un lado, tanto Carranza como Trento se deciden por el mecanismo indirecto: que la formación suministrada a los curas revierta en formación para el pueblo (hay una cierta consideración de minoría de edad generalizada, por la situación pasiva en que consideran a los cristianos). Procediendo a la inversa, los reformados optan por un mecanismo directo: poner en manos del pueblo libros y catecismos que difundan sus criterios, sin esperar a que los curas ignorantes se formaran. Sin esperar a un segundo momento, curas y pueblos asimilan los dictados que los catecismos reformados les suministran, y tanto unos como otros asimilan las propuestas que difunden con las publicaciones impresas. Es preciso reconocer que este segundo mecanismo era más ágil, más práctico, y que los reformadores fueron más avisados que los conciliares de Trento y que el propio Bartolomé Carranza.

6.9. Referencia al pasado catequético

Ambos prólogos echan un vistazo a un pasado en el que había esfuerzos muy válidos en materia de catequesis.

Carranza

En nuestros tiempos, algunos siervos de Dios, con celo de la honra suya y de la salud del pueblo, han enseñado con limpieza y sinceridad el Catecismo cristiano, que es la ley y doctrina que profesamos en el bautismo, en la cual está librada nuestra salvación y de esto han tratado en los púlpitos y fuera de ellos, por escrito y por palabras, como lo hemos visto en algunas Iglesias de España hacerse así por orden de algunos obispos. En nuestra lengua española he visto muchos, algunos de buena doctrina.

Trento

Es cierto que muchos con gran loor de piedad, y de doctrina se dedicaron a este género de escritura.

Dentro de la misma mirada, la diferencia es clara, porque Carranza habla en un pasado muy cercano, prácticamente en presente, aunque no proporciona nombres. Al contrario, Trento mira a un pasado lejano, que simplemente evoca, omitiendo también los nombres más destacados.

En este punto no hay más remedio que dejar constancia de las influencias no españolas que recayeron en Carranza. Su especialista, Tellechea, ha mostrado suficientemente que Carranza consultó y tuvo presente el *Enchiridion* de Johannes Gropper¹³. También está suficientemente claro que, particularmente para el prólogo, Carranza tuvo muy en cuenta el *Catechismus catholicus* de Federico Nausea¹⁴.

¹³ GROPPUS, Johannes, (1545). *Enchiridion in Christianae Institutionis in Concilio Provinciali Coloniensi editum. Opus omnibus verae pietatis cultoribus longe utilissimum*, Parisiis, Johannes Roigny. (Ver TELLECHEA, 1987, 127).

¹⁴ NAUSEA, Federicus, (1544). *Catholicus Cathecismus. Friederici Nausae Blancicampiani episcopi Viennensis, invictissimi Caesaris Ferdinandi a sacris studiis et consiliis, in Catholicum Cathechismum libri quinque. Universis ecclesiasticis non modo profuturi, sed et pernecessarii*, Antuerpiae, Joannis Stelsii.

Además, sin nombrarlos, Carranza había tenido oportunidad de conocer o manejar en España una serie de textos de catequesis que suponían una auténtica reacción frente a la ignorancia religiosa secular. Nacido hacia 1503, pudieron pasar por sus manos algunas de las *Cartillas* editadas con anterioridad a 1526, otra Cartilla de 1529, el libro de Gutierre González, editado en Sevilla en 1532, algunas de las ediciones del catecismo de Andrés Flórez a partir de 1546, alguno de los tres catecismos de Pedro de Soto, aunque fueran editados en Alemania y estuvieran redactados en latín, el catecismo del dominico Domingo de Soto del año 1552, ese sí, en castellano, acaso alguno de los de Martín Pérez de Ayala, y no sería raro que hubiese leído la doctrina surgida de las manos de Juan de Ávila, o también la que escribió el dominico Felipe de Meneses, o la *Summa* de Alonso Martínez de Laguna. Cuando hacía la afirmación de que conocía catecismos válidos para presentar la fe, escritos en castellano, no hablaba de oídas, pues es seguro que hubiera leído más de uno, especialmente los de los autores dominicos (Pedro de Soto, Domingo de Soto, Felipe de Meneses). Cuando hablaba de catecismos españoles de buena doctrina, es forzoso pensar en alguno de éstos.

Trento se refiere mucho más en general a otros tratados de catequesis sin la precisión inmediata a la que alude Carranza, y que puede hacer volar la imaginación a los notables escritos catequéticos de la antigüedad clásica. En los dos casos, es clara la coincidencia en apreciar que todo no había sido tan malo y que había mucho aprovechable; cosa diferente es que no se hubiera aprovechado como se debía. La clara alusión a la catequética española es más concreta que la genérica memoria que enuncia el catecismo tridentino. El silencio sobre sugerencias valiosas en particular permite recordar también los muchos esfuerzos católicos que se llevaron a cabo en Alemania para presentar la fe, a raíz de las declaraciones y escritos de Lutero, que trataron de contrarrestar la expansión del luteranismo.

6.10. La exposición de la fe demanda un orden

No vale cualquier distribución al querer presentar la fe con cierto método. Es preciso no sólo ordenar, sino asignar la debida importancia a cada uno de los contenidos de la fe.

Será preciso hablar después de la respectiva articulación de cada uno de los *Catecismos*. Pero en este punto resaltan dos coincidencias sustanciales. Una es que es preciso partir de la fe, como don que Dios otorga a los creyentes (Trento subraya este aspecto al comienzo del prólogo), porque no se trata de comunicar una sabiduría humana, sino de poner en contacto con Dios. Y eso sólo es posible por medio de la fe.

La otra coincidencia es que ambos prólogos remiten a la fe de los mayores, a la conducta de los antiguos padres, a la exposición equilibrada que otros cristianos han llevado a cabo; ellos muestran la senda ya trazada que es factible seguir. Más que apuntar a una metodología depurada, lo que aquí aparece es el recorrido de la fe, la penetración en la revelación divina como comunicación de Dios al hombre, que no lo hace más sabio, sino más creyente, para fiarse más y más de Dios. Esa es la fe de los mayores a la que los dos *Catecismos* apelan.

* * *

En toda esta serie de puntos enunciados percibo la coincidencia conceptual de ambos catecismos, de sus prólogos. Es cierto que no siguen el mismo orden, sino que las ideas aparecen vinculadas a la diversa exposición que cada texto ha seguido. Tampoco se encuentran coincidencias de términos o giros exactos que hayan sido empleados en los dos prólogos. Pero no es fácil simplificar la cuestión y limitarse a señalar que los dos prólogos nada tuvieron que ver. El *Catecismo* de Carranza era, por desgracia, lo bastante conocido cuando se reabrió el concilio, que no fue posible pasarlo por alto. La resonancia que tuvo el poco justificado encarcelamiento del autor aumentaba aún más el interés por saber lo que el libro enseñaba.

Hay dos secuencias que ratifican el eco que retumbó en Trento cuando se reanudaron los trabajos de la tercera etapa conciliar, en 1562, a cuatro años de la publicación de la obra de Carranza y a tres de su prisión.

La primera manifestación desde los inicios de la etapa fue cuando la asamblea percibió la actuación de la Inquisición española como un desprestigio de la propia institución, y como un sutil desprecio de lo que en aquel momento representaba el concilio:

“Reanudado el concilio en 1562, era natural que se dejase sentir en él el vacío y, aún más, el infortunio del antiguo teólogo conciliar. El sentimiento no se limitó a lamentaciones, sino que tomó iniciativas de importancia; una de ellas, la de encomendar a la comisión que trabajaba en la confección del *Index* el examen del *Catecismo* de Carranza. Sorprendentemente, tal comisión dio su aprobación a la obra, y también aprobó la de fray Luis de Granada, y se opusieron serias reservas a aquel juicio, entre otros por el P. Laínez. (...) El libro que aprobó el concilio es condenado luego por Gregorio XIII” (Tellechea, 1992: 83. 85).

La segunda manifestación es la influencia que García Suárez puso de manifiesto en el momento en que los comisionados para la redacción del *Catecismo* conciliar manejaron y tuvieron entre sus manos el libro de Carranza. Y porque lo valoraron y vieron como enseñanza acabada, su preocupación fue la de no desperdiciar el caudal que suponía lo escrito por Carranza, sino aprovecharlo para beneficio de los lectores del libro que habían de redactar.

A estas dos iniciativas conciliares, puede añadirse esta tercera de la sintonía que los dos prólogos manifiestan en sus ideas, en su enseñanza, en apereibir a los lectores para que usaran con fruto el *Catecismo*. Los redactores del texto conciliar desarrollaron su propia introducción, pero es fácil percibir que tenían en sus manos el libro que Carranza había escrito.

7. Diferencias

He de referirme a las diferencias después de haber visto las semejanzas y puntos de contacto; de otro modo no sería más que una apreciación parcial. No es posible fijarse en todas y cada una de las posibles diferencias, desde el momento que cada prólogo fija el interés del lector en unos puntos y con un desarrollo peculiar.

Es suficiente con enunciar algunas de las diferencias menos importantes. Por ejemplo, Carranza arranca con el concepto de religión, como algo que se encuentra en todos los pueblos de la tierra, y se remonta hasta el relato del Génesis para aproximarse a sus mismos orígenes; Trento, por su parte, toma como punto de partida algo que estaba en el ambiente de los de-

bates teológicos del momento: que el hombre es incapaz por sí mismo de proporcionarse la salvación y que es preciso recurrir a Dios por la fe en él.

Otro punto en que se aprecia diferencia es al abordar la actuación que han de tener los párrocos con sus feligreses. Carranza pone el acento en algo tan valioso y tan importante como el testimonio: que los párrocos den testimonio con su actuación, con su vida, con su ejemplo de creyentes; por su parte, el catecismo tridentino pone el acento en que enseñen, como medio para contrarrestar la ignorancia: el acento va de lo vital a lo intelectual, aunque no se puedan tomar los términos en exclusiva.

Trento, además, hace una indicación de tipo catequético, tan elemental y tan básica que casi habría que darla siempre por supuesta: que los párrocos se adapten cuando enseñen a los diversos tipos de personas, por criterios, por edades, por sensibilidad¹⁵. Cuando el prólogo de Trento señala esto es porque los redactores sintieron que era totalmente insuficiente una catequesis genérica, de proclamación masiva para toda la feligresía en forma indiscriminada. De este aspecto, Carranza no dice nada.

Igualmente, en el prólogo de Trento hay espacio para proponer un ejemplo de que el catecismo que se ofrecía a los párrocos podría ser empleado por éstos en la predicación dominical. Es revelador el hecho de proponer un ejemplo, como un indicio de que a muchos curas no se les ocurriría por propia iniciativa semejante empleo. En la primera aparición del *Catecismo tridentino* sólo constaba este ejemplo; fue en ediciones posteriores cuando se añadió un suplemento en que se indicaban para todos los domingos del año los lugares del *Catecismo* que los párroco podrían consultar para preparar su prédica. De nuevo es un indicio de que muchos curas serían incapaces de hacer algo semejante por sí mismos, si no se les daba facilitado. Tampoco dice nada de esto Carranza.

Por su parte, Carranza habla de qué es un catecismo, que es “el abecedario de nuestra religión”. Y como tal abecedario, algo imprescindible para conocer, amar y vivir la fe. Se explaya con amplitud en una descripción del catecumenado, que adoba incluso con ejemplos de cómo formaron su fe, y cómo fueron formados algunos personajes conocidos (Oríge-

¹⁵ Hay que recordar que el canon 7 de la sesión XXV De reformatione, emanado del concilio, indicaba el principio de adaptación a la capacidad del auditorio, y, como una propuesta sorprendente, la traducción en la lengua vernácula.

nes, San Jerónimo, el emperador Constantino); y prolonga la noticia del catecumenado con la exposición de los diversos nombres con que en los primeros siglos se denominó a los cristianos.

7.1. El contenido del catecismo

En cambio, sí quiero profundizar algo más en dos diferencias notables que se perciben entre los prólogos de cada libro. La primera se refiere al contenido mismo del respectivo *Catecismo*:

Carranza

Catecismo es una doctrina que contiene los primeros elementos o principios de la religión cristiana.

Trento

No se ha de pensar que todos los dogmas de la fe cristiana, encerrados en un libro se explicasen con detalle; (...) sino sólo quiso se propusieran los que en esta parte pudiesen ayudar al estudio de los pastores que están menos versados en las controversias dificultosas de la teología.

A primera vista, podría parecer que se está diciendo lo mismo en ambos textos. Pero una visión más reposada certifica que no es así. Carranza, que ha hablado del catecismo como “enseñanza”, se refiere a los primeros elementos o principios del cristianismo. El adjetivo “primeros” podría traducirse mentalmente como los que llegan antes a penetrar en la mente del creyente o del bautizado, y por otra parte son los más sencillos y elementales. Pero esa es una visión ceñida forzosamente a la iniciación de los niños pequeños en el ambiente familiar cristiano, donde se les van ofreciendo pequeños gestos, oraciones breves, explicaciones infantiles, compromisos chiquitos. En cambio el sustantivo “principios”, va mucho más lejos y cala mucho más hondo. Ya no se trata de breves explicaciones para quien no es capaz de más, sino explicaciones profundas, básicas, lo suficientemente justificadas como para que una fe adulta se pueda sustentar en ellas. Para ello requieren tiempo, razonamientos, presentación

de los fundamentos bíblicos, labor de despejar las dudas, interiorización, vivencia de la fe, asentimiento personal reflexionado, inserción en la comunidad con quien cotejar y en la que apoyarse.

Y porque todo eso se ha de entender cuando se habla de los principios de la religión cristiana, cuando Carranza quiere dar explicaciones que justifiquen una conducta, un principio de moral, la recepción de tal o cual sacramento, escribe muchas páginas. Le sale un tomo de nada menos que 433 hojas, es decir, 866 páginas. No es, ni mucho menos, un breve tratado elemental con los contenidos primeros de la fe, expuestos de forma fácil y ágil. Son los principios bien fundamentados de la fe cristiana. El mismo título de su obra es *Comentarios... sobre el Catechismo Christiano*. El catecismo o enseñanza fundamental de la fe podría ser más breve, pero Carranza quiere comentar sus fundamentos, explicarlos, ofrecer una justificación tal que produzca una fe sólida, madura.

Volver ahora la vista a la expresión del prólogo de Trento conduce a percibir que ha recorrido el camino inverso: de todo el universo de cuestiones sutiles sobre la fe, propias de teólogos profesionales y de discusiones de escuela universitaria, de todo ese conjunto, el *Catecismo* tridentino se ha propuesto seleccionar sólo aquello que pueda ser útil o necesario para que los curas cumplan con su cometido¹⁶. Si sólo lo necesario, lo extractado, ha dado como para llenar 358 páginas cumplidas, ¡qué sería si hubiese decidido desarrollar todo lo posible, hasta el extremo! Aún así, 358 páginas eran muchas para curas ignorantes. Como también eran muchas las 866 de Carranza para personas ansiosas de la mejor formación posible.

Los intentos difieren, pues, en su perspectiva. Pero lo cierto es que a ambos intentos les resultó tan irrefrenable el deseo de perfección, que ambos *Catecismos* asustan a no pocos lectores por su volumen.

7.2. El esquema del catecismo

También en la articulación de las partes del catecismo hubo diferencia entre las dos propuestas, reflejadas en los prólogos.

¹⁶ En este punto vuelve a producirse otra coincidencia entre Carranza y Trento, si bien no figure en el prólogo, sino en la carta al lector, donde dice: “No se tratan aquí todas las cosas en que se han apartado de la Iglesia (...) De esta manera, harán un juicio provechoso para el sosiego de sus conciencias, aprobando la doctrina tan sana y antigua”. (Tellechea, 1992: 109).

Carranza

El Catecismo o doctrina de esta religión cristiana tiene cuatro partes. La primera contiene los artículos de la fe, en los cuales ha sumado la Iglesia lo que habemos de creer. En éstos se enseña de quién y cómo fuimos criados los hombres, por quién fuimos redimidos, y finalmente de quién fuimos santificados y seremos glorificados. Estos son los oficios de la Santísima Trinidad. La segunda parte contiene los diez mandamientos, en los cuales está sumado todo lo que habemos de obrar con Dios y con nuestros prójimos. La tercera parte contiene los siete sacramentos, que son los instrumentos y testimonios de lo que Dios obra en nuestras almas por la pasión de su Hijo. La cuarta parte contiene las obras que son los frutos de la virtudes cristianas y naturales, de las cuales las más principales y generales son la oración, el ayuno y la limosna.

Trento

Para esto con acuerdo grande distribuyeron nuestros mayores todo este conjunto y suma de doctrina cristiana en cuatro partes, que son el Credo, o Símbolo de los Apóstoles, los Sacramentos, el Decálogo, y la Oración y el Padre nuestro. Porque todas las cosas que se deben saber en la doctrina de la fe cristiana, ya sean pertenecientes al conocimiento de Dios, ya a la creación, y gobierno del mundo, ya a la Redención del linaje humano, ya a los premios de los buenos, y penas de los malos, todas se encierran en la doctrina del Credo. Las que son señales, y como instrumentos, para conseguir la divina gracia, están en la doctrina de los siete Sacramentos. Las que tocan a las leyes, cuyo fin es la Caridad, se contienen en el Decálogo. Y últimamente todo cuanto los hombres pueden desear, esperar y pedir provechosamente, se encierra en el Padre nuestro. Y de aquí se sigue, que declarados estos cuatro como lugares comunes de la Escritura sagrada, casi nada resta que desear para la inteligencia de las cosas que debe saber el cristiano.

La coincidencia básica sobre lo que es preciso enseñar se torna en disidencia en cuanto al orden que cada uno propone y mantiene en su respectivo catecismo:

Carranza: Credo - mandamientos - sacramentos - virtudes
(oración, ayuno, limosna).

Trento: Credo - sacramentos - mandamientos - oración.

No es sólo una cuestión de orden, sino de trazar un plan en que unas afirmaciones se articulen orgánicamente con las demás. Y un buen esquema catequético ha de trabar las enseñanzas de manera que no figuren como elementos desintegrados y faltos de conexión, sino todo lo contrario.

Pero es claro que tanto Carranza como Trento se plantearon esto con absoluta independencia, y llegaron a conclusiones diferentes. Algunos que han tratado de ensalzar las cualidades del *Catecismo* de Trento han elevado hasta las nubes las excelencias de un esquema como el que desarrolla en la obra, que no podía ser superado por nada, y que ofrecía una perfección teológica insospechada. Creo que no es para tanto. Lo importante en un esquema catequético es que no falte nada verdaderamente notable, y que lo que se presente se ofrezca con una trabazón interna bien justificada. Hay multitud de esquemas diferentes en los catecismos, y sólo por poner varios ejemplos, podían recordarse los dos aquí señalados, el de Lutero, el de Calvino, el de Pedro Canisio, el de Diego Ximénez, el de Domingo de Soto,... todos ellos diferentes, y todos ellos del siglo xvi. Ninguno mejor que otro, mientras sea coherente consigo mismo. La inventiva para trabar las distintas partes arroja como resultado catecismos diversos; cada uno tiene sus aciertos, así como sus deficiencias, y ha de aprovechar los primeros además de tratar de evitar los segundos.

Proponer un esquema como el más perfecto, como insuperable, es simplemente perder el tiempo. A Carranza como a Trento hay que reconocerles que trazaron sus propios esquemas con independencia, y fueron capaces de seguirlos con coherencia y exactitud.

7.3. El concepto de “catecismo” en ambos prólogos

No deja de ser curioso: Carranza utiliza la expresión con frecuencia, mientras que Trento ni siquiera la emplea en todo el prólogo. Es preciso analizarlo con detalle.

Es forzoso volver de nuevo la vista a los títulos de los dos libros. Carranza identifica el suyo como *Comentarios ... sobre el Catecismo Cristiano*, mientras que el emanado del concilio es *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos*. Ciertamente no son iguales. Este segundo es un *Catecismo* que tiene su origen en el concilio que acabada de ser clausurado, cuyo mandato ejecuta. Es un libro, elaborado por una comisión específica e impreso en Roma, y al libro se le denomina *Catecismo*. Por el contrario, Carranza titula a su libro *Comentarios...* y lo que comenta y explica es el catecismo cristiano. Su libro es un *Comentario* a algo preexistente, ya difundido y conocido, que intenta poner a la luz para deshacer errores y frenar la ignorancia generalizada. Su libro, bibliográficamente titulado *Comentarios*, se centra en comentar una enseñanza cristiana.

Es claro que hay diferencia entre “libro” y “comentario”. Aunque es preciso reconocer que ambas significaciones terminan por coincidir en la práctica, y el uso de la palabra “catecismo” tiende a identificar el libro con la doctrina que transmite y comenta.

En los dos prólogos las diferencias son claras con el empleo abundante de “catecismo” por parte de Carranza y la ausencia en el de Trento. Carranza dice así:

- mi intento es poner por texto el Catecismo que tiene la Iglesia;
- las principales armas con que han hecho daño ... son Catecismos y doctrinas falsas;
- este Catecismo y Doctrina cristiana que hicieron los Padres de la Iglesia;
- algunos... han enseñado con limpieza y sinceridad el Catecismo cristiano;
- los antiguos Padres ...siempre tuvieron esta orden en sus Catecismos;
- el Catecismo es una doctrina que contiene los primeros elementos de la religión;
- el catecismo es el abecedario de nuestra religión;
- el Catecismo o doctrina de esta religión cristiana tiene cuatro partes.

En estas expresiones, se ve claro que lo que Carranza pretende mostrar no es tanto un libro, cuanto una enseñanza (sea ésta oral o escrita), y por consiguiente el centro lo pone en la enseñanza, en la doctrina que la

Iglesia propone y transmite. La ha recibido por tradición desde los antiguos padres; muchos la han difundido con los medios que han tenido a su alcance. Y en tal enseñanza hay un núcleo fundamental que constituye el centro de la religión cristiana, que puede ser desplegado en varias partes para una explicación más detallada. En todas las expresiones, “catecismo” es equivalente a “enseñanza”.

Tan sólo la segunda de las frases anteriores puede tener el doble sentido de referirse también a los libros con los que los reformadores han difundido sus “Catecismos y doctrinas falsas”, es decir, sus “enseñanzas y doctrinas falsas” o, asimismo, sus “*libros* y doctrinas falsas”. Y en otra frase se refiere con claridad a los libros católicos de sana doctrina que Carranza ha manejado y alaba, aunque en ese pasaje no emplee el término “catecismos”. Carranza se fija más en la enseñanza que es preciso transmitir, por el procedimiento que sea. En su momento histórico, la difusión de la imprenta privilegiaba el valor del libro como el medio más importante.

Frente al uso repetido de Carranza, choca el silencio del prólogo tridentino, que evita el término en cuestión y propone un circunloquio, en tres ocasiones:

- los herejes] además de abultados libros, escribieron innumerables librillos;
- muchos [católicos] se dedicaron a este género de escritura;
- nuestros mayores distribuyeron todo este conjunto, y suma de doctrina cristiana.

La primera de las tres frases muestra una resistencia en el momento de elaborar el prólogo del catecismo, para evitar a toda costa llamar “catecismos” a los libros heréticos, y no asimilarlos a los de los católicos; para ello señala primero los abultados libros (en latín, volumina) y después los muchos librillos (en latín, libelli); ni siquiera se les reconoce la categoría de catecismos como libros que transmiten una fe, a pesar de que algunos reformadores emplearon el término “catecismo” con absoluta normalidad.

Las otras dos frases del prólogo tridentino evitan también el término preciso (“este género de escritura”; o “suma de doctrina cristiana”), como si con ello se quisiera reservar el empleo de la palabra “catecismo” en exclusividad al libro que había ordenado el concilio y que la comisión encargada redactaba bajo su mandato.

Finalmente, más allá de los prólogos propiamente dichos, hay otras apariciones del vocablo “catecismo”. Ya he indicado que la división tipográfica del texto tridentino se hizo después de la primera edición; y los titulillos que encabezan cada número o párrafo fueron aún más tardíos. No son, por consiguiente, originales del catecismo tridentino, sino que se han incrustado en repetida tradición, aunque ni siquiera sean unánimes para todas las múltiples ediciones. Así el titulillo del párrafo número 6 habla de los catecismos con que los herejes difundieron su enseñanza (“catechismis...”); y el titulillo del párrafo número 8 habla del propio catecismo tridentino (“...novum catechismum”).

Todavía es posible ir un poco más lejos, pero para ello hay que abandonar los prólogos estudiados, y pasar al interior del cuerpo del catecismo tridentino. Hay que ir hasta la segunda parte, en la materia relativa al sacramento del bautismo. Allí se enseña que los no bautizados, aspirantes al bautismo, no han de entrar siquiera en el templo, sino que se han de quedar fuera. El sacerdote ha de preguntarles si desean participar de la fe cristiana que tendrán que profesar el día de su bautizo, y, si su respuesta es afirmativa, entonces ha de tener lugar el “catecismo”: “id autem catechismum efficitur” (= que se realice el catecismo; n° 63, de la mayor parte de las ediciones). Y a continuación insiste que si se trata de adultos han de responder por sí mismos, ya que el catecismo consta de muchas preguntas que han de haber aprendido para poder contestar adecuadamente: “catechismi ratio ex multis interrogationibus constat” (n° 64)¹⁷. Resulta evidente que aquí se está refiriendo al *catecumenado*, con un desacostumbrado empleo del término “catecismo”, ya que a la hora de la redacción del catecismo tridentino, el catecumenado propiamente dicho había desaparecido y no quedaba de él sino la memoria.

¹⁷ Un vestigio del catecumenado que ha llegado hasta el Vaticano II se encuentra en el misal que se venía empleando desde Trento, en el cual, en el transcurso de la ceremonia del sábado santo, que ni siquiera se denominaba como vigila pascual, se dice: “Ante, vel interim, dum Prophetiae leguntur, Presbyteri catechizent catecumenos baptizandos et praeparent ad Baptismum. (Sabbato sancto)” (= Antes, o mientras se están leyendo las profecías, los presbíteros catequicen a los catecúmenos que se han de bautizar). Resulta ridículo que el tiempo del catecumenado se hubiera contraído hasta los límites de unas lecturas durante la celebración, y que, mientras ésta se realizaba, los presbíteros estuvieran ausentes, dedicados a catequizar en unos breves momentos a quienes se iban a bautizar a continuación en la misma celebración.

Con todo, no estaba totalmente olvidado y había quien lo recordaba y tenía bien presente como el propio Bartolomé Carranza, quien en su prólogo, bajo el epígrafe “Qué cosa sea catecismo”, hace una bella y bien documentada exposición de los grandes hitos del catecumenado histórico, de las personas que intervinieron en él y de algunos de los títulos de escritos empleados para exponer la fe a los catecúmenos.

Bibliografía

- Ávila, Juan de (1561). *Memorial segundo al Concilio de Trento*.
 Canisio, Pedro (1555). *Summa doctrinae christianae*, Viena.
 Concilio Tridentino, Sess. XXV *De reformatione*, c. 7.
 Cod. Vat. Lat. 12016, 383-395, en Tellechea, (1976), XXIX.
 García Suárez, Alfredo (1970). “¿El Catecismo de Carranza, fuente principal del Catecismo Romano de San Pío V?”, en *Scripta Theologica* 2, 341-422.
 Granada, Luis de (1877). *Introducción al símbolo de la fe*, Barcelona, Librería Religiosa.
 Gropper, Juan (1545). *Enchiridion in Christianae Institutionis in Concilio Provinciali Coloniensi editum. Opus omnibus verae pietatis cultoribus longe utilissimum*, Parisiis, Johannes Roigny.
 Lazcano, Rafael (2008). “Obras y autores agustinos en los Índices de libros prohibidos de la Inquisición española”, en *Archivo Agustiniiano*, 51, 224-269.
 Meneses, Felipe de (1556). *Luz del alma cristiana*, Medina del Campo, Guillermo de Millis.
 Nausea, Federico (1544). *Catholicus Cathecismus. Friederici Nausae Blancicampani episcopi Viennensis, invictissimi Caesaris Ferdinandi a sacris studiis et consiliis, in Catholicum Cathechismum libri quinque. Universis ecclesiasticis non modo profuturi, sed et pernecessarii*, Antuerpiae, Joannis Stelsii.
 Resines, Luis (2012). “Los catecismos de Trento editados en Medina del Campo (1577-1604)”, en *Estudio Agustiniiano* 47, 273-300.
 Rodríguez, Pedro (1982). *El Catecismo romano: fuentes y historia de la redacción*, Pamplona, Eunsas.

- Sala, Luis - Martín, Francisco (2001). *San Juan de Ávila. Obras completas, II, Comentarios bíblicos. Tratados de reforma. Tratados y escritos menores*, Madrid, BAC.
- Tellechea, José Ignacio (1972). *Bartolomé Carranza. Catechismo Christiano. 1558*, Madrid, BAC.
- Tellechea, José Ignacio (1999). *Catechismo Christiano. 1558* (Obra corregida y abreviada por el autor), Madrid, BAC.
- Tellechea, José Ignacio (1976). *Catechismo Christiano. 1558* (ed. facsímil), Madrid, Atlas.
- Tellechea, José Ignacio (1987), *Bartolomé Carranza*, en J. Gevaert, *Diccionario de Catequética*, Madrid, CCS.
- Tellechea, José Ignacio (1972). *Introducción general*, en *Bartolomé Carranza, Catechismo Christiano*, Madrid, BAC.
- Valdés, Fernando de (1559), *Catalogus librorum qui prohibentur mandato Illustrissimi et Rever. D. Ferdinandi de Valdes Hispania necnon et Supremi Sanctae et Generalis Inquisitionis Senatus. Haec anno MDLIX editus. Quorum iussu et licentia Sebastianus Martinez excudebat. Pinciae*, Valladolid, Sebastián Martínez.

Consecrated Life and Option for the Poor: Witnessing to Christ's Pre-existent Love and Incarnate Solidarity

Ikechukwu Anthony KANU, OSA
Veritas University Abuja
(Catholic University of Nigeria)
ORCID: 0000-0003-1977-202X
ikee_mario@yahoo.com

Recibido: 26 octubre 2024 / 18 enero 2025

Abstract: The incarnation of Christ is a radical expression of the option for the poor. This theological position is based on the pre-existent status of the Word (Who was in the form of God- Divinity) and His incarnation- Kenosis (Who truly assumed the human flesh and nature in its entirety) that find their unity in the Person of Jesus Christ. The selfless act of Christ demonstrates His option for the poor because He accepted poverty, weakness, and death in recognition of the pain and needs of poor humanity. This paper argues that the pre-existent status of the Word and His incarnation are the first considerations in a discourse on the option for the poor in relation to consecrated life. The work begins with an understanding of the option for the poor and further studies the demands of consecrated life in relation to living out the

vow of poverty and the significance of witnessing. While there are several independent papers on consecrated life and option for the poor, this work carves its niche by connecting the two through its response to two fundamental questions: Is there a connection between consecrated life and option for the poor? Is option for the poor a fundamental dimension of consecrated life? The hermeneutic, analytical and thematic methods of inquiry were employed to guide the development of this paper. The paper argues that consecrated life has a fundamental space for the poor based on the vow of poverty and the indispensability of witnessing to Christ whom they have chosen to follow more closely.

Keywords: Consecrated Life, Option for the Poor, Incarnation, *Kenosis*, Evangelical Counsels.

La vida consagrada y la opción por los pobres: testimonio del amor preexistente y de la solidaridad encarnada de Cristo

Resumen: La encarnación de Cristo es una expresión radical de la opción por los pobres. Esta posición teológica se basa en el estatus preexistente del Verbo (Quien tuvo la forma de Dios-Divinidad) y Su encarnación-Kénosis (Quien verdaderamente asumió la carne humana y la naturaleza en su totalidad) que encuentran su unidad en la Persona de Jesucristo. El acto desinteresado de Cristo demuestra su opción por los pobres porque aceptó la pobreza, la debilidad y la muerte en reconocimiento del dolor y las necesidades de la humanidad pobre. Este artículo sostiene que el estatus preexistente del Verbo y su encarnación son las primeras consideraciones en un discurso sobre la opción por los pobres en relación a la vida consagrada. El trabajo comienza con una comprensión de la op-

ción por los pobres y profundiza en los estudios de las demandas de la vida consagrada en relación con la vivencia del voto de pobreza y el significado del testimonio. Si bien existen varios artículos independientes sobre la vida consagrada y la opción por los pobres, este trabajo se hace un hueco conectando ambas. Se emplearon métodos de investigación hermenéuticos, analíticos y temáticos para guiar el desarrollo de este artículo. El artículo sostiene que la vida consagrada tiene un espacio fundamental para los pobres basado en el voto de pobreza y en la indispensabilidad del testimonio de Cristo, a quien han elegido seguir más de cerca.

Palabras clave: Vida Consagrada, Opción por los Pobres, Encarnación, Kenosis, Consejos Evangélicos

Introduction

The Christian faith, right from the time of Christ has a unique consideration for the poor and vulnerable. Jesus had a special place in His heart for them, and the Gospels are replete with stories of how He helped the poor in their need. The passage of Scripture on the Beatitudes, the last judgment narratives, the story of the Good Samaritan, among others, summarize the importance of Christian service to the poor¹. The Second Vatican Council illustrates the strength of a Christian's commitment to the marginalized. At the opening line of *Gaudium et Spes*, it reads: "The

¹ California Catholic Conference, 2015.

joys and the hopes, the griefs and the anxieties of the [people] of this age, especially those who are poor or in any way afflicted, these too are the joys and hopes, the griefs and anxieties of the followers of Christ.”² The Code of Canon Law also holds that “The Christian faithful are also obliged to promote social justice and, mindful of the precept of the Lord, to assist the poor.”³ The code indicates that it is an obligation, on the part of those who call themselves Christian, first and foremost to care for the poor and vulnerable⁴.

While the promotion of the good of the poor has always been at the heart of Christianity, the popular term “preferential option for the poor” is relatively new. It is considered one of the major developments in Catholic Social Teaching in the 20th century. The concept was first used in 1968 by the Superior General of the Jesuits, Father Pedro Arrupe, in a letter to the members of the Society of Jesus. It was later used in a document from a meeting of the Conference of Latin American Bishops held in Medellin, Columbia in reference to a trend throughout biblical texts, where there is a demonstrable preference given to powerless individuals who live on the margins of society:

The preferential option for the poor is to proclaim Christ as the Savior who illuminates their dignity, helps them in their efforts toward liberation from all deficiencies, and brings them into communion with God and one another by living in evangelical poverty⁵.

The concept was embraced by the liberation theology movement, which closely associated the poor and vulnerable with Jesus Himself⁶, citing Matthew 25, “Whatever you did for the least of these, you did for me.”⁷

² Pope Paul VI, 1965: 1.

³ Code Of Canon Law, 1999: 222. 2.

⁴ U. S. Catholic, 2015.

⁵ CELAM, 1985: 1153

⁶ Julio Lois, 1991: 9; Donald Dorr, 1992: 12; Gustavo Gutiérrez & Gerhard L. Müller, 2004: 20; Gustavo Gutiérrez, 1986: 19; 2003: 30; 1990: 309.

⁷ Pope John Paul II, 1991: 1-100

In 1991, Pope John Paul II used the term in his encyclical *Centesimus Annus*, which celebrated the 100th anniversary of Pope Leo XIII's encyclical *Rerum Novarum*. In this usage, the concept was expanded to include spiritual as well as material poverty.

Today more than ever, the Church is aware that her social message will gain credibility more immediately from the witness of actions than as a result of its internal logic and consistency. This awareness is also a source of her preferential option for the poor, which is never exclusive or discriminatory towards other groups. This option is not limited to material poverty, since it is well known that there are many other forms of poverty, especially in modern society—not only economic but cultural and spiritual poverty as well. The Church's love for the poor, which is essential for her and a part of her constant tradition, impels her to give attention to a world in which poverty is threatening to assume massive proportions in spite of technological and economic progress. In the countries of the West, different forms of poverty are being experienced by groups which live on the margins of society, by the elderly and the sick, by the victims of consumerism, and more recently by so many refugees and migrants. In the developing countries, tragic crises loom on the horizon unless internationally coordinated measures are taken before it is too late⁸.

The concept was also later embraced by Pope Benedict XVI, who extended the understanding of the poor to include all those who are marginalized in society⁹.

The beauty of this theological reflection is that, while reflecting on the Christian responsibility towards the poor, it does not focus on the entirety of the Christian faithful. It rather pays attention to the consecrated life to mark out the unique connection between consecrated life and the preferential option for the poor. It responds to two major questions: Is

⁸ Pope John Paul II, 1991: 57.

⁹ U.S. Catholic, 2015.

there a connection between consecrated life and option for the poor? Is option for the poor a fundamental dimension of consecrated life? This notwithstanding, the paper will begin with an understanding of Option for the poor and consecrated life with due consideration for the primary questions looming at the horizon of this work.

Theology of option for the poor

The option for the poor is an option that is not an option. It is a basic principle of Catholic Social Teaching, and therefore, not an option. Saint Augustine refers to it as a moral obligation. Thus, in his sermons, he teaches: “give to the poor”¹⁰, “think of the poor”¹¹, “Christ ... here, among us, still suffers hunger, thirst and nakedness: here he is poor and in the poor”¹². Reinforcing this perspective, St Gregory the Great (540-605 CE) refers to the option for the poor as a payment of the debt of justice that we owe one another¹³.

Option for the poor can be understood as a Catholic social teaching that highlights the significance of giving the needs of the poor and their rights precedence over other considerations. It is founded on the idea of solidarity, which holds that all individuals have equal dignity and ought to be treated with kindness and respect. Oscar Romero describes it as coming to know reality “from the perspective of the poor” and following in the footsteps of the Lord Jesus¹⁴. He adds that “it is the poor who tell us what the world is, and what the church’s service to the world should be.”¹⁵ Gustavo Gutiérrez describes it as a theocentric option: “as Christians, we base that commitment fundamentally on the God of our faith. It is a *theocentric*, prophetic option we make, one which strikes its roots deep in the

¹⁰ Augustine, Saint, 2001: 61,13

¹¹ Augustine, Saint, 2001: 25, 8; 122,6

¹² Augustine, Saint, 2001: 123,4

¹³ Catechism of the Catholic Church, 1994: 588.

¹⁴ Oscar Romero, 1985: 179; 1978.

¹⁵ Oscar Romero, 1985: 179; Gustavo Gutiérrez, 2009: 217-326.

gratuity of God's love and is demanded by that love."¹⁶ Gregory Baum refers to option for the poor as a contemporary form of discipleship¹⁷.

The use of the word option does not undermine the importance of this dimension of our Christian faith. In English, option implies choice, that is, choosing one of a set of available options. Within the context of this theology, "the option for the poor uses option in the way that Karl Rahner talked about the *fundamental option*. A firm and persevering commitment – while this involves a choice, it is not optional but morally required. Rahner argued that we can make a fundamental option for the good, for God in the core of our being that is then born out in our lives. Option is about making a firm and persevering commitment, a moral imperative"¹⁸.

Christological dimension of option for the poor

Jesus showed his compassion in a number of ways, demonstrating his genuine concern for the underprivileged and oppressed. He shared with the impoverished the good news of God's love and salvation. He touched the leper, healed the sick, and restored sight to the blind (Matthew 11:4-6); He invited the poor, the crippled, the lame, and the blind to his feasts and lived among them (Luke 14:13); He lived in poverty, with few material belongings; and he declared, "The Spirit of the Lord is on me, because He has anointed me to preach good news to the poor" (Luke 4:18).

He rode a borrowed colt, preached from borrowed boats, and was laid to rest in a borrowed tomb. In addition to living among the impoverished, Jesus encouraged people to do the same by stating, "If you want to be perfect, go, sell your possessions and give to the poor, and you will have treasure in heaven" (Matthew 19:21). Additionally, Christ stated in Matthew 5:3 that "Blessed are you who are poor, for yours is the kingdom of God" and in Matthew 25:40 that "Truly I tell you, whatever you did for one of these least of these brothers of mine, you did for me." Above all,

¹⁶ Gustavo Gutiérrez, 1993: 240

¹⁷ Gregory Baum, 1994: 67

¹⁸ Meghan Clark, 2013

Jesus became poor on the cross as a voluntary act to provide us with the riches of his grace. Thus, Scripture says: “though he was rich, yet for your sake he became poor, that you through his poverty might become rich” 2 Cor 8:9.

It is precisely in this sense that Pope Benedict XVI taught that: “the preferential option for the poor is implicit in the Christological faith in the God who became poor for us, so as to enrich us with his poverty (2 Cor 8:9).”¹⁹ Put in another way, it is a commitment that “...is born out of our faith in Jesus Christ, the God who became human.”²⁰ Antonio Machado makes it an important part of the teachings of Christ: “Christ teaches: your neighbor you will love as yourself, but never forget that they are an other”²¹.

The option for the poor, expresses in a profound manner the free and demanding love of God, which Jesus had commanded: “Love one another as I have loved you” (Jn 13:34). This love is universal and excludes no one, including the least ones of history, the oppressed and the insignificant. This love also makes present the mystery hidden for all time but now unveiled (Rom 16:25–26). beyond this expression, it is also a manner of walking with Jesus the Messiah²². In one of his homilies Archbishop Oscar Romero observed: “There is a criterion for knowing whether God is close to us or far away: all those who worry about the hungry, the naked, the poor, the disappeared, the tortured, the imprisoned—about any suffering human being—are close to God”²³.

Consecrated life in the Church

Lumen Gentium gave due consideration to the role and mission of consecrated persons in the life of the Church. Although it speaks of the incorporation of the faithful into the Church, the grace of divine adoption,

¹⁹ Pope Benedict XVI, 2007: 3

²⁰ V Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano y Del Caribe, 2007: 391

²¹ Antonio Machado, 1979: 273.

²² John XXIII, 1962: 23

²³ Oscar Romero, 1978: 3

and the universal call to holiness²⁴, it explains how the vocation of the religious compares with and differs from the common one of the laity and how they express in the Church a type of Christian and evangelical life that is unique²⁵.

It defined the identity of a religious in terms of *being* conformed to Christ than of *doing*²⁶. The Council's argumentation takes baptism as its starting point, recognizing that with the profession of the evangelical counsels, those who consecrate themselves to the service of God in the Church can derive "more abundant fruit from this baptismal grace"²⁷.

Consecrated life is understood as an ecclesial vocation and does not constitute a path of perfection marked by individualism but shows a clear ecclesial rooting. The choice of Evangelical Counsels represents for the individual, and for the whole Church, an opportunity for enrichment and a privileged "place" where grace is manifested²⁸. It is a spiritual capital that profits not only "the entire Body of Christ"²⁹ but also those who embrace it³⁰.

The Consecrated life is a reality and also a sign. It is a sign because of the eschatological tension that runs through it³¹, given that the vows of chastity, poverty, and obedience constitute an anticipation of the condition of perfect and definitive communion to which the "children of God" will be introduced in the last times. It is also a reality because the religious, by giving themselves to God without fleeing from the world (*fuga mundi*), also acquire a different freedom in the way they engage themselves, material goods, and others³². It reflects the charismatic character of the church, constituting a special gift with which the Spirit has enriched the Church

²⁴ Pope Paul VI, 1964: 1, 43, 47.

²⁵ Pope Paul VI, 1964: 39

²⁶ Michael Czerny, 2021: 87-106

²⁷ Pope Paul VI, 1964: 44

²⁸ Kanu A. I., 2011: 161-163; 2015: 3-14; 2016: 31-40; 2018: 35-43; 2019: 125-149; 2024: 1083-1101

²⁹ Pope Paul VI, 1964: 43

³⁰ Pope Paul VI, 1964: 43

³¹ Pope Paul VI, 1964: 46

³² Pope Paul VI, 1964: 46

and characterized her charismatic structure, since it “undeniably belongs to its life and holiness”³³.

In 1965, the words “a life consecrated by the profession of the counsels”³⁴ appeared for the first time in an official Church document. The document makes explicit the Christological foundation of religious life³⁵ and indicates the following of Christ as the “highest rule” and the “ultimate norm”³⁶ which governs it. The primary purpose of the consecrated Life is union with God, to which both contemplation and apostolic zeal must be directed³⁷. The multiple forms of consecrated life—contemplative, active, monastic, and lay³⁸, show how great a “variety of gifts” the Spirit embellishes the Church, making her appear “like a spouse adorned for her husband”³⁹.

For constant renewal, the decree recommends that each institute acquire knowledge of its origins and history, which will help to attune the original charismatic intuition to “the changed conditions of our time”⁴⁰. It also calls for more respect towards the “common life.” It holds that what binds religious together is love for God, and this unity “is a visible pledge that Christ will return”⁴¹. It holds that the very fruitfulness of religious life depends on the quality of life in common⁴² since fraternal unity is “a source of great apostolic energy”⁴³.

In the apostolic exhortation *Evangelica Testificatio* of 1971, Pope Paul VI sought to respond to the climate of “anxiety”, “the boldness of certain arbitrary transformations”⁴⁴, and those questioning the usefulness of con-

³³ Pope Paul VI, 1964: 44

³⁴ Pope Paul VI, 1964: 2.

³⁵ Pope Paul VI, 1964: 1.

³⁶ Pope Paul VI, 1964: 2

³⁷ Pope Paul VI, 1964: 5

³⁸ Pope Paul VI, 1964: 7-11

³⁹ Pope Paul VI, 1964: 1.

⁴⁰ Pope Paul VI, 1964: 2

⁴¹ Pope Paul VI, 1964: 15.

⁴² Michael Czerny, 2021: 87-106

⁴³ Pope Paul VI, 1964: 15.

⁴⁴ Pope Paul VI, 1971: 2.

secrated life for the present time⁴⁵. The pope reiterates the importance of rediscovering the “charisms of your founders”⁴⁶, because on its identification depends those “fundamental options” which make it possible “continually . . . to revitalize external forms”⁴⁷. Paul VI chose to include, in relation to the vow of poverty, a reference to the preferential option for the poor made by the Council. This requires a constant call to love effectively and to shun selfishness, for conversion of mind and heart and “for liberation from all temporal encumbrances”⁴⁸.

He observed that the Religious are called to live poverty as a choice, making their own the condition of the Son of Man who “has nowhere to rest his head” (Luke 9:58). The work of the religious, therefore, becomes a means to helping the poor and not for self-satisfaction. The duty to “help the poor through work” redefines common life and shows how poverty can be “really lived by pooling goods”⁴⁹. The preferential option for the poor ultimately sheds new light on the way of living the vow of poverty and informs common life⁵⁰.

Spes non confundit: contextualizing the conversation

In *Spes Non Confundit* (Hope Does Not Disappoint), a Bull of Indiction of the Ordinary Jubilee of the Year 2025 was given in Rome, at Saint John Lateran, on 9 May, the Solemnity of the Ascension of our Lord Jesus Christ, in the year 2024, by Pope Francis. In this document, he emphasizes the importance of believers being tangible signs of hope for those of our brothers and sisters who experience hardships of any kind.

I ask with all my heart that hope be granted to the billions of the *poor*, who often lack the essentials of life. Before the constant tide of new forms of impoverishment, we can easily grow inured

⁴⁵ Pope Paul VI, 1971: 3.

⁴⁶ Pope Paul VI, 1971: 11.

⁴⁷ Pope Paul VI, 1971: 12.

⁴⁸ Pope Paul VI, 1971: 17.

⁴⁹ Pope Paul VI, 1971: 21.

⁵⁰ Michael Czerny, 2021: 87-106

and resigned. Yet we must not close our eyes to the dramatic situations that we now encounter all around us, not only in certain parts of the world. Each day we meet people who are poor or impoverished; they may even be our next-door neighbours. Often they are homeless or lack sufficient food for the day. They suffer from exclusion and indifference on the part of many⁵¹.

In his Encyclical Letter *Fratelli Tutti*⁵², and *Laudato Si'*⁵³, Pope Francis observed that it is scandalous that in a world possessed of immense resources, destined largely to producing weapons, the poor continue to be:

...the majority of the planet's population, billions of people. These days they are mentioned in international political and economic discussions, but one often has the impression that their problems are brought up as an afterthought, a question which gets added almost out of duty or in a tangential way, if not treated merely as collateral damage. Indeed, when all is said and done, they frequently remain at the bottom of the pile⁵⁴.

The first group of the poor deserving of our attention are the prisoners whose freedom is restricted and respect denied. The Pope refers to it as an ancient appeal, one drawn from the Word of God, whose wisdom remains ever timely and which calls for acts of clemency and liberation that enable new beginnings: "You shall hallow the fiftieth year and you shall proclaim liberty throughout the land to all its inhabitants" (Lev 25:10). This was later taken up by the prophet Isaiah: "The Lord has sent me to bring good news to the oppressed, to bind up the brokenhearted, to proclaim liberty to the captives and release to the prisoners, to proclaim the year of the Lord's favour" (Is 61:1-2). Jesus made those words his own at

⁵¹ Pope Francis, 2024: 15

⁵² Pope Francis, 2020: 262

⁵³ Pope Francis, 2015: 1-50

⁵⁴ Pope Francis, 2015: 49

the beginning of his ministry, presenting himself as the fulfilment of the “year of the Lord’s favour” (Lk 4:18-19).

I think of *prisoners* who, deprived of their freedom, daily feel the harshness of detention and its restrictions, lack of affection and, in more than a few cases, lack of respect for their persons. I propose that in this Jubilee Year governments undertake initiatives aimed at restoring hope; forms of amnesty or pardon meant to help individuals regain confidence in themselves and in society; and programmes of reintegration in the community, including a concrete commitment to respect for law⁵⁵.

The Roman Pontiff also speaks of extending clemency towards the sick, especially those affected by illnesses or disabilities that severely restrict their personal independence and freedom. He calls the care given to them “a hymn to human dignity, a song of hope”⁵⁶ that calls for the choral participation of society as a whole. He writes further:

Signs of hope should also be shown to the *sick*, at home or in hospital. Their sufferings can be allayed by the closeness and affection of those who visit them. Works of mercy are also works of hope that give rise to immense gratitude. Gratitude should likewise be shown to all those healthcare workers who, often in precarious conditions, carry out their mission with constant care and concern for the sick and for those who are most vulnerable⁵⁷.

The Jubilee is also an important moment for the youth, who are the joy and hope of the Church and the world. Pope Francis teaches that the Church should make greater efforts to reach out to them, and with renewed passion, demonstrate care and concern for adolescents, students and young couples, the rising generation. He writes:

⁵⁵ Pope Francis, 2024: 15

⁵⁶ Pope Francis, 2024: 11

⁵⁷ Pope Francis, 2024: 11

Signs of hope are also needed by those who are the very embodiment of hope, namely, *the young*. Sadly, they often see their dreams and aspirations frustrated. We must not disappoint them, for the future depends on their enthusiasm. It is gratifying to see the energy they demonstrate, for example, by rolling up their sleeves and volunteering to help when disasters strike and people are in need. Yet it is sad to see young people who are without hope, who face an uncertain and unpromising future, who lack employment or job security, or realistic prospects after finishing school. Without the hope that their dreams can come true, they will inevitably grow discouraged and listless. Escaping into drugs, risk-taking and the pursuit of momentary pleasure does greater harm to them in particular, since it closes them to life's beauty and richness, and can lead to depression and even self-destructive actions⁵⁸.

Another group of people Pope Francis thinks the Church should be a sign of hope to during this Jubilee year are the immigrants who leave their homelands behind in search of a better life for themselves and their families. He teaches that:

Their expectations must not be frustrated by prejudice and rejection. A spirit of welcome, which embraces everyone with respect for his or her dignity, should be accompanied by a sense of responsibility, lest anyone be denied the right to a dignified existence. *Exiles, displaced persons and refugees*, whom international tensions force to emigrate in order to avoid war, violence and discrimination, ought to be guaranteed security and access to employment and education, the means they need to find their place in a new social context⁵⁹.

He strongly believes that the Christian community should always be prepared to defend the rights of those who are most vulnerable, opening wide its doors to welcome them, lest anyone ever be robbed of the hope of a better future.

⁵⁸ Pope Francis, 2024: 12

⁵⁹ Pope Francis, 2024: 13

The elderly also has a special place in this document of Pope Francis. He urges that they should not be left to feel lonely and abandoned:

The *elderly*, who frequently feel lonely and abandoned, also deserve signs of hope. Esteem for the treasure that they are, their life experiences, their accumulated wisdom and the contribution that they can still make, is incumbent on the Christian community and civil society, which are called to cooperate in strengthening the covenant between generations. Here I would also mention *grandparents*, who represent the passing on of faith and wisdom to the younger generation. May they find support in the gratitude of their children and the love of their grandchildren, who discover in them their roots and a source of understanding and encouragement⁶⁰.

From the foregoing, the categorization of the poor in the document of Pope Francis goes beyond those who cannot afford to feed themselves to include the sick who are afflicted by disabilities, prisoners whose freedom is limited, the elderly who are lonely, young people who require the attention of the Church, migrants who are outside of their home countries. In the letter of the Institute of Consecrated Life and Society of Apostolic Life to Consecrated Persons all over the world on 29th June 2023, two points stand out for the engagement of consecrated persons during the Jubilee Year: “Commitment to the *Least*: Listening to the cry of the poor”⁶¹, and “Universal fraternity- solidarity”⁶². These are strong invitations to consecrated persons for strong involvement in making the poor a priority during the Jubilee Year.

Consecrated life and the option for the poor

At the event of the International Symposium on the “Management of Ecclesiastical Goods of the Institutes of Consecrated Life and Socie-

⁶⁰ Pope Francis, 2024: 14

⁶¹ Institute Of Consecrated Life and Society of Apostolic Life, 2023: 1.

⁶² Institute Of Consecrated Life and Society of Apostolic Life, 2023: 1.

ties of Apostolic Life, for the Service of Humanity and the Mission of the Church”, Pope Francis, addressing religious men and women, reminded them that consecrated persons are:

A prophetic voice and living witness to the newness which is Christ, and that they have to conform themselves to the One who made himself poor so that we might become rich by his poverty. This loving poverty is solidarity, sharing and charity and is expressed in moderation, in the quest for justice and in contentment with a simple life⁶³.

The address of Pope Francis indicates the basic personal and institutional attitudes that must occupy an important place in the documents and personal and institutional lives of consecrated persons. These basic attitudes include solidarity, sharing, charity, moderation, justice and contentment with a simple life, etc. These ensure that our poverty is not theoretical but in consonance and communion with the poorest of this world. This is the kind of poverty that we learn by touching the flesh of the poor Christ in the humble, in the poor, in the sick, in children⁶⁴. It is in this sense that Pope Francis invites consecrated persons to be for the Church and the world “the outposts of care for all of the poor and for all material, moral and spiritual poverty, and examples in overcoming every form of egoism through the logic of the Gospel which teaches us to trust in the Providence of God.”⁶⁵

In understanding the vow of poverty, the consecrated person seeks to imitate Christ and embody the beatitude of the poor. This vow is not just about material possessions but encompasses an internal, personal decision to live a life identical to that of Christ. It is a response to the materialistic attitude in the world, emphasizing sensitivity to the needs of others. While some religious congregations possess significant wealth and attract attention from civil society, many still exemplify the unity between evangelical poverty and the option for the poor.

⁶³ Pope Francis, 2014: 1.

⁶⁴ Angel Fernandez Artime, 2016.

⁶⁵ Pope Francis, 2014: 1.

The evangelical vow of poverty requires consecrated persons to demonstrate solidarity with the neglected in society. It calls for self-denial, restraint, and a preferential love for the poor. Consecrated life shares in the radical poverty embraced by the Lord and fulfils a specific role in the salvific mystery of his Incarnation and redeeming death.

There is an ontological radical option for the poor seen in the incarnation of Jesus, which is presented in the gospel of St. John. The preexistent status of the Word and his incarnation-kenosis find their unity in the Person of Jesus Christ. The Kenosis of Jesus Christ is about assuming truly the human flesh and nature in its entirety, understood from the viewpoint of his divinity. Christ is seen as an obedient servant who selflessly offered himself freely for others, characterized by humble obedience to the Father, leading to his death on the Cross. This selfless act demonstrates the option for the poor, as Christ accepted poverty, weakness, and death out of love, coming in contact with humanity and recognizing the pain and needs of the poor. This should be the first consideration when referring to the option for the poor, particularly for a consecrated person desiring to follow Christ intimately.

Consecrated persons are called in a special way to share Jesus with others not only through their lives and words but also through good deeds, and charitable, social and developmental works. In Jesus' reply to John the Baptist's inquiry as to whether he was the Messiah, he emphasized the importance of charity towards the poor: "Go and tell John what you hear and see: the blind receive their sight, the lame walk, the lepers are cleansed, the deaf hear, the dead are raised and the poor have good news brought to them" (Mt 11:4- 5)⁶⁶.

Saint Thérèse of Lisieux, writes that charity is at the heart of the life of the Church, and fundamental for all vocations: "I understood that the Church had a Heart and that this Heart was aflame with Love. I understood that Love alone stirred the members of the Church to act... I understood that Love encompassed all vocations, that Love was everything."⁶⁷

At the end of the Synod of Bishops on New Evangelization, Pope Benedict XVI cited the importance of the option for the poor.

⁶⁶ Pope Francis, 2013: 238-258; Pope John Paul II, 1990: 58; Pope Benedict XVI, 2011: 15; Arul Jesu Robin, 2017: 57-78

⁶⁷ Pope John Paul II, 2001: 42.

Jesus identifies himself with those in need, with the hungry, the thirsty, the stranger, the naked, the sick and those in prison. 'As you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me' (Mt 25: 40). Love of God and love of neighbor have become one: in the least of the brethren we find Jesus himself, and in Jesus we find God" (*Deus caritas est*, 15). Today there are new poor and new faces of poverty: the hungry, the homeless, the sick and abandoned, drug addicts, migrants and the marginalized, political and environmental refugees, the indigenous peoples⁶⁸.

The Roman Pontiff added that:

The current economic crisis seriously affects the poor. Among the poorest in contemporary society are the victims of grievous loss of respect for the inviolable dignity of innocent human life. The preferential option for the poor leads us to seek out the poor and to work on their behalf so that they may feel at home in the Church. They are both recipients and actors in the New Evangelization⁶⁹.

Pope John Paul II in his famous Post-Synodal Apostolic Exhortation *Vita Consecrata*, speaks of the option for the poor as an important dimension of the mission of consecrated persons. He refers to them as a real proclamation of the Gospel inherited from Jesus of Nazareth (Lk 4:16-19). Thus, consecrated persons who wish to follow Jesus more closely and radically cannot but feel involved in a special way with him by living a life of poverty and embracing the cause of the poor⁷⁰.

Conclusion

The option for the poor is profoundly expressed through the incarnation of Christ. From the foregoing, this theological standpoint is rooted

⁶⁸ XIII Ordinary General Assembly of the Synod Of Bishops, 2012: 97-99.

⁶⁹ XIII Ordinary General Assembly of the Synod Of Bishops, 2012: 97-99.

⁷⁰ Pope John Paul II, 1996: 82.

in the pre-existing nature of the Word (who existed in the form of God - divine) and His embodiment - Kenosis (who genuinely took on human flesh and nature in its entirety), which are unified in the person of Jesus Christ. Christ's selfless act demonstrates His preference for the poor, as He embraced poverty, weakness, and death out of acknowledgement of the suffering and needs of impoverished humanity. At the heart of this paper is the understanding that the pre-existing nature of the Word and His embodiment are the primary considerations in discussing the option for the poor in relation to consecrated life. This is important as consecrated persons have decided to follow Jesus in a special way more closely.

This notwithstanding, the call for the commitment of consecrated persons to the needs of the poor and vulnerable of society is based on their decision to follow Jesus more closely, who though God became poor, embraced weakness and death in acknowledgement of the need and redemption of poor humanity. The Evangelical poverty of consecrated person, apart from being an internal, personal decision to live a life identical to that of Christ, is a response to the materialistic attitude in the world, emphasizing sensitivity to the needs of others. There is a unity between evangelical poverty and the option for the poor. It requires consecrated persons to demonstrate solidarity with the neglected in society and calls for self-denial, restraint, and a preferential love for the poor.

More so, the consideration for the poor by consecrated persons need begin from their various communities as "charity begins at home". Among consecrated persons are the sick, the elderly, those who feel excluded and depressed, the poor- those who work in the most difficult places and apostolates, the young, who require more attention and guidance, etc. The greatest witness in this regard need to manifest from within. This becomes in itself a living witness and power.

Bibliography

- Augustine of Hippo (2001). *The Works of Saint Augustine. Sermons on Various Subjects*. Charlottesville, Va.: Intalex Corporation.
- Baum, Gregory (1994). *Essays in Critical Theology*, Kansas City, Sheed & Ward.
- Benedict XVI (2011). *Porta Fidei*. Rome, Libreria Editrice Vaticana.

- California Catholic Conference (2015). *Preferential option for the poor*. <https://cacatholic.org/teachings/catholic-social-teaching/preferential-option-poor>.
- Catechism of the Catholic Church. Official edition for Australia and New Zealand (1994). Homebush NSW, St Pauls – Society of St Paul.
- CELAM (1985). *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Madrid, BAC.
- Clark, Meghan (2013). *An Option that's not Optional: The Preferential Option for the Poor*. <https://catholicmoraltheology.com/an-option-thats-not-optional-the-preferential-option-for-the-poor>.
- Code of Canon Law, Latin-English Edition (1999). Washington DC, Canon Law Society of America.
- Czerny, Michael (2021). «Religious Life from Vatican II to *Fratelli Tutti*», en *Review for Religious. New Series*, 1: 87-106.
- Daul, Kira (2015). «What is the preferential option for the poor?», en U. S. Catholic, 80. <https://uscatholic.org/articles/201501/what-is-the-preferential-option-for-the-poor>
- Dorr, Donald (1992). *Option for the poor. A hundred years of Vatican social teaching* (1992). Maryknoll: Orbis Books.
- Fernandez Artime, Angel, SDB, (2016). *Consecrated Life: Love for Poverty, Need for Management and the "Temptation of Power"*. <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=cosecrated+life%3A+love+for+poverty%2C+need+for+management+and+the+temptation+of+power>
- Gutiérrez, Gustavo – Müller L. Gerard (2004). *An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung*, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag.
- Gutiérrez, Gustavo (1986). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo (1990) «Pobres y opción fundamental», en Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (eds.), *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta.
- Gutiérrez, Gustavo (1993). «Option for the poor», en Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (eds.), *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Maryknoll, NY, Orbis.
- Gutiérrez, Gustavo (2003). *We drink from our own wells. The spiritual journey of a people*, Maryknoll, Orbis Books.

- Gutiérrez, Gustavo (2004). *An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung*, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag.
- Gutierrez, Gustavo (2009). «The Option for the Poor Arises from Faith in Christ», en *Theological Studies*, 70: 217-326.
- Institute of Consecrated Life and Society of Apostolic Life, *Letter to all Members of Consecrated Life*, 29th June 2023, Vatican, Rome, 2023.
- John XXIII (1962). *The church of all, and particularly the church of the poor*. http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19620911_ecumenical-council_it.html [accessed 1-Oct- 2024]
- John Paul II (1990). *Redemptoris Missio*, Rome: Libreria Editrice Vaticana.
- John Paul II (1991). *Centesimus Annus* on the hundredth Anniversary of Rerum Novarum. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_en.html
- John Paul II (1996). *Vita Consecrata*, Rome, Libreria Editrice Vaticana.
- John Paul II (2001). *Novo Millennio Ineunte*, Rome, Libreria Editrice Vaticana.
- Kanu, I. A. (2011). «A Review of Consecrated: A Vision of the Religious Life from the Viewpoint of the Sacred», en *African Journal of Contextual Theology*, 3: 161-163.
- Kanu, I. A. (2015a). «Africae Munus and Consecrated Persons», en *The Catholic Voyage: African Journal of Consecrated Life*. 11: 3-14.
- Kanu, I. A. (2015b). «Consecrated Persons as Agents of Pastoral Care of the Family», en *JORAS: Nigerian Journal of Religion and Society*, 5: 74-84.
- Kanu, I. A. (2015c). «*Quitte Ton Pays*: On Consecrated Persons and the Challenges of Family Obligations in Contemporary Africa» en *Jos Studies* 23, 45-57.
- Kanu, I. A. (2016a). «The Concept of Family as the Contribution of Africa to the Consecrated Life» en *The Catholic Voyage: African Journal of Consecrated Life*. 12, 31-40.
- Kanu, I. A. (2016b). «*Miserando Atque Eligendo*: The Consecrated Life as a Mission of Mercy» en *International Journal of Humanities and Social Sciences*, 7(5): 92-100.

- Kanu, I. A. (2018a). «Consecrated Persons and Collaborative Ministry», en *The Catholic Voyage: African Journal of Consecrated Life*, 14: 126-135.
- Kanu, I. A. (2018b). «Obedience and Discernment in the Life of Consecrated Persons»” en *IGWEBUIKE: An African Journal of Arts and Humanities* (IAAJAH), 4 (5): 35-43.
- Kanu, I. A. (2019). «Collaboration within the Ecology of Mission: An African Cultural Perspective», en *The Catholic Voyage: Journal of Consecrated Life in Africa*, 15: 125-149.
- Kanu, I. A. (2024a). «The Inculturation of Consecrated Life in Africa: Towards a Logic for Promoting Indigenous Gifts of Fidelity»”, en *The Catholic Voyage: African Journal of Consecrated Life*, 21(1): 245-265.
- Kanu, I. A. (2024b). «A reassessment of African Theology in the period after Africae Munus» en *Innovations*, 76. 1083-1101.
- Lois, Julio (1991). «Opción por los pobres. Síntesis doctrinal», en Vigil, José María (ed.), *La opción por los pobres*, Santander, Sal Terrea.
- Machado, Antonio (1979). *Campos de Castilla. Proverbios y cantares. Poesías Completas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Paul VI (1965). *Lumen Gentium*.https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19641121_lumen-gentium_en.html
- Paul VI (1965). *Pastoral Constitution on the Church in the modern world: Gaudium et spes*. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- Paul VI (1965). *Perfectae Caritatis*. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_en.html
- Paul VI (1971). *Evangelica Testificatio*. http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19710629_evangelica-testificatio.Html.
- Pope Francis (2013). *Evangelii Gaudium*, Rome, Libreria Editrice Vaticana.
- Pope Francis (2014). Address at the International Symposium on the “Management of Ecclesiastical Goods of the Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, for the Service of Humanity and the Mission of the Church”. 8th March, Rome.

- Pope Francis (2015). Encyclical Letter *Laudato Si*, Rome, Libreria Editrice Vaticana.
- Pope Francis (2020). Encyclical Letter *Fratelli Tutti*. Rome, Libreria Editrice Vaticana.
- Pope Francis (2024). *Spes Non Confundit* (Hope Does Not Disappoint) Bull of Indiction of the Ordinary Jubilee of the Year 2025, Rome, Libreria Editrice Vaticana.
- Robin, Arul Jesu (2017). «Mission – The Core of Consecrated Life», en *Sanyasa*, 12/nº1: 57-78.
- Romero, Oscar (1978). La Iglesia cuya debilidad se apoya en Cristo: Quinto domingo del tiempo ordinario. Isaías 58: 7–10, 1 Corintios 1:1–5, Mateo 5: 13–16”. <http://servicioskoinonia.org/romero/homilias/A/780205.htm> [accessed 1-Oct- 2024].
- Romero, Oscar (1985). *Voice of the Voiceless: The Four Pastoral Letters and Other Addresses*, Maryknoll, NY, Orbis.
- XIII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops. *Final List of Propositions*, Proposition No. 31. Refer also Joseph M. Abella, “New Horizons for the Mission of Consecrated Life”, 2012.
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (2007). Aparecida, Brasil, Documento de Aparecida no. 391, http://www.usccb.org/latinamerica/english/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf [accessed 1-Oct- 2024].

Textos
y
Glosas

A vueltas con la esperanza

Javier Antolín Sánchez

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

ORCID: 0000-0002-1514-9073

javierantolino@hotmail.com

Recibido: 15 marzo 2025 / Aceptado: 5 abril 2025

Resumen: En el siguiente texto hago una presentación del libro de Byung-Chul Han *El Espíritu de la esperanza. Contra la sociedad del miedo*, pero al mismo tiempo insisto o refuerzo algunos aspectos

de la esperanza cristiana que no están suficientemente reseñados.

Palabras clave: Esperanza, Moltmann, Byung-Chul, escatología, desesperación.

Around with hope

Abstract: In the following text I present Byung-Chul Han's book *The Spirit of Hope. Against the Society of Fear*, but at the same time I insist on or reinforce

some aspects of Christian hope that have not been sufficiently highlighted.

Keywords: Hope, Byung-Chul, Moltmann, Eschatology, Despair.

En el siguiente texto voy a presentar el libro de Byun-Chul Han (2024). *El Espíritu de la esperanza. Contra la sociedad del miedo*, Herder, Barcelona. No lo considero un pretexto, sino una oportunidad para hablar y reflexionar sobre la esperanza en este año jubilar que tiene el lema: *Peregrinos de esperanza*.

Voy a referirme constantemente al libro señalado, pero también trataré de reforzar algunos aspectos de la esperanza cristiana que no están

suficientemente señalados. De todos modos, el libro es muy sugerente, pues, aunque parte de la reflexión filosófica, reconoce que la esperanza solamente se puede entender desde una dimensión trascendente, es decir, que no es un asunto puramente intramundano.

El autor nos confiesa al principio del libro que vivimos tiempos de incertidumbre constante y hemos perdido la esperanza y que la vida se ha reducido a una supervivencia. Pero él se rebela contra esta sociedad de la supervivencia y considera que solo la esperanza nos permitiría recuperar una vida en la que vivir sea más que sobrevivir. Nos ofrece un horizonte de sentido, que reanima y alienta la vida, por lo que nos regala el futuro (14). Y más adelante lo reafirma al decir que, sin un horizonte de sentido, la vida se reduce a la supervivencia o, como sucede hoy, a la inmanencia del consumo. Los consumidores no tienen esperanzas. Lo único que tienen son deseos y necesidades. Tampoco necesitan ningún futuro. Cuando el consumo se absolutiza, el tiempo se reduce al presente permanente de las necesidades y las satisfacciones. La palabra esperanza no pertenece al vocabulario capitalista. Quien tiene esperanza no consume (39).

1. Definir la esperanza

Byung-Chul sigue a varios autores que han hablado de la esperanza y como indica el título del libro, la esperanza remite a algo espiritual, a un estado de ánimo¹, a una disposición interior. Así asevera: la esperanza es un estado de ánimo, incluso es un sentimiento básico que permanentemente define y templea la existencia humana. Y hasta puede crecer y convertirse en entusiasmo y euforia (47). La esperanza como estado de ánimo, como sentimiento básico, es anterior al lenguaje. Es ella la que define y templea al lenguaje (48).

Siguiendo a Erich Fromm se puede definir la esperanza como “estado ontológico”, como un estado de ánimo, una “disposición interna” la “disposición para una actividad intensa que aún está por ejercer.” Es, por tanto, una fuente interior de dinamismo y actividad. Más allá de la activi-

¹ Lo que nos abre por primera vez las puertas a la estancia en el mundo no es el conocimiento, sino el estado de ánimo (Byung-Chul, 2024: 118).

dad ya ejercida, la esperanza nos inspira para la actividad que aún está por ejercer y es la brisa que nos trae el fresco de lo nonato. Renueva nuestro actuar (50-51).

El estado de ánimo tiene la peculiaridad de que, a diferencia del sentimiento o la emoción, no se refiere a nada determinado. Quien tiene esperanza no pretende en principio alcanzar nada concreto². En cambio, el deseo o la expectativa siempre se refieren a un objeto concreto. Por eso, podemos pensar en una persona esencialmente esperanzada. Por el contrario, sería absurdo que un sujeto fuera esencialmente expectante o desiderativo sin referencia a nada concreto, ya que la expectativa y el deseo no son estados de ánimo ni, por tanto, estados ontológicos (129).

El deseo o la expectativa se refieren a un objeto o a un suceso intramundano. Son puntuales. La esperanza, en cambio, desarrolla una narrativa que guía las acciones. Se caracteriza por su duración y su amplitud narrativas. A diferencia del deseo, la esperanza estimula la imaginación narrativa. Sueña activamente. Inherente al deseo es una sensación de carencia, mientras que la esperanza posee su propia plenitud y fuerza luminosa. Una esperanza fuerte no carece de nada. Esperanza desbordante no es un oxímoron. La esperanza es una fuerza, un ímpetu. En cambio, ningún deseo es brioso (46).

Hay que distinguir entre la esperanza pasiva, inactiva y débil y la esperanza dinámica, activa y fuerte. La esperanza pasiva se parece de hecho a un deseo débil. La esperanza activa y fuerte, por el contrario, inspira a las personas para acciones eficaces y creativas (46). La esperanza es el poder vivificante por excelencia, la fuerza que inerva la vida y la preserva de anquilosarse y paralizarse (50).

La esperanza es una intensidad. Viene a ser una plegaria interior del alma, una pasión que se suscita ante la negatividad de la desesperación (24). La esperanza como pasión no es pasiva, sino que conlleva su propia firmeza. Viene a parecerse a aquel activo topo de la historia que, lleno de confianza, excava innumerables túneles en las tinieblas (24-25).

² El estado de ánimo tiene una intencionalidad totalmente distinta que la emoción. Solo parece difuso porque no se refiere a ningún objeto determinado ni, en general, a nada que tengamos enfrente (...) El estado de ánimo es anterior a la emoción, la precede (Byung-Chul, 2024:131).

Siguiendo a Nietzsche, podemos entender la esperanza como un estado especial del espíritu que se asemeja a un embarazo. Tener esperanza es estar preparado para el nacimiento de lo nuevo (51). Tener esperanza significa estar íntimamente preparado para lo que haya de venir. Nos hace estar más atentos a lo que todavía no existe, sobre lo cual no podemos influir directamente. Incluso el pensamiento y la acción tienen este carácter contemplativo de la esperanza, que es el carácter de la receptividad, del presentimiento, de la espera, de la aceptación (53).

2. La contraposición entre la angustia y la esperanza

Existe una contraposición entre el miedo, la angustia y la esperanza, pero la contraposición más patente es entre angustia y esperanza, pues podemos definir las como estados de ánimo o estados del espíritu (modos ontológicos o existenciales según Heidegger) que no se refieren a algo en concreto, por el contrario, el miedo, al igual que el deseo o la expectación se refieren a cosas concretas.

La angustia, que actualmente es omnipresente, no se basa realmente en una catástrofe permanente. Lo que más nos atormenta son unos miedos difusos que son estructurales y cuya causa, por tanto, no se puede atribuir a acontecimientos concretos (26). Por eso nos dice que, aunque la esperanza se opone a la angustia, estructuralmente es afín a ella, pues ninguna de ellas se refiere a algo concreto. En eso se diferencia la angustia del miedo, que siempre se siente de algo determinado. Uno no se angustia de nada concreto, sino del hecho mismo de estar en el mundo. Es justamente esta indeterminación la que le confiere tanta intensidad a la angustia. Tampoco el objeto de la esperanza en cuanto que *spes qua* (tener esperanza) se puede representar de forma concreta. Y, sin embargo, la esperanza define y templea radicalmente nuestro ser. Por eso, la esperanza se puede entender, igual que la angustia, como un modo ontológico básico, es decir, como eso que Heidegger denomina existencial (117).

La angustia bloquea la visión, sofoca toda perspectiva. Quien se angustia se siente acorralado. La angustia conlleva la sensación de aprisionamiento y encerramiento. Cuando estamos angustiados el mundo se nos antoja una cárcel. Tenemos cerradas todas las puertas que nos sacarían al

aire libre. La angustia impide el futuro cerrándonos las puertas a lo posible, a lo nuevo (17).

El estado de ánimo básico que prevalece en *Ser y tiempo* es la angustia, estado de ánimo que nos abre a la existencia. Priorizar ontológicamente la angustia por encima de todos los demás temples anímicos no es, en realidad, una decisión meramente metodológica, sino una decisión existencial, pues la angustia no es el único estado de ánimo que abre y esclarece la existencia humana, habiendo también otros temples positivos que lo hacen tan ampliamente como ella (119). Sin embargo, al priorizar la angustia, Heidegger convierte el aislamiento en rasgo esencial de la existencia humana. Heidegger entiende la existencia humana primariamente desde el ser sí mismo³, y no desde la coexistencia con otros (120).

El desmoronamiento de todas las instancias que infunden sentido y dan orientación se manifiesta como angustia. Según Heidegger, ese desmoronamiento solo puede subsanarse desde el sí mismo. Pero él obvia las formas de existir en las que el yo se trasciende a sí mismo en su dedicación a los demás. Para Heidegger, todo gira siempre solo en torno al yo. La formulación que hace Gabriel Marcel de la esperanza, “pensando en nosotros, he puesto mis esperanzas en ti”, no tiene cabida en la analítica existencial heideggeriana de la “existencia” (128).

Heidegger reduce en *Ser y Tiempo* la esperanza en “esperar para sí mismo”. Pero la esperanza nunca gira en torno al yo. Tampoco se caracteriza principalmente por el hecho de que “uno se ha hecho consigo mismo”. Quien tiene esperanza se trasciende a sí mismo. La fórmula básica de la esperanza es “confiar en”. Con la expresión “pensando en nosotros, ha puesto mis esperanzas en ti”, Gabriel Marcel resalta esa dimensión de la esperanza en la que el yo se trasciende en un nosotros (135).

Se da una contraposición entre miedo y esperanza, ya que el clima de miedo mata todo germen de esperanza. El miedo puede transformar una sociedad entera en una cárcel, puede ponerla en cuarentena. El miedo

³ Heidegger se aferra a la inmanencia del sí mismo, y renuncia a toda trascendencia que pudiera brindar asidero y dar orientación a la existencia. La existencia solo responde a la “llamada” de su interior, que le exhorta a abrazar su sí mismo más propio. Abrazar el sí mismo más propio ya es para Heidegger una acción, un “actuar en sí mismo” (Byung-Chul, 2024: 122-123).¹

solo instala señales de advertencia. La esperanza, en cambio, va dejando indicadores y señalizadores de caminos. La esperanza es la única que nos hace ponernos en camino. Nos brinda sentido y orientación, mientras que el miedo imposibilita la marcha (16). La esperanza es opuesta al miedo. Esperar significa mirar a lo lejos, mirar al futuro. La esperanza nos abre los ojos a lo venidero (17).

El régimen neoliberal es un régimen del miedo. Hace que las personas se aislen, al convertirlas en empresarias de sí mismas. La competencia indiscriminada y la presión para rendir cada vez más debilitan a la comunidad. El aislamiento narcisista genera soledad y miedo. También nuestra conducta está cada vez más marcada por el miedo: miedo a fracasar, miedo a no estar a la altura de lo que uno espera de sí mismo, miedo a no poder mantener el ritmo o miedo a quedarse descolgado (26). Ninguna esperanza nace donde impera un clima de miedo. El miedo reprime la esperanza. Por eso, se necesita una política de la esperanza que venza el clima y el régimen de miedo creando una atmósfera de esperanza (32).

Como la angustia aísla a las personas, es imposible compartirla. A base de miedo no se crea ninguna comunidad, ningún nosotros. En la angustia cada uno se aísla en sí mismo. La esperanza, por el contrario, conlleva la dimensión del nosotros. Esperar significa también “propagar esperanza”, transmitir la llama, “avivar la llama para que prenda en derredor. La esperanza es el fermento de la revolución, el catalizador de lo nuevo: *incipit vita nova*, “comienza una nueva vida”. En cambio, no existe la revolución del miedo. Quien tiene miedo se somete al poder. Solo en la esperanza de un mundo distinto y mejor despierta un potencial revolucionario. Que hoy no sea posible la revolución se debe a que no podemos albergar esperanzas: cuando no tenemos otra cosa a la que aferrarnos más que al miedo, la vida se reduce a la supervivencia (32-33).

La angustia constriñe radicalmente el campo de posibilidades, dificultando así el acceso a lo nuevo, a lo que todavía no es. Por este motivo se opone a la esperanza, que agudiza el sentido para captar lo posible y desata la pasión por lo nuevo, por lo totalmente distinto. Una analítica existencial que en lugar de basarse en la angustia lo hiciera en la esperanza se encontraría con una constitución totalmente distinta de la existencia, y hasta con un mundo distinto (126-127).

Esperanza, fe y amor están emparentados. Achim vor Arnim las llama “las tres bellas hermanas”. Cada una de ellas se consagra a las otras.

Quien tiene esperanza, ama o cree, se entrega al otro y trasciende la inmanencia del yo. En cambio, en el pensamiento de Heidegger no tiene cabida el amor ni la fe. A ese pensamiento le falta la dimensión del otro. Quien no sea capaz de dejar de pensar únicamente en sí mismo no podrá amar ni tener esperanza (135-136).

La esperanza no saca sus fuerzas de la inmanencia del yo. Su centro no es el yo. Quien tiene esperanza, está camino del otro. Cuando uno tiene esperanza, confía en algo que lo trasciende. En eso la esperanza se parece a la fe. La instancia de lo distinto como trascendencia es la que me alienta en medio de la desesperación absoluta, la que me capacita para levantarme en el abismo. Quien tiene esperanza es sostenido por algo distinto. Justamente por eso cree Havel que la esperanza tiene su origen en la trascendencia y viene de la lejanía (129).

Considero que hay que resaltar estos dos aspectos, la esperanza tiene su origen en la trascendencia y se centra en el nosotros, es decir, tiene un sentido grupal y comunitario. Pues nadie adquiere esperanza únicamente para sí mismo, la esperanza de los cristianos es siempre esperanza también para Israel, la esperanza de los judíos y de los cristianos es siempre esperanza también para las naciones y es siempre esperanza también para esta tierra y para todos sus moradores (Moltmann, 2004:16).

Hemos de reconocer que, a lo largo de la historia del cristianismo, se acentuó el aspecto de la esperanza individual, por eso se insistió en la salvación personal⁴ o del alma individual. Pero, la esperanza cristiana no se puede reducir a la salvación del alma más allá de la muerte, pues perdería todo el poder renovador de la vida y trasformador del mundo; se convertiría en un anhelo gnóstico de redención en medio del valle de lágrimas de este mundo. Tenemos que superar la estéril confrontación entre la esperanza personal y la esperanza cósmica, entre la escatología individual y la escatología universal. Por lo que, no situaremos el alma en el centro en el sentido pietista, ni tampoco situaremos el mundo en el foco de reflexión en un sentido secularista. El eje medular ha de estar ocupado por Dios, el reino de Dios y la gloria de Dios. Así lo muestran las

⁴ Las escatologías tradicionalmente medievales, protestantes y modernas se habían concentrado en la esperanza individual, con la que se respondía a las cuestiones acerca de la vida y de la muerte personales (Moltmann, 2004:17).

tres primeras afirmaciones del padrenuestro. Esta glorificación de Dios en el mundo incluye la salvación y la vida eterna de los hombres, la redención de toda criatura y la paz de la nueva creación. De este modo se integra la escatología individual y la universal, la escatología de la historia y de la naturaleza⁵ (Moltmann, 2004: 18 y 19).

En la teología de los Padres se puede ver este sentido comunitario de la salvación. Por citar solamente a San Agustín en la *Carta a Proba* 13,24 aparece el aspecto comunitario de la esperanza. Todos buscamos la vida verdadera, lo cual comporta estar unidos a un “pueblo” y solo puede realizarse para cada persona dentro de este “nosotros”. Precisamente por eso presupone dejar de estar encerrados en el propio “yo”, porque solo la apertura a este sujeto universal abre también la mirada hacia la fuente de la alegría hacia el amor mismo, hacia Dios (*Spe Salvi*, 14).

Tanto la esperanza cristiana como la salvación tienen un sentido comunitario, en el que nunca podemos olvidar a los demás, ya que nuestra vida tiene que girar en torno a la comunión con Jesús, y nuestra relación es con Aquel que se entregó a sí mismo en rescate por todos. Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser “para todos”, hace que este sea nuestro modo de ser (*Spe Salvi*, 28). No hay otro modo de ser cristiano sino es vivir en comunión con Jesús que vivió y murió por todos, por lo tanto, nosotros debemos llegar a ser para los demás y para todos.

La esperanza cristiana no solamente es comunitaria, es decir, para la Iglesia o comunidad de los que creen explícitamente en Jesús que ha recibido esta fe, y es encargada de cuidar y transmitir esta esperanza. La esperanza cristiana es universal para la humanidad entera, pues en ella se manifiesta el señorío de Dios sobre la historia universal como historia única de salvación, aunque los caminos sean diversos. Incluso la esperanza cristiana tiene una dimensión cósmica que abarca también a la creación entera y se nos muestra como una nueva creación, pues esperamos los cielos nuevos y la tierra nueva en que habite la justicia.

⁵ Tiene pleno sentido comenzar en la escatología con la esperanza personal, seguir luego con la esperanza histórica y llegar en último término a la esperanza cósmica, para finalizar con la glorificación de Dios por ser Dios quien es. El primer efecto de la escatología es la fe personal. Luego viene la vida nueva en este mundo. De ella brota la esperanza en la redención del cuerpo y la expectación de la transformación de todo este mundo en el reino de Dios (Moltmann, 2004:19).

3. La esperanza y la desesperación

Esta esperanza cristiana tiene su origen en Dios y por eso la llamamos esperanza teologal, es una esperanza contra toda esperanza, pues surge con más fuerza en los contextos de desolación y abandono.

Byung-Chul insiste en el sentido paradójico y contradictorio de la esperanza. La esperanza más íntima nace de la desesperación más profunda. Cuanto más profunda sea la desesperación, más fuerte será la esperanza (17). La esperanza es una figura dialéctica. La negatividad de la desesperación es constitutiva de la esperanza (18). La negatividad es esencial para la esperanza desesperanzada. San Pablo en la carta a los Romanos escribe “En contra de toda esperanza, Abraham creyó y tuvo esperanza” (Rom 4,18). Cuanto más desesperada sea una situación, más firme será la esperanza (76).

La esperanza absoluta nace ante la negatividad de la desesperación absoluta⁶. Germina del abismo. La negatividad de la desesperación absoluta es propia de una situación en la que parece que ya no sea posible ninguna acción (68-69).

Cuanto más profunda sea la desesperación más intensa será la esperanza. Esta es la dialéctica de la esperanza. La negatividad de la desesperación cimienta aún más la esperanza. Una esperanza entusiasta tiene raíces más hondas. En eso se diferencia del optimismo, que carece de toda negatividad. La esperanza absoluta hace que vuelva a ser posible actuar en plena desesperación profunda (70). Igual que la dicha profunda, la esperanza solo es posible en la fragilidad. Inherente a ella es la zozobra. La negatividad de la zozobra vivifica y alienta la esperanza. Se da la paradoja de que la luminosa luz de la esperanza se aviva con las tinieblas más profundas. Al optimismo le falta esta dialéctica. (70) El espíritu de la esperanza supone también un avance. Trabaja para avanzar en plenas tinieblas. Sin tinieblas no hay luz (25).

Kafka ilustra la esperanza contra toda esperanza en varias parábolas. La esperanza absoluta es una esperanza desesperanzada o una esperan-

⁶ Byung-Chul critica la noción de esperanza de Bloch pues no incluye el factor constitutivo de la negatividad. La esperanza de Bloch carece de porfía. No es osada. No ha sido sonsacada de la negatividad de la desesperación (Byung-Chul, 2024: 87).

za del desesperanzado, pues nace en vista de la desesperanza total (...) Nace de la negatividad de la desesperación absoluta. Se caracteriza por su denodada porfía (74 y 76).

Václav Havel asevera que cuanto más adversa sea la situación en la que conservamos nuestra esperanza, tanto más profunda será ésta. En las horas de su desesperación más profunda, cuando estaba en la cárcel, sintió algo de esa esperanza absoluta. La esperanza es una “dimensión anímica”, “un estado espiritual”. Es una orientación para el espíritu, una “orientación para el corazón” que señala caminos. Conduce a los hombres por territorios en los que no tienen más orientación que ella. Havel no sitúa la esperanza en la inmanencia del mundo, sino que supone que ella viene de otra parte, de una “lejanía”. La esperanza hunde sus profundas raíces en lo “trascendente”. Esta esperanza es absoluta porque no depende del curso intramundano⁷ de las cosas. Es inasequible a todo pronóstico, a todo cálculo (81-83).

La esperanza trasciende la inmanencia del albedrío humano. Hace que despunte un más allá de lo humano. Solo nace en vista de la negatividad absoluta. Es el desierto lo que la hace germinar. Paul Celan describe el carácter negativo y trascendente de la esperanza (84). El “gris negruzco del páramo” representa la negatividad, que es tan característica de la esperanza. El árbol de la esperanza crece en el páramo. Además, la esperanza habita en un más allá, en una trascendencia que no se puede describir, sino solo cantar. Trasciende la inmanencia de lo meramente humano (85).

El autor cita a san Pablo para decir que la negatividad es inherente a la esperanza (Rom 5, 3-5), pero no extrae todas las consecuencias de esta afirmación, pues en el cristianismo queda palmaria esta contradicción. Dado que el centro de la fe cristiana es el misterio pascual, la muerte y la resurrección de Jesucristo, por eso se dice de la cruz a la luz, pues la verdad de la fe cristiana es que el crucificado ha resucitado. La contradicción

⁷ La esperanza como estado de ánimo básico no está sujeta a ningún suceso intramundano (...). A diferencia de la esperanza, la expectativa y el deseo están vinculados a un objeto o a un acontecimiento intramundano. La esperanza es abierta, se dirige a lo abierto (...). Como estado del espíritu, tiene una intensidad y una hondura que le vienen justamente de la falta de objeto intencional (Byung-Chul, 2024:132).

de la resurrección respecto de la cruz, supone que la vida del resucitado contradice su misma muerte⁸.

No es posible hablar de la esperanza de la resurrección sino desde el sufrimiento y desde la cruz. Como afirma Moltmann (1975:14): “la teología de la cruz no es otra cosa que el reverso de la teología cristiana de la esperanza,” es decir, no se puede entender la esperanza cristiana sin la cruz, la esperanza cristiana nace desde la cruz. El Dios crucificado que ha asumido el dolor de la creación padeciendo el mismo sufrimiento de los hombres es el Dios de la esperanza que alienta el compromiso de los seres humanos en la lucha por la liberación de toda injusticia, de todo mal que existe en el mundo, y ese mismo Dios nos invita a caminar con gozo hacia aquel que vendrá a consumir la nueva creación de los cielos nuevos y la tierra nueva. El dios crucificado es el mismo que el resucitado⁹, el dios encarnado que se humilla hasta una muerte en la cruz, es el mismo resucitado y glorificado por Dios.

Este mismo contraste se encuentra en los discípulos que ante la muerte de Jesús están desmoralizados, pues están afectados por la muerte ignominiosa del crucificado: habían puesto su confianza en él y tenían ciertas expectativas que fueron truncadas por su muerte en la cruz¹⁰, pero ellos fueron transformados por la experiencia de la resurrección. La esperanza de los discípulos brota de la resurrección de Jesús y del reencuentro con él. Su esperanza en el Reino es una esperanza recobrada y con las señas de identidad del Crucificado. Cristo resucitado “es la esperanza” (Col. 1,27) para la tradición cristiana (Vitoria, 2024: 19-20).

El hechizo del dogma de la desesperanza: *ex nihilo nihil fit* queda roto allí donde se reconoce a Dios como aquel que resucita a los muertos. Allí donde en la fe y en la esperanza se comienza a vivir orientado hacia estas posibilidades y promesas de Dios, se abre la plenitud integral de la vida

⁸ La resurrección de Cristo es la victoria sobre el poder de la muerte y la manifestación de la vida imperecedera y eterna (Moltmann, 2004: 428).

⁹ Sólo siguiendo al Cristo resucitado de la pasión, al Cristo resucitado de la muerte en abandono de Dios y del sepulcro, llega la fe a tener una mirada despejada hacia el horizonte en que no existe ya tribulación alguna, hacia la libertad y la alegría (Moltmann, 1981: 25).

¹⁰ Los discípulos parece que habían puesto la esperanza en Cristo solamente en esta vida. Por eso como nos dice Pablo 1ª Cor 15, 19: Si nuestra esperanza en Cristo solamente vale para esta vida, somos los más desdichados de todos.

como vida histórica y, por ello, como vida que debemos amar. Solo en el horizonte de este Dios resulta posible un amor que sea algo más que *philia*, algo más que amor a lo existente y a lo idéntico, un amor que es *ágape*, amor a lo no existente, amor a lo desigual, indigno, fútil, a lo perdido, pasajero y muerto; un amor que puede tomar sobre sí el elemento aniquilador del dolor y del extrañamiento, porque recibe su fuerza de la esperanza en la *creatio ex nihilo* (Moltmann, 1981: 39-40).

La resurrección de Cristo es la contradicción¹¹ de Dios al sufrimiento y la muerte, a la humillación y la injuria, a la maldad del mal. Pablo llama a la muerte el “último enemigo” (1ª Cor 15,16); también hay que proclamar, a la inversa, que el Cristo resucitado -y con él, la esperanza de la resurrección- es el enemigo de la muerte y de un mundo que se conforma con ella. La fe se introduce en esta contradicción, y con ello se convierte a sí misma en una contradicción contra el mundo de la muerte (Moltmann, 1981: 27).

La esperanza cristiana se apoya en el Dios que resucita a los muertos y crea el ser de la nada, nuestra esperanza es confiar en aquel que crea vida de la muerte. Este es nuestro “imposible” confiado al Dios que resucita a los muertos, el amor tiene una esperanza más allá de la muerte. Y es precisamente esta esperanza contra la muerte la que nos dispone a luchar contra todo dolor, toda injusticia, toda situación de muerte e inhumanidad, precisamente porque creemos y esperamos en el Dios que ha derrotado a la muerte¹².

La esperanza cristiana es realista pues nace y se alimenta de los sufrimientos y vida diaria de los cristianos no es algo completamente sobrenatural, sino que se asienta en la constitución antropológica, por eso sabe de fracasos y derrotas, pues son parte de nuestro caminar histórico. Por eso afirma Vitoria (2024: 22) que la experiencia de la crisis de las expec-

¹¹ En todo el Nuevo Testamento la esperanza cristiana se dirige a lo que todavía no se ve; es, por ello “esperar contra esperanza” (...). La contradicción en que la esperanza coloca al hombre con respecto a la realidad actual de sí mismo y del mundo, es precisamente la contradicción de la que nace esa esperanza, es la contradicción de la resurrección respecto de la cruz (Moltmann, 1981: 23).

¹² La resurrección de Jesús crucificado responde primariamente a la pregunta por el sentido en el contexto del deseo de que haya justicia para las víctimas de la injusticia; y, por añadidura, de que la vida después de la muerte sea el destino de la humanidad (Vitoria, 2024: 13).

tativas históricas de la modernidad ha servido para purificar la esperanza cristiana, liberándola de la grave hipoteca: confundirla con el optimismo histórico. Es una esperanza que lleva consigo, desde su misma matriz, las señales de sus derrotas. Es una esperanza crucificada desde su origen.

Por esta razón, en estos tiempos de incertidumbre y de alarmas apocalípticas necesitamos, más que nunca, activar esa *memoria crucis* y recordar que, como decía Walter Benjamin, “solo a causa de los desesperanzados, se nos ha dado la esperanza” (Vitoria, 2024: 23).

4. El optimismo, la psicología positiva y la esperanza

La esperanza cristiana, aunque en algún momento de la historia ha estado unida a la utopía del progreso y la mejora del mundo y de la sociedad, no se puede confundir con el optimismo histórico¹³, pues todos los logros que se consiguen en la vida son claramente esperanzas históricas inmanentes, mientras que la esperanza cristiana es escatológica. Por eso, a pesar de los fracasos y de los vaivenes de la historia, sigue adelante pues está siempre lanzada al futuro, al *todavía no*. La esperanza cristiana tiene que ser crítica siempre contra cualquier realización histórica.

La esperanza cristiana que se apoya en la resurrección de la muerte y en la nueva creación no puede ser reducida mediante “un trascender sin transcendencia”, ni a las utopías ni tampoco al “principio esperanza”. Por eso, la esperanza cristiana, en contra de las utopías de la humanidad¹⁴, en las cuales vivió durante el siglo XIX, reflexiona sobre el propio núcleo,

¹³ La esperanza se distingue radicalmente de lo que Bloch llama “optimismo militante”. La esperanza me infunde ánimos en medio de la desesperación absoluta. Gracias a ella vuelvo a levantarme. Quien tiene esperanza se hace receptivo para lo nuevo, para nuevas posibilidades que, de no haber esperanza, ni siquiera se percibirían. El espíritu de la esperanza habita en el campo de posibilidades que trasciende la inmanencia de la voluntad (Byung-Chul, 2024: 115).

¹⁴ Todas las utopías del reino de Dios o del hombre, todas las imágenes de esperanza acerca de la vida feliz, todas las revoluciones de futuro se agitan en el aire y llevan en sí mismas el germen de la corrupción y del aburrimiento, y por esto tratan también a la vida de una manera militante y opresora, en tanto no exista seguridad en la muerte y no exista una esperanza que lleve el amor más allá de la muerte (Moltmann 1981: 453). En nombre

que está en la resurrección de los muertos y en el aniquilamiento de la muerte por la vida (Moltmann 1981: 450).

No es lo mismo pensar con esperanza que ser optimista. A diferencia de la esperanza, el optimismo carece de toda negatividad. Desconoce la duda y la desesperación. Su naturaleza es la pura positividad. El optimista está convencido de que las cosas acabarán saliendo bien (19) (...). A diferencia del optimismo, que no carece de nada ni está camino de ningún sitio, la esperanza supone un movimiento de búsqueda. Es un intento de encontrar asidero y rumbo. Quizás sea precisamente por eso que nos lanza hacia lo desconocido, hacia lo intransitado, hacia lo abierto, hacia lo que todavía no es, porque no se queda en lo sido ni en lo que ya es. Pone rumbo a lo que aún está por nacer. Sale en busca de lo nuevo, de lo totalmente distinto, de lo que jamás ha existido (20).

El optimismo no hace falta conquistarlo. Se tiene sin más como algo obvio, igual que uno tiene su talla corporal o un rasgo personal invariable... El optimista no necesita razonar su actitud. En cambio, la esperanza no la hay sin más como algo obvio. Nace. Muchas veces hay que suscitarla y concitarla expresamente. A diferencia del optimismo, falto de toda resolución, la esperanza activa se caracteriza por su entusiasmo. El optimista no actúa de propio. Toda acción conlleva un riesgo. Pero el optimista no arriesga nada (20).

En el fondo, el pesimismo no se diferencia tanto del optimismo. En realidad, es su reflejo inverso. También el pesimista vive en un tiempo cerrado... Tanto el optimista como el pesimista son ciegos para las posibilidades. Nada saben de eventos que puedan dar un giro sorprendente al curso de los acontecimientos. Carecen de imaginación para lo nuevo y son incapaces de apasionarse con lo que jamás había existido. En cambio, quien tiene esperanza apuesta por las posibilidades que nos sacarían de “lo que no debería existir”. La esperanza nos permite escapar de la cárcel del tiempo cerrado (21).

La psicología positiva se desliga de la psicología del sufrimiento y trata de ocuparse exclusivamente del bienestar y de la dicha. Si a uno le ator-

de utopías de todo tipo, los seres humanos habíamos sembrado la historia de barbarie y de terror. Aún con las mejores intenciones de crear el cielo en la tierra, la utopía solo había conseguido crear un infierno (...) (Vitoria, 2024: 6).

mentan los pensamientos negativos, lo que tiene que hacer es cambiarlos en el acto por positivos. La psicología positiva tiene como objetivo hacer que la dicha sea mayor. Los aspectos negativos de la vida se obvian por completo (...). Según la psicología positiva, cada uno es el único responsable de su propia felicidad. El culto a la positividad hace que las personas a las que les va mal se culpen a sí mismas, en lugar de responsabilizar de su sufrimiento a la sociedad (...). El culto a la positividad aísla a las personas, las vuelve egoístas y suprime la empatía, porque a las personas ya no les interesa el sufrimiento ajeno. Cada uno se ocupa solo de sí mismo, de su felicidad, de su propio bienestar. En el régimen neoliberal, el culto a la positividad hace que la sociedad se vuelva insolidaria. A diferencia del pensamiento positivo, la esperanza no da la espalda a las negatividades de la vida. Las tiene presentes. Además, no aísla a las personas, sino que las vincula y reconcilia. El sujeto de la esperanza es un nosotros (21-22).

Volvemos al sentido comunitario de la esperanza, pues no podemos salvarnos solos, la felicidad no puede ser para unos pocos y la esperanza acepta las negatividades de la vida. La esperanza cristiana no es el reverso del optimismo histórico moderno. Tampoco un reconstituyente para vivir en la posmoderna sociedad del desánimo. La esperanza es un antídoto para no ser vencidos de antemano por la incertidumbre y el catastrofismo. La esperanza, equipada con las señas de identidad de Jesús resucitado es interrupción del presente y anticipación en él del futuro humano para quienes no tienen esperanza: los “sobrantes” y los crucificados de este tiempo, tan perplejo y tan indiferente a sus gritos de dolor (Vitoria, 2024: 9).

5. La modalidad temporal de la esperanza

La modalidad temporal de la esperanza es el todavía no. Está abierta a lo venidero, a lo que aún no es. Es una actitud espiritual, un temple anímico que nos eleva por encima de lo ya dado, de lo que ya existe (...). Esperar significa “conceder un crédito a la realidad”, tener fe en ella, dejarla que se preñe de futuro. La esperanza nos hace creer en el futuro (23).

Derrida distingue dos formas de tiempo venidero: el futuro y el advenimiento. El futuro trae cosas que se producirán más tarde: mañana,

el año que viene o cuando sea. *El tiempo venidero como futuro* se puede predecir, planear y calcular. De este modo, se puede administrar. En cambio, *el tiempo venidero como advenimiento* se refiere a acontecimientos que pueden irrumpir de forma totalmente imprevista. El advenimiento es inasequible a todo cálculo y planificación. Abre un campo de posibilidades incierto. Anuncia la venida de lo distinto, que no es predecible. Se caracteriza por su indisponibilidad (23-24).

La esperanza habita en el futuro. Diríamos que el animal puede hablar si entendemos por tal la emisión de señales que significan algo. Pero lo que no puede es prometer. Además, el lenguaje del animal no es narrativo. No puede narrar. A diferencia del deseo, del que el animal sí es capaz, la esperanza tiene una estructura narrativa. La narración presupone una conciencia marcadamente temporal. El animal no es capaz de desarrollar una idea del mañana, pues esa idea tiene carácter narrativo. El futuro narrativo es inalcanzable para el animal (49).

A diferencia del amor, la esperanza no atiende a lo sido, sino a lo venidero, y conoce lo que todavía no es. La temporalidad de la esperanza no es el haber sido, sino el futuro. Su modo de conocer no es retrospectivo, sino prospectivo. Es una “pasión por lo posible” que dirige la mirada hacia lo que aún no es, hacia lo no nacido. Se abre a la realidad de posibilidades futuras (99).

La existencia no puede acceder a posibilidades ontológicas que todavía no hay y que son solo venideras. No es capaz de elevarse por encima de lo que ya ha sido. Haber sido es el tipo de temporalidad que corresponde a la situación existencial de haber sido arrojado. A la existencia “que se angustia” se le cierran las puertas del tiempo venidero como advenimiento (126).

Quien tiene esperanza no pone su atención en la esencia, en lo que ha sido ni en la presencia de las cosas (*presentiam rerum*), sino en su futuro, en sus posibilidades futuras. El pensamiento esperanzado no se articula en conceptos, sino en anticipaciones y en presentimientos. Es la esperanza la que nos abre al campo de posibilidades antes de que podamos fijarnos un objetivo concreto (100).

Hegel, según Byung-Chul, dice que la filosofía solo capta lo que ya se ha hecho historia, es decir, lo que ha sido. Hegel le niega a la filosofía la capacidad de captar lo venidero. La filosofía es una reflexión posterior y no un pensamiento precursor. No es prospectiva. Sino retrospectiva. En

cambio, el pensamiento esperanzado¹⁵ descubre en la realidad nuevas posibilidades tuyas que todavía no había habido (101-102).

Heidegger tampoco acierta a captar la temporalidad de la esperanza cuando la entiende desde “ese modo de ser que es haber sido.” En cambio, el modo característico de la esperanza es el de no ser aún. Heidegger desconoce esa forma de tiempo venidero que es el advenimiento (136). La existencia heideggeriana no sueña hacia delante, con la mente puesta en el futuro. Es incapaz de soñar despierta. Y, si lo hiciera ¿qué vería? Solo se vería a sí misma atormentada por malos sueños y pesadillas. La angustia tiene cerradas las puertas al futuro como ámbito de posibilidades. La angustia no es previsoras ni visionaria. En cambio, la esperanza nos abre las puertas al futuro, a lo venidero, a lo nonato, a lo latente, a lo que aún se está gestando. La esperanza es un estado de ánimo mesiánico (137).

El pensamiento heideggeriano es griego porque se orienta por lo sido, todo gira en torno a la esencia, en torno a lo sido. No hay ninguna apertura que nos saque fuera del cierre de la esencia. Siempre se trata de captar o de preservar las cosas en su esencia, es decir, de preservarlas en lo que han sido. Es la esencia, en cuanto que lo sido, lo que nos gusta y a lo que nos acercamos, pero no hacia delante, sino hacia atrás: no soñando, sino recordando. El pensamiento heideggeriano está atrapado entre el olvido y el recuerdo. Por eso, tiene cerradas las puertas a lo que vendrá, es decir, al tiempo venidero como advenimiento (138-139).

El sueño se nutre de esperanzas. Las cosas tienen esperanza cuando sueñas. O sueñan porque tienen esperanza. La esperanza las libera de su calabozo histórico, porque les abre las puertas de lo posible, de lo nuevo, de lo venidero, de lo nonato. Y así las salva, llevándolas al futuro. Ayuda a que las cosas encuentren su verdad más profunda rompiéndoles sus costuras y sacándolas de sus anquilosamientos, que se habían creado con el paso del tiempo histórico. La esperanza vive con sus sueños en un tiempo mesiánico (105).

Infundidos del espíritu de la esperanza, contemplamos lo venidero incluso en el pasado. Lo venidero como lo realmente nuevo, como lo dis-

¹⁵ El pensamiento de la esperanza desplaza el interés cognoscitivo desde el pasado hacia el futuro, desde lo sido hacia lo venidero, y opone al ya de siempre, como temporalidad de la esencia, el todavía no (Byung-Chul, 2024: 109).

tinto, es el sueño, la visión que el pasado soñó despierto. Sin el espíritu de la esperanza nos quedamos atrapados en lo igual. Ese espíritu rastrea en el pasado las huellas de lo venidero. Como dicen las bellas palabras de Benjamin: “El pasado lleva consigo un índice secreto que le recuerda que hay una redención” (109).

En las visiones que tenemos cuando soñamos despiertos nos imaginamos lo venidero, lo que todavía no existe, lo que aún no ha nacido. En esas visiones estamos atentos al futuro, mientras que en los sueños nocturnos lo que se nos aparece es el pasado. Cuando soñamos despiertos soñamos hacia delante, con la mente puesta en el futuro, mientras que cuando soñamos dormidos sonamos hacia atrás, con la mente puesta en el pasado (55).

Los sueños nocturnos no nos animan a actuar conjuntamente. En ellos cada uno está aislado en sí mismo. En cambio, las visiones que tenemos cuando soñamos despiertos engloban a un nosotros que está dispuesto a actuar para mejorar el mundo. Solo los visionarios que sueñan despiertos son capaces de sacar adelante una revolución (57-58). Las visiones con que soñamos despiertos tienen un potencial utópico e implican una dimensión política, mientras que los sueños nocturnos se quedan en lo privado. Belleza, elevación y sublimidad solo son posibles en las visiones con que soñamos despiertos. Los sueños nocturnos carecen de horizonte y de ímpetu utópicos. En ellos somos reacios a actuar. En cambio, los revolucionarios sueñan de día. Sueñan hacia delante, con la mente puesta en el futuro, y lo hacen en común. Una fuerte esperanza nos hace soñar despiertos las visiones de un mundo mejor (...). Los sueños nocturnos no tienen dimensión de futuro (58).

6. La esperanza cristiana

Si tuviéramos que resumir en una palabra el centro de la fe cristiana tendríamos que afirmar que es la creencia en la vida eterna, precisamente es la esperanza cristiana la virtud teologal que nos ayuda a esperar la vida eterna como felicidad nuestra. Por supuesto, no se puede entender esta creencia cristiana sino desde el misterio pascual de Cristo, muerto y resucitado. La resurrección de Jesucristo es el punto de inflexión de nuestra fe, y nuestra creencia en la vida eterna tiene como base la resurrección,

Cristo ha resucitado¹⁶ y nosotros que participamos de esa misma fe también resucitaremos y tendremos la vida divina¹⁷, nuestra vida tiene un sentido porque está orientada al encuentro definitivo con el Señor en la gloria.

En su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatológico; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente. Lo escatológico no es algo situado al lado del cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana. Pues la fe cristiana vive de la resurrección de Cristo crucificado y se dilata hacia las promesas del futuro universal de Cristo (Moltmann, 1981: 20).

La esperanza cristiana tiene una dimensión escatológica. La esperanza cristiana no tiene su sede en la inmanencia de la acción, sino en la trascendencia de la fe. En su teología de la esperanza Moltmann afirma: “La esperanza cristiana se dirige a un *novum ultimum*, a la nueva creación de todas las cosas por el Dios de la resurrección de Cristo. Abre así un amplísimo horizonte de futuro, que engloba también a la muerte. La esperanza cristiana también puede y debe integrar en ese horizonte las esperanzas limitadas en la renovación de la vida suscitándolas, relativizándolas y orientándolas” (Moltmann, 1981: 42).

La esperanza cristiana no nos lleva a una pasividad inactiva, sino que nos mueve a actuar, inspirando nuestra imaginación y despertando una “capacidad inventiva” “para romper con lo antiguo y abrirnos a lo nuevo”. La esperanza no nos evade del mundo, sino que nos hace “anhelantes de futuro”. Su esencia no es la retirada quietista, sino el *cor inquietum*, el “corazón inquieto.” La esperanza no obvia el mundo ni lo escamotea, sino que se enfrenta a él y a toda su negatividad, y los recurre. Así es como alimenta al espíritu de la revolución... Al espíritu de la esperanza le es inherente la resolución para actuar. Quien tiene esperanza es inspirado

¹⁶ La escatología cristiana habla de Jesucristo y del futuro de éste. Conoce la realidad de la resurrección de Jesús y predica el futuro del resucitado (Moltmann 1981:22).

¹⁷ La vida divina comunicada es también vida eterna, vida en participación en la vida divina. Pero no es únicamente vida en el más allá, “después de la muerte”, sino que ya aquí es un despertar, un nuevo nacimiento y un dotar de nuevas energías vitales a la vida terrena... La charis es también la vida recibida de la plenitud de Dios y se muestra como nueva vitalidad y gozo exuberante. La reacción a la charis es chara, el gozo (Moltmann, 2004: 428).

por lo nuevo, por el *novum ultimum*. La esperanza arriesga el salto a una nueva vida (68).

La categoría del *novum* es inaugurada por la resurrección de Cristo de entre los muertos, es una nueva creación que se enciende en medio de las dificultades y padecimientos que experimentamos en este tiempo, la esperanza de la nueva vida.

La esperanza cristiana es escatológica, por lo tanto, va más allá de la muerte, no es algo que se pueda realizar en nuestra historia, aunque comienza aquí y ahora, no se puede confundir con un proyecto mesiánico o milenarista que no podrá ser otra cosa que un reino del hombre, sino que apunta siempre al futuro, al Reino de Dios. Pero la escatología cristiana tiene una dimensión comunitaria, no enseña esperanza solo para el alma, sino también para el cuerpo; no solo para el individuo, sino también para la comunidad; no sólo para la Iglesia, sino también para Israel; no solo para los hombres, sino también para el cosmos (Moltmann 2004: 46).

7. Conclusión

La esperanza es una parte constitutiva de nuestra naturaleza humana, es nuestra capacidad de aspirar a un futuro y a una vida mejor, es parte de nuestros anhelos y aspiraciones vitales, es como aquel motor que nos impulsa a soñar y trabajar por un mundo mejor. Por eso, en el mundo en que vivimos lleno de incertidumbres y desasosiegos hemos de reivindicar la esperanza, pues la necesitamos para vivir. Necesitamos las pequeñas esperanzas, para que reanimen nuestra existencia y que nuestra vida no sea ya una mera supervivencia, sino que nos regale una vida y futuro con sentido. Pues, como dice Camus, la esperanza es la vida misma, *la vie meme*¹⁸. Vida y esperanza son lo mismo. Vivir significa tener esperanza. Y, como nos recuerda Moltmann¹⁹, (1981: 40) habrá que decir que vivir sin esperanza es como no vivir.

¹⁸ Byun-Chul 2024: 44.

¹⁹ La expectativa hace buena la vida, pues en ella el hombre puede aceptar todo su presente y puede encontrar alegría no sólo en la alegría, sino también en el sufrimiento, puede encontrar felicidad no sólo en la felicidad, sino también en el dolor. De esta manera

Como la esperanza es una virtud, hemos de decir con Bloch que “se puede aprender”. Pero hace falta que queramos “aprenderla”. En el prólogo de *Principio Esperanza* se nos dice que en la época reciente se ha logrado aprender fácil y directamente que es el miedo y se ha alcanzado un dominio absoluto de este arte. Sin embargo, ha llegado el momento de aprender la esperanza (31-32).

Se ha considerado que la esperanza es opuesta a la acción (...). Haciéndonos concebir ilusiones, la esperanza nos distraería del tiempo presente, de la vida aquí y ahora (...). Así piensa Camus²⁰ pero no es cierto lo que dice. La esperanza nos hace perseverar a pesar de todos los males del mundo. Nietzsche entiende la esperanza como una resuelta afirmación de la vida, como una porfía (37-38). La esperanza es lo opuesto a la resignación, no es algo pasivo, sino que supone resistencia, entereza, paciencia, perseverancia para “plantar cara” a la adversidad, sabiendo que esta firmeza y paciencia producen esperanza, es decir, la esperanza se va afianzando en medio de las dificultades.

Las personas pueden actuar porque pueden esperar. No se puede recomenzar sin esperanza. El espíritu de la esperanza inspira para actuar. Infunde una pasión por lo nuevo. De este modo, la acción pasa a ser una pasión. Quien no sueña hacia delante, con la mente puesta en el futuro no se atreve a recomenzar. Sin el espíritu de la esperanza, la actividad se reduce a mero hacer o a resolver problemas (64).

La esperanza como “estado espiritual” no puede verse defraudada, porque no depende del curso intramundano de las cosas (88). Frente a lo que Bloch supone, la esperanza no depende de cómo acaben saliendo las cosas como observa Havel²¹ con acierto. El contenido de la esperanza es el profundo convencimiento de que algo tiene sentido, sin importar cómo acabará resultando. Su sitio está en la trascendencia, allende el curso in-

la esperanza atraviesa la felicidad y el dolor, puede vislumbrar en las promesas de Dios un futuro también para lo pasajero, para lo moribundo y para lo muerto (Moltmann, 1981: 40).

²⁰ Camus no alcanza a entender la esperanza en toda su amplitud. La deniega por completo la dimensión de la acción. No se da cuenta de que en la esperanza se encierra una dimensión activa, que nos mueve a actuar y nos inspira para lo nuevo (Byung-Chul, 2024: 39).

²¹ La esperanza no es optimismo. No es convencimiento de que algo saldrá bien, sino la certeza de que algo tiene sentido, al margen de cómo salga luego (Byun-Chul, 2024: 82).

tramundano de las cosas. Como fe, permite actuar en medio de la desesperación más absoluta (88).

Por eso, aunque necesitamos tener esperanzas -más grandes o más pequeñas-, sin la gran esperanza que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan (*Spe Salvi*, 31). Y aunque estas esperanzas se vayan cumpliendo, en realidad no nos satisfacen por completo. “Está claro que el hombre necesita una esperanza que vaya más allá. Es evidente que sólo puede contarse con algo infinito, algo que será siempre más de lo que nunca podrá alcanzar” (*Spe Salvi*, 30). Por lo tanto, hemos de reivindicar la gran esperanza, es decir, la esperanza teologal que nos viene de Dios²² como gracia. Esta virtud está enraizada en la constitución antropológica del ser humano, y esta gran esperanza nos puede dar lo que nosotros no podemos alcanzar.

El pensamiento heideggeriano de lo que ha sido, de la esencia, de lo que campa como habiendo sido. Es un pensamiento centrado en la angustia, en la muerte²³. Por el contrario, el pensamiento de la esperanza no se rige por la muerte, sino por el nacimiento; no se rige por la “estancia en el mundo”, sino por la venida del mundo. La clave fundamental de la esperanza es la venida al mundo como nacimiento (139-140).

Para Heidegger todo gira siempre sólo en torno al yo, en cambio la esperanza siempre está abierta al nosotros, tiene una dimensión comunitaria. La esperanza conlleva la dimensión del nosotros, esperar siempre es propagar la esperanza, esperar con otros y esperar por otros. No podríamos estar alegres en la esperanza (Rom 12,12) si ésta no incluyera a los otros, si lo que espero para mí no lo esperara también para aquellos a quienes amo y para toda la humanidad. El amor y la angustia se excluyen mutuamente. En cambio, en la esperanza anida el amor²⁴.

²² Es verdad que quien no conoce a Dios, aunque tenga múltiples esperanzas, en el fondo está sin esperanza, sin la gran esperanza que sostiene toda la vida (*Ef* 2,12). La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, sólo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y nos sigue amando “hasta el extremo” (*Spe. Salvi*, 27).

²³ La depresión mata toda esperanza de la humanidad. Nada nuevo viene al mundo. No existe el futuro que vivifica, alienta e inspira. No hay advenimiento. La depresión es diametralmente opuesta a la esperanza como pasión por lo nuevo. La esperanza es el salto, el afán que nos libera de la depresión, del futuro agotado (Byun-Chul, 2024: 34-35).

²⁴ La esperanza no aísla, sino que reconcilia, vincula y une. La angustia es incompatible con la confianza y con la comunidad, con la proximidad y con el trato provoca

Pues el fundamento radical de la esperanza cristiana es el amor gratuito e incondicional de Dios, su carácter redentor, es decir, siempre dispuesto a rehacer la historia mal hecha y nuestras propias vidas. Solamente siguiendo la enseñanza del mandamiento nuevo del amor podemos seguir colaborando en la transformación de nuestro mundo pues la esperanza decisiva comienza aquí y ahora. Lo que esperamos tendrá una realización definitiva, pero ya tiene en nuestro hoy una configuración imperfecta. No se pueden separar totalmente las realidades últimas de la penúltimas. El más allá o la vida eterna no es una vida que no tenga nada que ver con la que vivimos aquí. Es verdad que se pondrá fin al sufrimiento, a la debilidad, a la muerte, pero será la consumación de los que hemos ido construyendo a lo largo de nuestra vida con nuestras decisiones libres. Será la consumación de la propia historia que estamos viviendo en nuestro presente.

No obstante, la tarea encomendada por Dios a la Iglesia y todavía pendiente de realizar en nuestra historia tendrá siempre el estigma del fracaso, las marcas del sufrimiento y de la muerte, la traza identitaria del amor impotente de Jesús que, al mismo tiempo, jamás se da por vencido (2ª Co 4,8-10) (Vitoria, 2024:11).

El Dios cristiano es el Dios de la esperanza por los que nos abre al futuro, este es el carácter constitutivo de Dios, es un Dios de la promesa y de la salida del presente hacia lo nuevo, abierto a lo venidero. Por eso es, como dice Pablo, el Dios que resucita a los muertos y hace ser a lo que no es (Rom 4,17). Este Dios está presente allí donde se aguardan sus promesas en esperanza y cambio. Merced al Dios que hace ser a lo que no es, también lo que todavía no existe, lo futuro, se torna “pensable”, porque se vuelve esperable (Moltmann, 1981: 38).

alienación, soledad, aislamiento, desorientación, desamparo y desconfianza (Byun-Chul, 2024: 29).

Bibliografía

- Benedicto XVI (2007). *Spe Salvi. Salvados en la esperanza*, Madrid, San Pablo.
- Byun-Chul Han (2024). *El Espíritu de la esperanza. Contra la sociedad del miedo*, Barcelona, Herder.
- Francisco (2025). *Spes non confundit. La esperanza no defrauda. Bula del Jubileo 2025*, Madrid, San Pablo.
- Moltmann, Jürgen (2004). *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Salamanca, Sígueme.
- Moltmann, Jürgen (1975). *El Dios crucificado*, Salamanca, Sígueme.
- Moltmann, Jürgen (1981). *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme.
- Vitoria Cormenzana, F. Javier (2024). *Dar razón de la esperanza en tiempos de incertidumbre* (CJ cuadernos 239), Barcelona, Cristianisme i Justícia.

RECENSIONES

AA.VV., “Sus heridas nos han curado”. Memoria Documental de la Consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús: 2.12.2018-24.11.2019. Cor Christi 15, BAC, M. 2021, 15 x 24, 885 pp. Con una crónica gráfica del Año Jubilar y los monumentos en España al Corazón de Jesús. P. Cervera Barranco-J. Pérez-Boccherini Stampa Editores

En el año 2019 la diócesis de Getafe fue la sede del Centenario de la Consagración de España al Corazón de Jesús en el Cerro de los Ángeles, considerado el centro geográfico de España. La celebración estuvo enmarcada por el Jubileo Extraordinario que el Papa le concedió. La cumbre de esos actos tuvo lugar el 30 de junio de ese año con la renovación de la Consagración de España al pie del Monumento Nacional al Sagrado Corazón durante una celebración Eucarística multitudinaria. Muchas fueron las peregrinaciones con ese motivo, incluida la de todos los Obispos españoles y de muchas Diócesis de España y fuera España. Y, por eso, M. Sánchez González estudia el sentido del primer monumento al Corazón de Jesús, su destrucción en la guerra incivil y el monumento actual y su acompañamiento por la Carmelitas Descalzas de la Madre Maravillas de Jesús. Mons. J. Rico Pavés nos presenta el Corazón de Cristo, salvación del hombre y su plenitud, recordando al que fue “manso y humilde de Corazón”, al apóstol Juan, recostado en pecho de Jesús, y el costado traspasado de Cristo por nuestro amor con sus gloriosas llagas. También se nos ofrecen diversas homilías como la del Nuncio R. Fratini y otras como la de D. Ricardo Blázquez que recordó a Sta. Margarita María de Alacoque, al P. Hoyos, a Sta. Faustina Kowalska y otros santos grandes devotos del Sagrado Corazón. También se celebraron varios Simposios en el que diversos especialistas y grandes devotos detallaron:

La Espiritualidad del Corazón de Jesús. Así el P. G. Arana propuso el discernimiento cristiano a la luz de Corazón de Jesús. Y M. Federico Echevarría meditó sobre el corazón humano y el Corazón de Cristo y el *ordo amoris* para llegar a la plena felicidad que tanto se echa hoy en falta. J. M^a. Alsina Roca expuso los orígenes y el sentido de La Consagración de España al corazón de Jesús y recordó las palabras de Cristo al P. Hoyos:

“Reinaré en España”. G. J. Díaz Azarola trató: La espiritualidad del Corazón de Jesús en la tradición del Iglesia, mientras A. Prieto Lucena presentó esa espiritualidad desde el ser “Amigos del Señor” y en la tradición escolástica y tomista. M. Vargas Cano de Santayana explicó la relación entre la dirección espiritual y la devoción al Corazón de Jesús. J. L. Valera Rubio expuso el sentido de la reparación al Corazón de Jesús, desde tres presupuestos: que somos pecadores, estamos unidos entre nosotros y Dios nos ama con amor sensible a las ofensas. Pero, la iniciativa de la obra reparadora es de Dios y supone la reparación negativa del pecado y la afectiva y la aflictiva ante las ofensas al Señor. J. Argüello Sánchez y J. López Peñalba presentan el Corazón de Cristo, según el dominico P. Le Guillou, mirando al corazón de Cristo en Getsemaní y a la teología Trinitaria y Pneumatológica, del Corazón abierto, en la vida de la Iglesia.

En la *Sección de Historia* L. Cano Medina nos presenta la Iglesia de España en el contexto de 1919, tras la primera guerra mundial, en la que por suerte no participamos, y de los católicos españoles en la difícil post-guerra, y su compromiso con un renovado ideal de santidad para una nueva vitalidad y una gran entrega a diversos movimientos apostólicos del Corazón de Jesús y una muy buena propaganda con *El Mensajero del Corazón de Jesús* y otras revistas. M. Á. Dionisio Vivas presentó la figura del P. Mateo Crawley-Boevey, un enamorado del corazón de Jesús, con su apostolado universal de la entronización del Corazón de Jesús en los hogares y que también tuvo un gran papel en el Monumento y las peregrinaciones al Cerro de los Ángeles. A. J. González Chaves nos presenta a Maravillas de Jesús que por “Un deseo del Corazón de Jesús” va de El Escorial al Cerro de los Ángeles, pasando por Getafe, y se mantuvo en el Cerro hasta su muerte y allí sigue con su Comunidad la que hoy es Santa Maravillas “del Corazón de Jesús”. J. Cervera Gil nos describe el paso de la Guerra civil por el Cerro de los Ángeles, la vida religiosa y el anti-clericalismo en el Madrid de la II República y del Frente Popular previo a la Guerra y su violencia en el Cerro de los Ángeles campo de batalla y “Cerro de los cañonazos” con la destrucción del Monumento al Sagrado Corazón y su reconstrucción. A. Bárcena Pérez nos relata las Consagraciones de España al Corazón de Jesús, reinando Alfonso XIII, con sus complicaciones y amenazas, su significado y repercusiones (1911-1919). Las Consagraciones en tiempo de Franco (1965 y 1969) y la devoción al Corazón de Jesús en la Hispanidad y el cumplimiento de su Gran Prome-

sa. N. Echave nos informa sobre Don Bosco y el Tibidabo, el sueño de sus 9 años, su devoción al Corazón eucarístico de Cristo, la inauguración de la iglesia del Sacro Cuore en Roma, la donación de la cumbre del Tibidabo y la presencia Don Bosco en Barcelona. M. de los Reyes Díaz nos presenta a Marcelino de la Paz y Bustamante apóstol del Sagrado Corazón y pionero de la pastoral social. Y, el P. Revuelta nos describe la figura del P. Rubio, devoto del Sagrado Corazón e impulsor de la Consagración de España de 1919, en un marco político inestable, y cuyo remedio él encuentra en el: “Sagrado Corazón de Jesús en Vos confío”, con su humildad, tomada del “manso y humilde de Corazón”, y comprometido con el Apostolado de la Oración y de la acción, frente a los ataques del anti-clericalismo, con su “hay que lanzarse” a la conquista de las masas para Cristo y a la difusión del culto al Sagrado Corazón. I. García de Andrés nos expone la idea de Cristo Rey y el Sagrado Corazón, en las encíclicas *Quas primas* y *Miserentissimus Redemptor* de Pío XI. Y luego, G. Pérez-Boccherini Stampa nos hace un comentario arqueológico e histórico de la batalla del Cerro de los Ángeles del 19.1.1937. F. D. Jiménez de Cisneros y Baudín nos presenta una relación de los más de 400 monumentos al Corazón de Jesús que hay en España tanto de los anteriores al del Cerro de los Ángeles, los levantados en los años de 1930 y los posteriores a la Guerra civil. Para concluir, nos dice que el Sagrado Corazón reina en España, los monumentos reflejan la fe del pueblo y el amor misericordioso de Dios que quiere que nuestro corazón sea como el de Cristo. Y, en fin, B. Martín Uceda en “Sagrado Corazón de Jesús: un monumento, dos inauguraciones”, hace la crónica detallada, incluso con imágenes, de las inauguraciones del monumento al Sagrado Corazón en 1919 y en 1965 tras la voladura dinamitada del primero.

En la *Sección de Dogmática*, V. Battaglia, expone el sentido del Corazón de Jesús en la Cristología actual y sus referencias fundamentales como la sensibilidad afectiva y la vida de los sentimientos de Jesús como revelador y mediador de la misericordia y la compasión de Dios, y el misterio de la cruz entre la soteriología y la teología del amor de Dios. N. Martínez-Gayol repasa el tema de la reparación en la teología actual, que supera algunas confusiones, desde el Antiguo y el Nuevo Testamento, y presentando a Cristo como el gran reparador y la reparación con Cristo. También nos presenta el sentido jurídico y psicológico de la reparación y su realidad en la cultura Ubuntu para apuntar a una teología de la repa-

ración como un “plus de amor” y un retorno de amor o *redamatio*. F.-M. Léthel nos presenta al Corazón de Jesús en la teología de los santos. Primero, en Sta. Catalina de Siena, con Jesús en el seno de María y la Iglesia en el costado de Cristo y su Corazón como lugar de re-forma de la Iglesia. Luego en Sta. Teresa de Lisieux con su “de corazón a corazón” y su espera del “cara a cara” con el Esposo, y su abismo de Amor y Misericordia y su comunión con los misterios de la vida terrena en los corazones de María y la Iglesia. L. Sánchez Navarro nos dice que el Corazón de Cristo es “la Escritura hecha carne”, que hace arder nuestro corazón con el amor de Resucitado (Lucas 24), y que cumple y rebosa “la ley y los profetas” del A. Testamento hacia las Bienaventuranzas, llena de vida los Salmos, y es el Corazón de la Escritura que nos remite al Corazón del Padre. Así, I. Manresa nos propone leer las Escritura desde el corazón de Cristo como nos pide la tradición viva de la Iglesia. Para eso, nos socorre el Espíritu Santo “Señor y dador de vida”, fuente y origen de toda revelación. Y desde esa tradición viva nos infunde el Dios de amor, porque desde el Corazón de Cristo se entiende la Escritura que nos da a conocer Su Corazón. J. Ijalba Pérez nos expone el tema del Corazón de Cristo fuente de los Sacramentos, pues como dice el Prefacio de su Fiesta: “Cristo, Señor nuestro, con amor admirable se entregó por nosotros, elevado sobre la Cruz hizo que de la herida de su costado brotaran, con el agua y la sangre, los Sacramentos de la Iglesia, para que así, acercándose al Corazón abierto del Salvador todos puedan beber con gozo de la fuente de la salvación”. Aquí tenemos una síntesis *Cristológica* de Jesús Rey de la Verdad, Cordero de Dios y Pastor. Una síntesis *Soteriológica* pues crea los ríos de la Redención del Bautismo, la Eucaristía y el Espíritu de todos los Sacramentos, y una *síntesis del Cristianismo* con su amor misericordioso que da su vida por todos y a todos. V. J. Castaño Moraga presenta a S. Juan como el evangelista del *costado abierto* que nos ofrece *el libro de los signos* con muy diversos milagros a lo largo de la vida de Cristo y *el libro de la gloria* donde nos presenta el relato de la Pasión (Jn 13,1-19,37) y de la Resurrección (Jn 20, 1-.30) que desde su costado abierto nos ofrece un nuevo Templo y nueva fuente de agua viva que nos da la vida eterna. P. Cervera Barranco nos ofrece los aspectos teológicos de la consagración al Corazón de Cristo. En primer lugar nos asegura que Dios se acerca al hombre por amor y que ese amor espera ser correspondido con amor. Luego nos presenta el Bautismo como primordial consagración a Dios y expone el sentido de la

dimensión personal de la Consagración y el de las Consagraciones comunitarias, sociales y nacionales con sus antecedentes histórico-doctrinales. Finalmente, describe la Consagración de España al Sagrado Corazón en el Cerro de los Ángeles (2019) para que él Reine en todos nosotros, y como Acción de gracias por todos sus beneficios tanto en los tiempos mejores como en los más difíciles.

En la *Sección de Moral*, E. Boronat Márquez nos describe la tarea de educar como: Disponer el corazón humano al corazón de Cristo. Nos presenta la actual confusión entre el corazón, las emociones y sentimientos que impulsa la auto-referencialidad y el narcisismo y no cambia el corazón humano que es lo más profundo del hombre y es lo que pretende hacer la verdadera educación cristiana con el sentido de Dios y el Reinado Social de Cristo en la justicia. J. Pérez- Boccherini Stampa nos presenta el Corazón de Cristo, como signo de salvación en el juego de nuestra época secular, y nos describe esta época con sus imaginarios sociales, estilo y sociedad, que lleva a una gran de-inserción con su punto de inflexión y trans-humanismo descrita por diversos autores como Ch. Taylor. Pero, ahí, surge, precisamente, el símbolo pragmático y la síntesis mística del Corazón de Jesús, Fuente de la Divina Misericordia, círculo omnicéntrico, preámbulo cósmico, punto convergente y Cristo Céntrico en el corazón del mundo, de modo que, tras un partida de siglos, la secularidad es recuperada y renovada, dando a Dios lo que es de Dios y al mundo los que es del mundo hecho por Dios. Para terminar, se nos ofrecen algunos aspectos prospectivos sobre el icono del Corazón de Jesús y la Señora de la Última Gracia, nuestra Madre la Virgen María, la gran Jugadora, en esta partida entre Dios y el mundo, donde ella es la Reina con su poder casi infinito recibido de Dios. J. F. Serrano Oceja nos habla del Reinado social y los católicos en la vida pública. Primero describe la secularización actual, con su pluralismo y religación, y la debilidad del hombre y su yo refugiado en pretendidas ideas científicas que crea almas sin hogar ni lugar. Así que “lo que necesitas es amor” y nadie mejor que Cristo nos enseña que “no hay amor más grande que dar la vida por los amigos” como Él hizo. De ahí, que la respuesta a ese vacío humano o antropológico es acreditar el amor del Corazón de Jesús por “la verdad, la justicia y sobre todo la caridad”. E. Martínez nos presenta el problema de *la civilización del amor* en tiempos de *pos-verdad*. Primero, describe la era de la pos-verdad y la dictadura del relativismo que ya denunció Benedicto XVI. Luego nos presenta la civi-

lización del amor a luz de la razón y como Reino de Cristo a la que llamó tanto S. Juan Pablo II. Para concluir en: “Que viene el Esposo” donde nos muestra la Iglesia y la humanidad rescatadas por el amor de Cristo para unos cielos nuevos y una tierra nueva, pues: “Las aguas torrenciales no podrán apagar el amor ni anegarlos los ríos”. T. Minguet nos expone la pedagogía de los santos que no consiste principalmente en intentar ser feliz como sea ni en preocuparse sólo por ganarse la vida, sino que la pedagogía de los santos consiste en educar de corazón a corazón para vivir la santidad verdadera en la Verdad, desde una cosmovisión que de sentido a la vida, desde su ser más profundo, con una jerarquización de los saberes y los bienes, guiados por las virtudes cardinales y teologales, donde la fe guía al entendimiento, la esperanza la memoria y la caridad la voluntad que unen al hombre y el santo. J. C. Corvera se pregunta qué quiere decir educar desde el Corazón de Cristo y distingue entre el mero conocimiento y el conocimiento desde la amistad que nos lleva a conocer personalmente y relacionarnos realmente con Cristo. Por eso, propone educar desde la experiencia de Cristo amigo pues solo así podemos conocerle profundamente y asimilar sus actitudes desde una relación de intimidad que nos transmite sus sentimientos y nos impulsa a acoger íntimamente al Corazón de Jesús que está a nuestra puerta y llama, y sería una pena que como dijo Lope de Vega: “Mañana le abriremos respondía, / para lo mismo responder mañana”. Patricia Elena Schell nos invita a: “Sanar desde el Corazón de Cristo” pues como sabemos: “Sus heridas nos han curado” y como ha insistido el Magisterio, con León XIII al consagrar el mundo y la Iglesia al Corazón de Jesús, Pío IX al establecer su Fiesta y Pío XII en su encíclica *Haurietis aquas*, y Benedicto XVI recordando la historia de santa Josefina Bakhita, en *Spe salvi*, la devoción al Corazón de Jesús responde muy bien y aleja los males de nuestro tiempo y los supera con *la ciencia de la Cruz* de un modo mucho más eficaz y superior a toda ciencia, sin prescindir de ella, por la participación en la muerte y la resurrección de Jesús como ya expuso Edith Stein, siguiendo a S. Juan de la Cruz. Por eso, pedimos que nuestra sociedad sea sanada por el Corazón de Cristo, “bebiendo en las fuentes de la salvación y sacando con gozo sus frutos (Is 12,2)” en beneficio de todos. J. Pueyo presenta: La esperanza en el triunfo de Cristo por la devoción a su Corazón. El Magisterio pontificio ha venido proclamando esa esperanza en la Realeza de Cristo, sobre todo desde finales del siglo XIX y principio del XX, ante las dificultades que encuentra la Iglesia en

esos tiempos y en nuestra sociedad. Las abundantes consagraciones al Corazón de Jesús expresan esta esperanza. Y, Pío XI en *Miserentissimus Redemptor* afirma que la fiesta de Cristo Rey expresa esa confianza de que Cristo sea Rey de Reyes y Señor de los Señores en nuestro mundo y una a todos los pueblos en la justicia y la paz de la caridad. El P. Ramière, impulsor del Apostolado de la Oración y gran apóstol del Corazón de Jesús, expresaba esa misma confianza en el “reinado social de Cristo”. Muchos autores, de Péguy a Maritain, han expresado este progreso en relación a la conversión de Israel (Rom11,15). Otros, destacan el Reino final de Cristo anunciado en el Apocalipsis, como el P. Ramière o R. Orlandis, F. Canals o C. Morrondo entre nosotros. Algunos ven en esto un cierto sabor milenarismo aunque también hablasen de esto algunos Padres como S. Ireneo o Tertuliano pero que rechazan S. Agustín y S. Jerónimo. Con todo, San Buenaventura habla del Corazón de Cristo como el medio fundamental de “colaboración en el perfeccionamiento del Reino en el último período de la historia” para “llegar a la perfección de la Iglesia apostólica”, con la ayuda de la Iglesia del cielo y la tierra, y “un desarrollo de la vida contemplativa en el Corazón de Dios que impregnará toda la vida de la Iglesia”, hacia su plenitud, como también desea el Magisterio Pontificio. En fin, Federico Daniel Jiménez de Cisneros y Baudín, nos expone el caso de: “Ramuhana, una reforma agraria católica desde el Corazón de Cristo”. En esta dehesa de Huelva se hizo un reparto de tierras entre sus habitantes, superando los males del latifundismo y las agriculturas en precario de las familias, con el impulso de Francisco Pérez y Vacas, católico comprometido y la presencia de la devoción al Corazón de Jesús en esta zona de Huelva. Es lástima que esta obra no haya sido mucho más imitada.

En esta obra también se publica la Carta Pastoral “Mirar al que traspasaron” de Mons. Ginés García Beltrán y Mons. José Rico Pavés sobre el sentido de la renovación de la Consagración de España al Corazón de Jesús para recibir el Pasado con una fe agradecida, custodiar el Presente por la concordia del amor renovada en el Año Jubilar y transmitir al Futuro la esperanza de una Nueva Evangelización para renovar la vida cristiana desde el Corazón de Cristo. También se publica un apéndice oracional que recoge las oraciones, de La Consagración del género humano al Sagrado Corazón (1899), la Consagración de España de 1911, 1919, 1965 y 1969, y de la Diócesis de Madrid (2016) y Getafe (2018), entre otras. M. Sánchez González, cronista oficial de Getafe, nos ofrece un Crónica detallada de

la renovación de la Consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús de 2019 con aparato gráfico incluido. Luego se recoge la alocución de Mons. Ginés G. al comienzo de la celebración y la homilía del Cardenal Osoro en la concelebración Eucarística. Y, se recoge: La Fórmula de la Consagración.

También se publican aquí las ponencias del *Congreso de la Nueva Evangelización*. Comienza Mons. I. Munilla con el título: “El Corazón de Cristo misterio que se ha de creer”, pues es la revelación de amor de Dios, el don más preciso después de la creación y la respuesta definitiva a la crisis de sentido y falta de amor que vive la Modernidad. Es así como el Corazón de Jesús está extendiendo su Reinado entre nosotros. Pero en esta tarea es también fundamental el Corazón maternal de María para revelarnos el misterio del amor del Corazón de Cristo. M. Olga M^a del Redentor nos ofrece: “El Corazón Cristo, misterio que se ha de celebrar”. Y, esto es celebrar al Padre, porque Cristo no tiene otra cosa en su corazón que el Padre y la voluntad y el amor del Padre, que no tiene una fiesta propia pero es el término de todas, por la sed de su amor infinito y su ternura y paternidad amorosa para con nosotros pecadores, como dice Cristo a la Samaritana y en la parábola del hijo Pródigo, pues hemos nacido para amar y buscamos que se nos ame y Dios nos ama siempre infaliblemente, hasta hacernos sus propios hijos en el Hijo, el buen Samaritano, y volvernos a su hogar que es el Corazón de Cristo y llenarnos de su felicidad a pesar de las dificultades. El cardenal Omella nos expone: “El corazón de Cristo, misterio que se ha de vivir”, pues se revela a los sencillos, cansados y agobiados, para darles su paz. En Él podemos confiar plenamente como: “Sagrado Corazón de Jesús en vos confío”, hasta llenar “esa inquietud de infinito que no conoce otra fruición que la comunión con Él” como dice S. Agustín en la *Confesiones* I, 1. Así, el Corazón de Jesús nos revela la pasión de un Dios enamorado de los hombres y siempre Buen Pastor en busca de la oveja perdida de modo que no somos huérfanos ni abandonados sino que descansamos en su Amor y todos debemos estar prontos para ayudar a que todos puedan encontrarle en una Iglesia en salida “retrato indeleble del Corazón de Jesús”. Lourdes Grosso nos presenta: El Corazón de Cristo, misterio que se ha de orar. Se trata de una oración que es encuentro vivo y personal, con el Dios viviente y Padre amoroso, “de quién sabemos nos ama” como dice Sta. Teresa, y un grito de amor como dice Sta. Teresita, y soñar con Dios en todo momento que es “la suprema

libertad del alma” (F. Rielo). Es una relación con el Padre amoroso que nos hace hijos suyos, nos da confianza, nos infunde su amor, nos impulsa a hacer siempre su voluntad, y nos colma de su felicidad por la fe, esperanza y caridad. Y, para eso, necesitamos recogimiento, paz y unción que nos une plenamente a Dios, y así, nos libra del mal, para que seamos santos como Él es santo, pues todos estamos llamados a la santidad, que “es lo mejor que nos puede pasar ¡y es posible!” con su gracia en la oración. Finalmente, se nos describe la clausura de Año jubilar con el testimonio de Mons. J. Rico Pavés y la homilía de la celebración de la Eucaristía, de Mons. Ginés García Beltrán, y se nos dan a conocer las “Corazonadas de honor”, que recibieron los protagonistas y colaboradores más importantes de este gran acontecimiento, por su servicio a la celebración del Centenario de 2019, y que recibieron más de 100.000 peregrinos de todas la Diócesis españolas y de fuera de España. En un Epílogo, se nos ofrece la conferencia del P. Luis M^a. Mendizábal, un gran apóstol del Corazón de Jesús, ya fallecido, titulada “El corazón de Cristo: clave espiritual del ministerio sacerdotal”, donde se recuerda la visita del S. Juan Pablo II a Paray-le-Monial y a la tumba del S. C. de la Colombière, consejero de Sta. Margarita, donde animó a los Jesuitas a seguir con su gran dedicación a propagar la devoción al Corazón de Jesús. Así, el P. Mendizábal insiste en una pastoral del Corazón y amor cercano a las ovejas, pues como él dice: “Yo creo que nuestro mal está en vivir sin corazón”. Pero el Reino del Corazón de Cristo el camino a: “La civilización del amor”, del Cristo vivo en el que Juan “descansó su cabeza” (Jn 13,23-25), y de la tarea de reparación hoy que es: “¡Colaborar con la Misericordia!” para que Dios la pueda derramar sin límites, ya que tanto la necesita nuestro mundo y nuestro tiempo, y para que no tengamos que decir con S. Agustín: *Tarde te amé...*, sino que gocemos de su Infinito Amor ahora y por siempre. Amén.

Domingo NATAL ÁLVAREZ.

LIBROS RECIBIDOS

BELLAMY, Francois-Xavier, *Esperar. Violencia, historia, felicidad* (=Pensamiento actual 71), Rialp, Madrid 2024, 21,5 x 14,5, 142 pp.

EPICOCO, Luigi Maria, *Para custodiar el fuego. Hoja de ruta para después del apocalipsis* (=mil rayas 302), Rialp, Madrid 2025, 19 x 12, 146 pp.

HAHN, Scott, *Breve guía para leer la biblia* (=Religión), Rialp, Madrid 2024, 18 x 11, 73 pp.

MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos (ed.), *Violencia y hecho religioso* (=Historia), Rialp, Madrid 2024, 24 x 16, 400 pp.

MARTÍNEZ, Luis María, *La perfecta alegría* (=Patmos 321), Rialp, Madrid 2024, 19 x 12,5, 219 pp.

