

60/2
2025

ESTUDIO AGUSTINIANO



Estudio Agustiniano

*Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid*



MAYO-AGOSTO 2025
Núm. 60 Fasc. 2



Estudio Agustiniano

Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid

Núm. 60 Fasc. 2 Mayo – Agosto 2025



ARTÍCULOS

ÁLVAREZ CINEIRA, David, <i>The Infancy Gospel of Thomas: A School Text for Children</i>	233
DE LUIS VIZCAÍNO, Pío, <i>¿Adoptados por Jesucristo? Examen de algunos textos agustinianos</i>	261
MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, <i>Sendas de frontera</i>	285
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Un catecismo fantasma: “El de Castilla”</i>	309

TEXTOS Y GLOSAS

GARCÍA GIBERT, Javier, <i>Algunos aspectos sobre el encaje entre las fuentes clásica y cristiana en la tradición del humanismo</i>	333
PANDIMAKIL, Peter, <i>Migrancy as Metaphor</i>	355
CASTELLET I SALA, Jordi, <i>La antropología primera de Nicea: espíritu, alma y cuerpo</i>	391
KASPRZYK, Jakub, <i>La catequesis como acompañamiento mistagógico: memoria de la fe, experiencia vivida y futuro misionero</i>	407
RECENSIONES	413

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. Fuentesálico, 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 ECLESIÁSTICA

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

The Infancy Gospel of Thomas: A School Text for Children¹

Dr. David Álvarez Cineira

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

ORCID: 0000-0003-0269-0204

dacineira@hotmail.com

Recibido: 1 marzo 2025 / Aceptado: 24 junio 2025

ABSTRACT: In recent years, there has been considerable debate regarding the intended audience of the *Infancy Gospel of Thomas*. R. Aasgaard has proposed that the text was conceived to be told to children in a domestic and familial setting, even as to describe it as «the first children's story of Christianity». However, without excluding children as recipients, U.U. Kaiser argues that the text may have functioned as «a children's book for parents». Nevertheless, the limited proportion of stories focused on the domestic and family sphere (18%),

along with the fact that 60% of the text is dedicated to the educational activities of teachers and Jesus himself as «teacher», suggests that we are dealing with a school text intended for children. At the same time, its final author, possibly a Christian teacher, exhorts Christian parents to promote and entrust the education of their children to teachers of their own faith, rather than placing it in the hands of Jewish teachers.

Keywords: Infancy of Jesus, children's story, school text, teacher, parent.

¹ La traducción al inglés ha sido realizada con la asistencia de ChatGPT; agradezco la revisión de la misma a Peter G. Pandimakil y a Little-Caden Fearghal.

El Evangelio de la Infancia según Tomás, un texto escolar para niños

Resumen: En los últimos años, se ha debatido sobre los destinatarios del evangelio de la *Infancia según Tomás*. R. Aasgaard ha propuesto que este texto fue concebido para ser contado a niños en un entorno doméstico y familiar, llegando a considerarlo como «el primer cuento infantil del cristianismo». No obstante, sin excluir a los niños como receptores, U.U. Kaiser sostiene que el texto pudo haber funcionado como «un libro infantil para padres». Sin embargo, la escasa proporción de relatos centrados en el ámbito doméstico y familiar (18%), junto con

el hecho de que el 60% del texto se dedique a la actividad educativa de los maestros y del propio Jesús como «maestro», sugieren que nos encontramos ante un texto de origen escolar dirigido a niños. Al mismo tiempo, su autor final, posiblemente un maestro cristiano, exhorta a los padres cristianos a promover y confiar la educación de sus hijos a maestros de su misma fe, en lugar de ponerla en manos de maestros judíos.

Palabras clave: Infancia de Jesús, cuento infantil, texto escolar, maestro, padre.

The *Infancy Gospel of Thomas* (*IGT* or *Paidika*²), an apocryphal text, offers a vivid and picturesque portrayal of Jesus' childhood, from the ages of five to twelve. The narrative encompasses aspects of his daily life, including his play with friends, assistance to his parents, and school education. It also recounts episodes in which Jesus performs healing miracles and pronounces curses upon his adversaries, often with severe consequences. The work concludes with a pericope inspired by the Gospel of Luke concerning the twelve-year-old Jesus in the temple (Lk 2:41–52).

For decades, scholarly inquiry into this gospel has focused primarily on its critical edition, the analysis of its textual tradition, and the determination of its original language³. This widely disseminated text, believed to have originated in Greek in the second century, was translated into various languages, including Latin, Syriac, Ethiopic, Armenian,

² Several authors adopt this title for the work, as it appears in the Greek recension *Gs* («childhood deeds» or «juvenile exploits»), cf. DAVIS, 2014: 21–26.

³ GERO, 1971: 46–80; VOICU, 1997: 197–204; 1998: 7–95; VOICU, 2011: 401–417; AASGAARD, 2009: 8–11; BURKE, 1998: 27–43; 2010: 3–171.

Georgian, Arabic, Old Church Slavonic, and even a metrical version in Old Irish. In recent years, critical editions have succeeded in establishing a plausible base text and reconstructing the genealogy and transmission of the different versions. It is worth noting that the early stages of transmission were both oral and written, with reciprocal influences between the two modes.

In contrast, the content of the gospel has received comparatively less attention, partly due to the disconcerting depiction of the child Jesus, often deemed theologically irrelevant from a Christological perspective⁴ or even «scandalously banal.»⁵ Ph. Vielhauer observes that the portrayal of Jesus in this gospel is unsettling: «With material and a style that is indescribably simplistic, it presents a far from idyllic and rather frightening character: an angry, insolent, and malicious child prodigy; an arrogant, unteachable know-it-all; a highly dangerous being, feared by those around him and alien even to his own parents».⁶ Similarly, O. Cullmann contends that the depiction of the twelve-year-old Jesus in the temple is a grotesque exaggeration of his childhood wisdom when compared with the «sober» Lucan version⁷. This has led to him being described as an *enfant terrible*⁸ or a «sacred terror».⁹ As J. Meier (1991:115) remarks, «the portrait of this sinister superboy belongs more in a horror movie than a gospel». Although this negative evaluation has been somewhat tempered in more recent scholarship, it is still not uncommon to encounter assessments such as that of the *Infancy Gospel of Thomas* as at first glance a barbaric

⁴ BURKE, 2012: 388-400, here 393.

⁵ SCHNEIDER, 1995: 37: «Das Jesusbild der Kindheitserzählung des Thomas wird nicht nur in einem einfältigen Stil dargeboten, es ist auch theologisch unerhört banal. Es enthält wenig an Idylle, ist eher erschreckend».

⁶ VIELHAUER, 1975: 675: „Der Wunderknabe jähzornig, schimpfend und bösartig, der Schüler altklug, unerzogen und arrogant, ein höchst gefährliches kleines Wesen, das von seiner Umgebung gefürchtet wird und seinen Eltern unheimlich ist“.

⁷ CULLMANN, 1959: 293: «Trotz des Mangels an gutem Geschmack, an Maß und Disziplin muß dem Sammler dieser Legenden, der das Thomasevangelium geschaffen hat, zugestanden werden, daß er über ein naiv-anschauliches Erzählertalent verfügt, besonders, wenn er Szenen aus dem kindlichen Alltag bringt».

⁸ ELLIOTT, 1996: 106; LAPHAM, 2003: 130.

⁹ UPSON-SAIA, 2013: 1-39; COUSLAND, 2018.

piece of apocryphal declamation, filled with foolish miracle stories and episodes of homicidal violence that would shock any sane-minded individual.¹⁰

The difficulty in reconciling the miracles and the figure of the thaumaturge in this gospel with canonical descriptions has been particularly emphasized by Kr. Upson-Saia, who argues that «these narratives may have been composed by opponents of Christianity with the intention of undermining Jesus' authority by presenting a distorted image of his youth»¹¹ and that the text may have later been reworked, acquiring anti-Jewish elements in the process.¹²

Another line of investigation has explored the possible connection of the text with Gnostic circles, a hypothesis already suggested by Ireneaeus (*Haer.* 1.20.1–2),¹³ who associated it with Valentinian or Marcionite tendencies.¹⁴ S.J. Voicu, for his part, proposes that the text may originate from the Judeo-Christian milieu of the Ebionites, given its omission of references to the virgin birth and its presentation of Joseph as clearly Jesus' biological father.¹⁵ However, this attribution remains speculative,

¹⁰ BREEN, 2011: 1: «This is an extremely, not to say exquisitely, detailed analysis of what at first sight can best be described as a barbarous piece of apocryphal doggerel, replete with silly miracle stories and examples of such homicidal violence as would shock any right-minded individual».

¹¹ UPSON-SAIA, 2013: 21: «The use of tropes of invective seem to confirm my suspicion that these stories were indeed intended to be scandalous and thus likely composed by opponents wishing to undermine Christianity by smearing its central figure. In order to sully Jesus' reputation, the author(s) followed the rhetorical custom of the day: they told tales of his exceedingly impassioned, unruly, and misanthropic youth».

¹² AMSLER, 2011: 433–458. COUSLAND (2019: 657–678), for his part, argues that the strong emphasis on Jesus' paternity, wisdom, and glory in the «temple narrative» of the *Paidika* constitutes a response to the criticisms levelled against the second-century Church by opponents of Christianity.

¹³ This document has been described for several centuries as Gnostic; cf. the history of scholarship from 1695 to 1956 in BURKE, 2010: 45–79. A thorough critique of the Gnostic interpretation is presented in the doctoral dissertation of CHARTRAND-BURKE, 2001: 292–298.

¹⁴ LAPHAM, 2003: 130; BAARS - HELDERMAN, 1993: 191–225; 1994: 1–32.

¹⁵ VOICU, 1998: 50. The Ebionite thesis is revisited in detail by AARDE, 2005: 826–850; 2006: 353–382; 2013: 611–626.

owing to the limited knowledge available about the Ebionite tradition. Nevertheless, since the early twenty-first century, a growing consensus has emerged suggesting that this gospel does not fit traditional models of deviation or «heresy» but rather belongs to the mainstream of early Christianity. Some scholars propose that it represents a particular strand within the early Christian tradition or, alternatively, that it should be viewed as a «forgotten marginal text, an abandoned orphan in the study of early Christianity».¹⁶

The text is anonymous and offers no clear indications regarding its geographical origin.¹⁷ Determining its provenance is typically based on the language of the original version of the narrative. In this respect, it is likely that the text originated in the Greek-speaking world, within the context of late antique Christianity. R. Aasgaard, among other reasons based on the social setting depicted in the narrative, suggests a medium-sized rural village in the Eastern Mediterranean as its point of origin.¹⁸ The text's connection with the Gospel of Luke has led some scholars to hypothesize a composition in Antioch of Syria.¹⁹ Others, however, propose contexts such as Alexandria, Palestine, or Asia Minor, etc.

As this overview demonstrates, there remains ample scope for further research. The present article will focus on a relatively unexplored aspect of the text: its social context and intended audience. Determining the audience of such gospels is always a complex task, as it requires distinguishing between the various contexts in which these narratives were transmitted—often orally and across highly diverse settings—and the specific recipients for whom they may have originally been intended.

¹⁶ AASGAARD, 2009: 3.

¹⁷ BURKE, 2010: 205–212.

¹⁸ Cf. AASGAARD, 2009: 171. A Palestinian origin has been proposed on several occasions—for example, VOICU (1998: 53), who asserts a connection between the *Infancy Gospel of Thomas* and the Ebionites in that region.

¹⁹ BURKE, 2010: 211: «It is reasonable to suspect a place of composition within Luke's community or in a place in which Luke's gospel was held in high esteem». He advocates for Antioch, where the Gospel of Luke is believed to have been composed, and it is in that city where Chrysostom—the first secure witness to the *Infancy Gospel of Thomas*—came into contact with the text at the end of the fourth century (p. 212).

1. Function and Intended Audience of the Work

In the *Infancy Gospel of Thomas*, the narrative concerning Jesus' childhood—excluding the final episode in the temple—appears to unfold entirely within his native village in Palestine.²⁰ This setting is depicted as a small agrarian community, where Joseph works as both a carpenter and a farmer. The village itself is portrayed in such generalized terms that it could plausibly be situated in nearly any region of the late antique Mediterranean world. Indeed, the rural environment—reflecting the lived reality of approximately 80% of the population at the time—is described in such broad strokes that it would have been easily recognizable to a wide audience. However, beyond a few specific details, such as personal names and certain social practices, the text offers no clear or concrete markers that anchor it to a particular time or place. In fact, a Palestinian origin may be excluded, given that the teachers instruct the child in the Greek alphabet rather than the Hebrew *alef-bet*. The narrative appears to reflect the everyday life of Christians from lower or middle social strata in rural settings of the Mediterranean hinterland.²¹

Within this context, two closely related questions arise: What was the purpose of the *Infancy Gospel of Thomas*, and who constituted its intended audience? Several hypotheses have been proposed in this regard. Was the text composed to satisfy the early Christians' curiosity about Jesus' childhood and to fill the biographical gap left by the canonical gospels? Was it produced by opponents of Christianity with the aim of undermining Jesus' authority and discrediting his figure? Did it intend to portray Jesus as a *puer senex*—a «wise child»²² possessing the maturity and wisdom of an adult from a young age—or rather as a divine child experimenting with his supernatural powers?

²⁰ Gs 1 locates the action in ‘our region of Bethlehem, in the village of Nazareth,’ revealing a geographical inaccuracy and a misunderstanding of the distinct locations of these two settlements.

²¹ AASGAARD, 2009: 167ff.

²² BURKE, 2010: 289: «*IGT* depicts the young Jesus as mature and wise not because he is not really human but because in the eyes of the text’s author and audience, these things make him human».

The *Infancy Gospel of Thomas* may have served multiple functions, most notably informational, edifying, and recreational. Some scholars have proposed the theory of «biographical supplementation», arguing that the lack of information on Jesus' early life may have motivated the composition of the text. In this view, the gospel served to fill a perceived narrative gap in the canonical accounts, responding to the demands of Christian readers, regardless of whether its content was regarded as historically accurate. Other researchers have suggested that the primary aim of the narrative was entertainment, noting its lively narrative structure, use of humour, and dramatic tone—features characteristic of Hellenistic novels, which often served a diverting function. However, rather than a merely playful account, the *Infancy Gospel of Thomas* seems to combine entertainment with instruction, thus enhancing its overall message for its audience.

The diversity of the text's content and intentions has led to varied proposals regarding its audience. Some scholars argue that the gospel was addressed to a popular readership—written by individuals with limited intellectual formation and uninvolved in the Christological debates that concerned the more educated circles of early Christianity.²³ While the author clearly possessed literary skill, it has been suggested that the work was intended primarily for a largely illiterate audience.²⁴ Nevertheless, given the generally low literacy rates in antiquity, drawing a strict line between a «popular» and a «cultivated» audience proves problematic, since texts were typically read aloud by literate individuals to listeners of varying levels of sophistication.²⁵

More specifically, J.R.C. Cousland (2018: 106) contends that the primary recipients were Gentile or pagan converts interested in Christianity. According to Cousland, the exotic character of Jewish wisdom as presented in the text would have been appealing even to an audience with limited familiarity with Judaism, aside from a few relatively well-known elements

²³ ELLIOTT, 1996: 1: «Little of this literature maintains the restrained spirituality of the earlier writings that eventually formed the New Testament. Nor do these ‘popular’ books match the highly intellectual theology of the church father’s treatises that are contemporaneous with them».

²⁴ COUSLAND, 2018: 108.

²⁵ BURKE, 2010: 212.

such as the Jerusalem Temple, the Holy Scriptures, and religious practices like the Sabbath. In my view, the text was likely aimed at a Christian audience in a Hellenistic region in contact—and potentially in competition—with local Jewish communities. This would explain the presence of certain contentious passages involving the «Pharisees» (*Gs* 17).²⁶

In recent years, scholarly interest in the narrative's intended function has grown, leading to more concrete and well-supported proposals. Of particular note is the study by R. Aasgaard and the critical response by U.U. Kaiser, published in an issue of *Zeitschrift für Neues Testament*.²⁷ The controversy at hand pits two contrasting perspectives against each other within the academic discourse: Should the *Infancy Gospel* be understood as the first Christian children's book, or was it equally intended as a captivating read for adults in the early Christian movement, particularly for parents? In what follows, we will outline their respective arguments and offer an additional proposal to enrich the discussion.

2. The *Infancy Gospel of Thomas*: A Narrative for Christian Children

The world depicted in the *Infancy Gospel of Thomas* does not reflect that of the historical Jesus, but rather that of early rural Christian communities. Nonetheless, the question arises whether it is possible to further specify the intended audience of this text. In this regard, R. Aasgaard argues that the primary recipients of the *Infancy Gospel of Jesus* (*IGT*) were Christian children, though he does not exclude the possibility that adults were also among its audience.

Aasgaard has extensively developed the thesis that the *IGT* constitutes a narrative particularly appealing to children in antiquity.²⁸ Although this hypothesis cannot be definitively verified, there are several arguments that support its plausibility, making it, in his view, a more convincing explanation than competing interpretations. While distinguishing between narratives intended for children and those for adults remains methodologically challenging, it is reasonable to assume that certain texts were

²⁶ ÁLVAREZ CINEIRA, 2025: 14-17.

²⁷ AASGAARD, 2021: 79-89; KAISER, 2021: 91-99.

²⁸ AASGAARD, 2009: 192-213; AASGAARD, 2009a: 84.

primarily directed toward younger audiences. To substantiate his claim, Aasgaard presents both *external* and *internal evidences* suggesting that the *IGT* was especially suitable for children, as outlined below.

2.1. External Evidences

Aasgaard draws on classical sources and early Christian writings that attest to the common practice of storytelling for children, the existence of narratives aimed explicitly at this demographic, and the circulation of Christian-themed stories. In Jewish and Christian milieus, such narratives were often complemented—or partially replaced—by biblical stories from both the Old and New Testaments. It is plausible that children in early Christianity were familiar with accounts of apostles, Christian heroes, and even child martyrs. However, what may have held the greatest appeal was the opportunity to hear stories about the childhood of Jesus—their central figure of reference. In this light, the *IGT* would have represented a particularly meaningful text for young Christian audiences.

Stories intended for children fulfilled multiple, and often overlapping, functions: entertainment, moral education, encouragement, deterrence, social cohesion, and even disciplinary control. These narratives were transmitted by various figures, including parents (both mothers and fathers), slaves, pedagogues, and especially elderly women, notably grandmothers (cf. 2 Tim 1:5).

Such storytelling occurred in diverse social contexts, especially within the domestic sphere, but also during communal Christian gatherings. Stories were told at family meals, during rest periods, before bedtime, and in public places such as workplaces, schools, markets, and streets. In liturgical or communal settings, Old Testament narratives and widely accepted Christian texts predominated, contributing to the construction of a shared cultural repertoire and theological identity. However, the boundaries between these contexts were porous, allowing for the circulation and reception of texts like the *IGT* in multiple settings.

As Aasgaard observes, «the most plausible context for the *Infancy Gospel* is the early Christian household: it offered opportunities for storytelling, a social environment similar to that depicted in the narrative, a diverse audience, and a multigenerational setting conducive to its transmission. At the same time, workplaces, informal communal gatherings, and

even public storytelling may have served as important secondary contexts for the dissemination of the text».²⁹

In domestic environments, distinctions between child and adult audiences were often blurred, as cultural traditions were transmitted in multigenerational settings. The preservation of a narrative such as the *IGT* relied not only on the role of adults as oral and literary mediators, but also on the fact that they may have found such stories personally engaging. Just as extracanonical narratives circulated about the adult Jesus, his family, and his disciples, children also had access to stories about their own «heroes», chief among them the child Jesus.

2.2. Internal Evidences

Several internal features of the *IGT* further support its suitability for a child audience. These include aspects of its format, content, structure, and style. Its brevity would have facilitated comprehension and sustained attention, while its episodic structure—featuring sequences of Jesus' actions and the reactions they provoke—imbues the text with dynamism and narrative momentum. This episodic rhythm maintains a high level of tension and engagement, consistently showcasing Jesus' divine wisdom and miraculous abilities.

The *IGT* is unique among ancient biographical texts in that it focuses exclusively on the protagonist's childhood. The narrative unfolds within the everyday world of children, and its style is generally colloquial and accessible, marked by a simple lexicon and minimal use of obscure vocabulary. It also includes idiomatic expressions and proverbs that may have sparked curiosity and admiration.

The settings of the narrative—Jesus' home, other households, workplaces, public spaces, school, a stream, fields, and wooded areas—would have been familiar to children of the time, offering points of identification and enhancing the text's accessibility. Jesus' presence in these familiar contexts reinforces his appeal as a child-hero. The domestic and rural environments mirror those inhabited by most children in late antiquity.

²⁹ AASGAARD, 2009a: 80.

The principal characters in the *IGT* are predominantly children. In addition to Jesus, other central figures include the son of the high priest, an imprudent boy, and James, Jesus' brother. Jesus' interactions are primarily with his peers: they play, argue, and quarrel. Parents appear in a secondary role, usually intervening to resolve conflict. Most characters with whom a child audience might identify—positively or negatively—are children themselves, though nearly all are boys.³⁰ Adults also appear in the narrative, chiefly in three roles: as parents, teachers, and observers.³¹ As parents and teachers, their function is largely mediated through their relation to children or Jesus' own education.

The portrayal of central events indicates that the *IGT* is well-adapted to a child's experiential world. Jesus and his companions engage in activities that mirror common childhood experiences. The miracles described often occur in everyday contexts: household chores (fetching water, woodworking, harvesting), social interaction (play, schooling), and basic needs (food, rest). Moreover, the miraculous events reflect typical childhood dangers, such as dangerous animals (e.g., the serpent in *IGT* 15.1) or domestic and workplace accidents (e.g., the fall in 9.1, the axe blow in 16.1).

Taken together, the various episodes in the *Infancy Gospel of Thomas* exhibit a close connection to the experience of childhood. Both the events that happen to Jesus and his actions and reactions, as well as the descriptions of his everyday environment, reflect experiences, emotions, and challenges typical of children. Young audiences could recognize aspects of their own world in the narrative and resonate with the same joys and fears. Moreover, they could identify with Jesus' anger, share his desire for revenge, or even imagine themselves possessing powers similar to his.

³⁰ KAISER, 2022: 111-126. STEWART, 2015: 1: «Boys earn such status through ‘doing gender’, that is, acting in ways that are assessed by others as meeting gendered norms... Throughout the text, Jesus is described more in terms of an adult male than a child».

³¹ According to COUSLAND (2018: 105), «the ‘crowds’ and ‘people’ are understood to be synonymous with ‘Jews’». Regarding the role of the crowd, cf. NARRO, 2013: 638: «En conclusion, la foule apparaît dans la narration afin d’accomplir un triple but dont le texte a besoin. D’abord, celui de témoigner les merveilles accomplies. Ensuite, celui de proclamer l’excellence du Christ et finalement, celui de faire participer les lecteurs dans le texte à travers la foule, avec laquelle quiconque pourrait s’identifier et participer au miracle divin».

The progression of Jesus' age throughout the narrative corresponds to general ancient conceptions of child socialization and gender roles. At five years old, Jesus is shown playing and attending school; at seven, he engages in domestic tasks traditionally associated with the female sphere; at eight, he participates in male-designated work in the workshop; and by the age of twelve, he is found in the temple, symbolically standing at the threshold of adult life. This developmental trajectory and gradual process of social enculturation lend the narrative a sense of authenticity that aligns with the expectations and experiences of children in antiquity.

The social values and theology reflected in the *Infancy Gospel of Thomas* also support the hypothesis of a child audience. The text notably lacks the theological debates typical of early Christianity, whether doctrinal, polemical, or apologetic in nature. Instead, it incorporates values contemporaneously associated with childhood, such as loyalty and filial obedience, alongside the prevailing codes of honour in ancient society. In this respect, «the theology is expressed in a way likely to appeal to children; it is presented—illustratively put—as a child's theology».³²

R. Aasgaard concludes that the *IGT* is, at its core, a narrative aimed at a young audience. While the child's perspective is not constant, it constitutes a central thread throughout the work. The story is adapted both psychologically and pedagogically to the comprehension level of children and offers, albeit in a condensed form, a realistic portrayal of childhood in antiquity, and of Jesus as a child situated within that context. Its narrative world spans a broad social spectrum—from the privileged to the disadvantaged—yet is primarily situated within a lower-middle-class Christian setting. Specifically regarding Jesus, the narrative suggests that he had access to private education on at least three occasions. Aasgaard argues that «the *Infancy Gospel of Thomas* may very well be Christianity's first children's story».³³ However, it is important to note that such a claim should not be assessed using modern criteria of pedagogically-oriented children's literature.

Building upon Aasgaard's line of interpretation, other scholars have also supported this reading. I. Kurzmann-Penz, for instance, posits that the

³² AASGAARD, 2009a: 92.

³³ AASGAARD, 2009a: 93. AASGAARD, 2009: 213: «IGT may very well be Christianity's first children's story»

Sitz im Leben of the *Infancy Gospel of Thomas* may have been the context of private storytelling within Christian households. In such a setting, children—already familiar with the fundamentals of the faith—would have incorporated the content of the text into their existing body of knowledge. In this vein, Kurzmann-Penz poses the following question: «Who, then, would be especially interested in stories about the childhood of Jesus, if not those most curious about people of that age—that is, children themselves?». Furthermore, the text's simple syntactic structure and what she describes as a «remarkably simplistic narrative style» constitute additional elements that support this interpretation³⁴.

Aasgaard's exploration of the possibility that children were active recipients—whether as listeners or readers—of ancient texts constitutes a valuable contribution to the field. Nevertheless, scholarly consensus remains elusive, as some researchers contend that the primary audience of the *Infancy Gospel of Thomas* was not children themselves, but rather their parents.

3. Parents as the Intended Audience of the Work

U.U. Kaiser concurs that the *Infancy Gospel of Thomas* contains narrative material appropriate for a child audience and may well have been employed with that intent. However, she maintains that it cannot be definitively established that the text was originally conceived with this purpose as its primary aim. Its objective appears not to have been the composition of a gospel in the strict canonical sense, but rather the compilation of childhood episodes of Jesus, deliberately integrated into a continuous narrative tradition that reinterprets the account of Luke 2:41–52 and presupposes familiarity with that passage.

From her perspective, the world portrayed in the *Paidika* is neither exclusively comprehensible nor significant solely from a child's perspective. Moreover, R. Aasgaard's hypothesis—that the brevity, episodic structure, and subject matter of the text would render it unappealing to adults—is,

³⁴ KURZMANN-PENZ, 2018: 80s.

in her view, unconvincing. On the contrary, the *Infancy Gospel of Thomas* demonstrates a notable narrative proficiency in capturing and articulating the perspective of a child protagonist. It is plausible that adult readers and listeners—particularly those from the lower social strata depicted in the narrative—may have found this aspect especially engaging, perhaps even to a greater extent than certain approaches in modern scholarship.

In addition, the text reflects a distinct Christological dimension that presupposes a more developed theological capacity on the part of its audience. In this regard, Kaiser disputes the claim that the text «barely reflects»³⁵ the theological concerns of early Christianity. On the contrary, she argues that the narrative engages directly with the question of how a human being can be divine and possess divine attributes—placing particular emphasis on the manifestation of such divinity during Jesus' childhood. This theological framework suggests that the primary audience of the text was unlikely to have been composed of children.

Furthermore, the complex transmission history of the *Infancy Gospel of Thomas* makes it difficult to ascertain with certainty the *intentio operis*, let alone the *intentio auctoris*, as each textual version may require independent analysis. In a 2010 article responding to Aasgaard's arguments regarding the potential appeal of stories portraying «their main hero as a small child» for Christian children, Kaiser suggested the possibility that these stories were in fact read by parents—an idea partly informed by her own experience as a mother.³⁶ A decade later, she revisited and developed the hypothesis that the *Infancy Gospel of Thomas* may have functioned as a «children's book for parents»,³⁷ observing that it is difficult to determine

³⁵ AASGAARD, 2009: 211: «IGT reflects few of the issues at stake in early Christian theological controversies, whether doctrinal, polemical or apologetic».

³⁶ KAISER, 2010: 269: «Und was wurden Eltern eben dieser Kinder der Lektüre von EvInfThom entnehmen können? Mein eigener, neuzeitlicher Standpunkt lässt sich hier nur schwer heraushalten. Ob auch antike Eltern gestresst waren und ab und an ihre Erziehungserfolge angezweifelt haben, kann ich nur vermuten. Als Mutter eines sechs- und eines siebenjährigen Sohnes kann ich mir aber gut vorstellen, welche Entlastung es bringen konnte zu lesen, dass nicht nur die eigenen Kinder, sondern auch Jesus handgreiflichen Streit mit anderen Kindern hatte, Geschirr zerbrochen hat und frech und besserwisserisch den Eltern oder Lehrern gegenüber aufgetreten ist. Vielleicht war EvInfThom also eigentlich ein Kinderbuch für Eltern?».

³⁷ KAISER, 2021: 91-99.

that children were the intended recipients merely on the basis of the text's theme (Jesus as a child) or on the representation of a world and a character tailored to a child audience. This difficulty is compounded by the likelihood that those responsible for child-rearing may themselves have found such stories «highly appealing».

Recurrent themes such as authority conflicts and the potential for childhood protest or resistance—elements that Aasgaard interprets as indicators of a child audience—could also, in Kaiser's assessment, suggest a readership composed of those who regularly contend with such expressions of disobedience and defiance: namely, parents. Likewise, Jesus' interactions with his teachers should not be interpreted as behavioural models intended for imitation by children, even if his indignation in the face of corporal punishment and contemporary pedagogical practices is comprehensible.

In conclusion, although Kaiser does not categorically claim that the *Infancy Gospel of Thomas* constitutes a «children's book for parents», she regards it as productive to examine the reception of the text from a parental, in addition to a child-centred, perspective. This dual approach contributes to a more nuanced understanding of the text's audience and its function within early Christian tradition.

R. Aasgaard's proposal is unquestionably significant and merits close scrutiny, particularly in light of the central role of the child audience. Without doubt, children formed an important part of the text's reception. Nevertheless, it remains debatable whether the domestic sphere constituted the most salient context for the transmission of these stories concerning Jesus' childhood. While it is conceivable that certain parents passed on vivid episodes from oral tradition, the high rate of illiteracy among them renders it unlikely that most would have been capable of reproducing the three school-related narratives (*Gs* 6–8, 13 and 14³⁸)—especially considering the possibility of facing questions from their children about the meaning of the alphabetic letters.

For these reasons, I contend that the most plausible setting for the transmission of these stories is the school environment, as will be argued

³⁸ For the three school episodes (6–8, 13, and 14) in which three different teachers attempt to teach Jesus the alphabet at school, cf. ÁLVAREZ CINEIRA (2025: 13–29).

in the following section, while not excluding the likelihood that some of these narratives also circulated orally within domestic contexts.

4. The *Infancy Gospel of Thomas*: A School Text for Children

Beyond the difficulty illiterate parents—such as Joseph—faced in reading texts to their children, even when certain stories could be transmitted orally, it was problematic for them to explain Christological or theological concepts about Jesus. Nor did they possess the necessary knowledge to answer questions left unresolved in the narrative, such as the meaning of alphabetic letters, should their children raise them. This uncomfortable situation could render parents «ignorant» before the rest of the family, with the consequent loss of their honour as *pater familias*.

In this respect, both the content of the text and the length devoted to each element can help determine its *Sitz im Leben* and ultimate purpose. However, it is important to recognize that a single document may be oriented toward multiple aims.

From a formal-critical standpoint, the *Infancy Gospel of Thomas* comprises three main elements: a prologue, miracles, and speeches. The prologue shares common features to many prologues of ancient writings, giving the document a literary tone. It mentions the purported author (Thomas the Israelite), the intended audience (all Gentile brothers), and the content (the childhood deeds of Jesus). Although it stands as a chapter in itself, T. Burke's critical edition reduces it to barely four lines.³⁹

Miracles constitute the distinctive feature of this gospel, comprising most of the episodes. They are divided into two broad categories:

1. Nature miracles:

- Purification of water from a puddle (*Gs* 2:1; 5 lines).
- Creation of twelve clay sparrows and their animation (*Gs* 2:2–5; 14 lines).
- Transportation of water in his mantle (*Gs* 10; 8 lines).

³⁹ Line numbering follows the critical edition of recension *Gs* as presented in BURKE (2010: 301–337). We have also adhered to his division of chapters and verses.

- Miraculous harvest (*Gs* 11; 5 lines).
- Miraculous fixing of a bed (*Gs* 12; 14 lines).

2. Healing miracles, further subdivided into:

- Curses:
 - Curse on Annas's son (*Gs* 3; 8 lines).
 - Curse on a careless boy (*Gs* 4; 11 lines).
 - Curse on the second teacher (*Gs* 13; 12 lines).
 - Blinding of the accusers following rebuke to Joseph (*Gs* 5:1; 6 lines).
- Healing miracles:
 - Resurrection of Zenon (*Gs* 9; 14 lines).
 - Healing of James from a snakebite (*Gs* 15; 8 lines).
 - Healing of a foot injury (*Gs* 16; 10 lines).
 - Two additional cures embedded within other episodes: healing of the cursed boy (*Gs* 8:2; 7 lines) and the revival of the second teacher (*Gs* 14:4; 4 lines).

Speeches—the third main category according to formal criticism—also occupy a prominent place. Notably, the discourses of the three teachers (*Gs* 6–8; 13; 14), with the first being the most elaborate. There are also shorter speeches responding to miracles, such as the rebuke of Joseph (*Gs* 5) and Jesus' dialogue with Zenon's parents (*Gs* 9). Additionally, the Temple episode (*Gs* 17:1–5) can be included in this category, although it is sometimes classified as a personal legend. Speeches appear in various forms:

- Dialogues: *Gs* 5:1–2; 6:1–3.5–7; 8–9; 9:2–4; 13:1–3; 14:1–4; 17:1–5.
- Aphoristic sayings: *Gs* 8:1.
- Short discourses: *Gs* 5:3; 6:4,10; 7:1–4.

There is a relatively regular alternation between the principal episode types (miracles and speeches) and their subtypes, affording variety without compromising narrative cohesion. Variation in episode length

further contributes to structural diversity. Moreover, several episodes are interrelated (e.g., the puddle, sparrows, and Annas's son), providing interpretive cues that underscore both Jesus' miraculous power and the range of reactions he elicits.

If we classify these episodes by social context during Jesus' childhood (ages five to twelve), several environments emerge:

a. Family and Domestic Sphere

Within the domestic setting, the child participates in age-appropriate daily tasks. For example: helping his mother fetch water, aiding his father, who engages in the occupations of a smallholder farmer and a carpenter, with sowing wheat and with carpentry—most notably by miraculously repairing a bed. Also included is the episode where Jesus and James collect wood, during which James is bitten by a snake and healed by Jesus.

These accounts depict Jesus as a young collaborator in the household and occupational duties of his family, conveying a positive disposition within his immediate context. Yet, within the gospel's total of 261 lines (T. Burke edition), these four domestic episodes occupy just 35 lines—approximately 13.5% of the text. Nevertheless, the paternal figure appears recurrently throughout the work and, in certain episodes, is even rebuked by his son in a tone that may be regarded as disrespectful (*Gs* 5: 12 lines). When this passage is included in the analysis, the proportion of lines devoted to familial matters rises to 18% of the total content of the gospel. The limited portrayal of family scenes calls into question whether the home was intended as the primary context of transmission. One would expect more child-targeted domestic vignettes, with greater maternal and sibling interaction, if that were the case.

Aside from the father's limitations in reading the text—in the specific case of Joseph, he is depicted as illiterate⁴⁰—or in responding to the questions posed by his son, the scant presence of familial scenes in the *Infancy Gospel of Thomas* casts doubt on the notion that the domestic sphere was the primary context envisioned for its transmission. Had this

⁴⁰ The limited literacy of Joseph and Mary appears to have motivated their decision to entrust Jesus' most basic education (teaching of the alphabet) to a professional.

been the case, one would expect a greater number of edifying narratives centred on family life, as well as more prominent interaction with the mother and, in particular, with Jesus' siblings, with the aim of offering a behavioural model for children. It is important to remember that a young child spends most of their time interacting with siblings of similar age, whether at home, in school, or at play.

b. Childhood Scenes of Play and Interactions with Peers

The narrative situates Jesus in a playful context from its earliest scenes. The account begins with the clearing of water from a puddle (*Gs* 2:1; 5 lines), followed by the crafting of twelve clay sparrows (*Gs* 2:2–5; 14 lines). These two harmless activities are succeeded by two episodes of curses directed at his peers: the curse upon the son of Annas (*Gs* 3; 8 lines) and the curse upon a careless boy (*Gs* 4; 11 lines). Within this same section on play, the incident of Zenon is also recounted, where, following accusations by the boy's parents, Jesus resurrects him (*Gs* 9; 14 lines). Additionally, the narrative describes the aid Jesus provides to another boy who suffers a foot injury while cutting wood (*Gs* 16; 10 lines).

In total, 54 lines are devoted to the realm of play and Jesus' interactions with his peers and other children, representing 20.6% of the text. This proportion indicates that Jesus' childhood, in its recreational and social dimensions, occupies a significant place within the gospel, reflecting the expectations of a child of that age.

c. Educational and School Contexts

Joseph's interest in Jesus' education recurs throughout the gospel, evidenced in three enrolment attempts at ages five and eight. While some scholars interpret these as variants of a single episode,⁴¹ the traditional oral pattern suggests they were conceived as three distinct episodes. Moreover, if only one had existed, the pivotal success achieved with the third teacher would be lost.

⁴¹ GERO, 1971: 63–64.

Although these episodes may at first appear to recount a teacher's attempt to educate Jesus, their primary function is, in fact, to present Jesus as the teacher of his own instructors. This section comprises four episodes set in educational contexts, culminating in the gospel's final narrative: Jesus teaching the elders in the temple at the age of twelve (*Gs* 17; 27 lines). In this account, the temple no longer functions as a cultic space for the celebration of Passover, but is instead transformed into an academic, quasi-university setting. This climactic scene is preceded by three episodes in which Jesus assumes a didactic role in front of his own teachers.⁴²

The first educational scene, set when Jesus is five years old, is the longest in the entire gospel, comprising a total of 96 lines (*Gs* 6–8). The significance of this passage is underscored by T. Burke, who asserts that «it is highly likely that the *Infancy Gospel of Thomas* (*IGT*) was constructed around this key episode».⁴³ The second and third episodes, which take place when Jesus is eight years old, are considerably shorter and display distinct characteristics: in the second, the punishment inflicted by the teacher provokes Jesus' anger, leading him to strike the man dead (*Gs* 13; 12 lines); in the third, the new teacher, aware of Jesus' extraordinary nature, decides from the outset to become his disciple and listen attentively to him (*Gs* 14; 24 lines).

In total, the school scenes amount to 159 lines, representing 60.9% of the gospel. While these narratives revolve around the theme of instruction, they also incorporate elements such as miracles and familial dialogues, particularly with Mary and Joseph (*Gs* 17). The prominence of this theme suggests that Jesus' educational dimension constitutes the central focus of the gospel, reinforcing his portrayal as a prodigious teacher from early childhood. The disparity in length and percentage is significant and may offer clues about the context in which these narratives were employed. It is quite plausible that the text functioned as a school resource used by Christian teachers to convey, through engaging and ironic stories, the image of a wise and intellectually curious child Jesus. An illustrative example appears in the third educational scene, where it is mentioned that

⁴² ÁLVAREZ CINEIRA, 2025: 27-34.

⁴³ BURKE, 2010: 199.

the teacher took the child by the hand to lead him to the classroom, and that Jesus was delighted to go (*Gs* 14:1).⁴⁴ In this educational context, the teachers themselves would have responded to students' questions about the nature of the letters or elaborated on certain Christological and theological aspects underlying the narratives.

If, as T. Burke argues, the first school scene together with the episode of Jesus in the Temple formed the core of the gospel, it is difficult to claim that this lengthy, complex, and at times tedious narrative for a child was composed or transmitted within a domestic setting. In my view, this scene reveals the intervention of a professional educator in its composition and structure. It seems unlikely that an illiterate father could have produced a narrative of such scope. One might object that a scholastic origin is questionable, since the educational methods depicted do not align with modern pedagogical expectations. However, in antiquity—both in the Jewish and Greco-Roman worlds—it was commonly accepted that a teacher could employ punitive methods.

These school episodes may reflect the amount of time children from families with sufficient economic means to afford a teacher's fees devoted to formal instruction. However, the effort required by study, along with the punishments imposed by teachers, meant that such episodes were not among the most memorable or joyful moments of childhood. If the intended purpose had been to entertain children within the domestic sphere, they would likely have preferred stories about playing with friends in streets and public squares. The very fact that three attempts at schooling Jesus are narrated suggests that attending school was not particularly appealing to a child. It is noteworthy that the interest in Jesus' schooling largely originates with the teachers themselves. In the first scene, the teacher Zacchaeus approaches Joseph to request that he entrust his son to him in order to instruct him in the letters (*Gs* 6:1). A similar structure appears in the third educational scene, where another teacher addresses Joseph with the same request (*Gs* 14:1). Only in the episode involving the second teacher does the initiative come from the father (*Gs* 13).⁴⁵ This suggests that the prima-

⁴⁴ BURKE, 2010: 330, n. 5 observes that this indication is absent from certain versions.

⁴⁵ It is striking that Joseph does not appear to have attempted to enrol his other children in formal education, although one could argue that the narrative is exclusively focused on Jesus. Nevertheless, if James had been older and received formal instruction, he

ry stakeholders in Jesus' education were the teachers themselves. Given that the educational system of the time was private and that a teacher's livelihood depended on the number of enrolled students, it is understandable that such figures would have had an interest in portraying Jesus as a student. The narrative may thus function as a strategy for the legitimization and promotion of Christian educators, serving at the same time as a persuasive tool directed toward both parents and students.

One might object that the school-based origin of the text is questionable, since the portrayal of the teachers is far from flattering: the first is publicly humiliated by a child, while the second dies—possibly as a result of the child's anger. If these episodes had been composed by teachers, one might expect a more favourable depiction of their profession, which here appears as a high-risk occupation. However, this characterization can be interpreted as a confrontation between two models of instruction: that of Jewish teachers—represented by Zacchaeus and other instructors—and that of Jesus as teacher (third educational scene, *Gs* 14, and Jesus in the Temple, *Gs* 17), serving as a paradigm for Christian educators. This contrast suggests a deliberate critique of the Jewish educational system⁴⁶. Beyond their satirical and entertaining aspects, these narratives also contain an exhortative component aimed at Christian parents who still maintained ties with Judaism. They implicitly discourage entrusting the education of children to Jewish teachers, who are portrayed as hypocritical, incompetent in their interpretation of the Law, and prone to punitive disciplinary methods.

This warning takes on particular significance in diaspora communities such as Alexandria, where numerous Jewish educational institutions existed and may have been regarded as viable options for the instruction of Christian children. This would have been especially relevant for

might have served as a model or precedent for Jesus' schooling; conversely, if he had been younger, Jesus could have played an exemplary role for his brother.

⁴⁶ BURKE (2010: 199s) suggests that Christians might have seen themselves reflected in the young Jesus, as the community itself was undergoing a clumsy infancy, frequently clashing with its elders (Judaism as well as non-Jewish belief systems) over disputes concerning teachings and practices. The portrayal of Jesus in the *Infancy Gospel of Thomas*, therefore, could have been conceived as a historical allegory—a personification of Christian claims to superiority—with the child's curses functioning as a veiled threat against anyone opposing the community.

Jewish-Christian groups who maintained close ties with Judaism. By contrast, the *Infancy Gospel of Thomas* appears to advocate explicitly for education under the guidance of Christian teachers, thereby reinforcing an early Christian educational identity⁴⁷.

5. Conclusion

After examining the various possibilities regarding the intended audience of this *Infancy Gospel of Jesus*, we can conclude that Christian children constituted its primary readership, in line with R. Aasgaard's interpretation. Although it cannot be ruled out that some of these stories were transmitted within the domestic sphere by parents, I consider that the text was conceived for a school context. The extensive educational material (60.9%) supports this hypothesis, suggesting a *Sitz im Leben* connected to teaching.

It is likely that the authors were Christian teachers interested in promoting the education of Christian children, a task entrusted specifically to Christian educators. While some of these teachers may have had access to classical texts—such as fragments of Homer, florilegia of foundational authors, or didactic material adapted to the school level—it is highly probable that they employed narratives about Jesus' childhood to spark their students' interest in learning more about this figure. Through these stories, Jesus is presented as a hero in multiple dimensions and, above all, as a true teacher, even from an early age. Just as Jewish schools used texts from the Old Testament, these narratives adapted for a child audience would have served to transmit a Christian version of their 'Sacred History,' and especially of its protagonist.

In this regard, the teacher Jesus, as a paradigm of the Christian educator, is depicted as one who surpasses those attempting to instruct him, especially Jewish teachers who in the narrative appear as ignorant of the Law and the parables of the prophets. Likewise, the text addresses and challenges the parents, represented by the figure of Joseph, urging them to ensure their children's education under the guidance of Chris-

⁴⁷ ÁLVAREZ CINEIRA, 2025: 33-34.

tian teachers. The narrative emphasizes Joseph's effort to guarantee his son's training, presenting him as a model for other parents, particularly in rural contexts where manual labour and youth participation in agricultural or artisanal tasks were more highly valued than formal schooling. On the other hand, the attitude of the teachers reveals their interest in attracting disciples, since their livelihood and recognition depended largely on this.

Bibliography

- AARDE, ANDRIES GIDEON VAN (2005). «The Infancy Gospel of Thomas: Allegory or Myth – Gnostic or Ebionite», *Verbum et ecclesia* 26 826–850;
- AARDE, ANDRIES GIDEON VAN (2006). «Ebionite Tendencies in the Jesus Tradition. The Infancy Gospel of Thomas Interpreted from the Perspective of Ethnic Identity», *Neotestamentica*, 40: 353–382.
- AARDE, ANDRIES GIDEON VAN (2013). «The Ebionite Perspective in the Infancy Gospel of Thomas», en Jens Schröter (ed.), *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*, Leuven, Peeters: 611–626.
- 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.
- AASGAARD, REIDAR (2021). «Das apokryphe Kindheitsevangelium des Thomas: Die erste Kindergeschichte des Christentums?», *Zeitschrift für Neues Testament*, 24: 79-89.
- ÁLVAREZ CINEIRA, DAVID (2025). «Jesús y sus maestros en el *Evangelio de la Infancia según Tomás*. Una profesión de alto riesgo», *Estudio Agustiniano*, 60: 5-42.
- AMSLER, FRÉDÉRIC (2011). «Les Paidika Iesou, un nouveau témoin de la rencontre entre judaïsme et christianisme à Antioch au IVe siècle?», en Claire Clivaz - Andreas Dettwiler - Luc Devillers - Enrico Norelli (eds.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (WUNT 281), Tübingen, Mohr Siebeck: 433–458.

- BAARS, WILLEM - JAN HELDERMAN (1993). «Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheitsevangeliums des Pseudo-Thomas», *Oriens Christianus*, 77: 191-225; 78 (1994) 1-32.
- BREEN, AIDAN (2011). «The Childhood of Jesus: Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas (Review)», *Medieval Review*, 5: 1-4. <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/17213/23331>
- BURKE, TONY (1998). «Authorship and Identity in the Infancy Gospel of Thomas», *Toronto Journal of Theology*, 14: 27-43.
- BURKE, TONY (2010). *De infantia Iesu Evangelium Thomae Graecae* (Corpus Christianorum: Series Apocryphorum 17), Turnhout, Brepolis.
- BURKE, TONY (2012). «Depictions of Children in the Apocryphal Infancy Gospels», *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 41: 388-400.
- CHARTRAND-BURKE, TONY (2001). *The Infancy Gospel of Thomas: The Text, its Origins, and its Transmission*, Ph. Doctor of Philosophy, Toronto, University of Toronto.
- 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.
- CULLMANN, OSCAR (1959). «Kindheitsevangelien», en Edgar Hennecke – Wilhelm Schneemelcher (eds.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band: Evangelien*, 3., völlig neubearbeitete Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): 272-311.
- DAVIS, STEPHEN J. (2014). *Christ Child. Cultural Memories of a Young Jesus* (Synkrisis), New Haven, Yale University Press.
- ELLIOTT, J. KEITH (1996). *The Apocryphal Jesus: Legends of the Early Church*, Oxford, Oxford University Press.
- GERO, STEPHEN (1971). «The Infancy Gospel of Thomas. A Study of the Textual and Literary Problems», *Novum Testamentum*, 13: 46-80.
- KAISER, URSULA ULRIKE (2010). «Jesus als Kind. Neuere Forschungen zur Jesusüberlieferung in apokryphen „Kindheitsevangelien“», en Jörg Frey - Jens Schröter (eds.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberliefe-*

- rungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen (WUNT 254), Tübingen, Mohr Siebeck: 253–269.
- KAIser, Ursula Ulrike (2021). «Das apokryphe „Kindheitsevangelium des Thomas“: Wirklich „nur“ eine Geschichte für Kinder?», *Zeitschrift für Neues Testament*, 24: 91-99.
- KAIser, Ursula Ulrike (2022). «Gender Roles in the Infancy Gospel of Thomas», en Outi Lehtipuu - Silke Petersen (eds.), *Ancient Christian Apocrypha: Marginalized Texts in Early Christianity* (The Bible and Women. An Encyclopaedia of Exegesis and Cultural History 3.2), SBL Press, Atlanta, GA: 111-126.
- KLAUck, Hans-Joseph (2006). *Los evangelios apócrifos. Una introducción* (Presencia Teológica 145), Sal Terrae, Santander: 113-119.
- KURZMANN-PENZ, ISOLDE (2018). *Zur literarischen Fiktion von Kindheit. Überlegungen zu den apokryphen Kindheitsevangelien Jesu im Rahmen der antiken Biographie* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge [PAWB] 66), Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- LAPHAM, FRED (2003). *An Introduction to the New Testament Apocrypha* (Understanding the Bible and Its World), London, T&T Clark International.
- 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.
- NARRO, ÁNGEL (2013). «L'importance de la foule (Ο ΟΧΛΟΣ) dans l'*Evangile de l'enfance de Thomas l'Israelite*», en Jens Schröter (ed.), *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCLX), Leuven – Paris – Walpole, MA, Uitgeverij Peeters: 627-638.
- SCHNEIDER, GERHARD (Hg.) (1995). *Evangelia infantiae apocrypha. Apocryphe Kindheitsevangelien* (Fontes Christiani 18), Freiburg, Basel, Wien u.a., Herder.
- STEWART, ERIC (2015). «Sending a boy to do a man's job: Hegemonic masculinity and the “boy” Jesus in the *Infancy Gospel of Thomas*», *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(1), Art. #2817, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i1.2817>

- UPSON-SAIA, KRISTI (2013). «Holy Child or Holy Terror? Understanding Jesus' Anger in the Infancy Gospel of Thomas», *Church History*, 82: 1-39.
- VIELHAUER, PHILIPP (1975). Vielhauer, Philipp. *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin - New York, Walter de Gruyter.
- VOICU, SEVER J. (2011). «Ways to Survival for the Infancy Apocrypha», en Claire Clivaz - Andreas Dettwiler - Luc Devillers - Enrico Norelli with Benjamin Bertho (eds.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (WUNT 281), Tübingen, Mohr Siebeck: 401-417.
- VOICU, SEVER J. (1997). «Histoire de l'enfance de Jésus», en François Bonvon - Pierre Geoltrain (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens*. Vol. I (La Pléiade), Paris, Gallimard: 197–204.
- VOICU, SEVER J. (1998). «Verso il testo primitivo dei Παιδικά τοῦ κυρίου Ἰησοῦ „Racconti dell'infanzia del Signore Gesù“, *Apocrypha*», 9: 7–95.

¿Adoptados por Jesucristo? Examen de algunos textos agustinianos

Dr. Pío de Luis Vizcaíno

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

deluis23@hotmail.com

Recibido: 12 marzo 2025 / Aceptado: 24 junio 2025

Resumen: *No llaméis a nadie Padre vuestra en la tierra, porque solo uno es vuestro Padre: el del cielo* (Mt 23,9). Habida cuenta de esta afirmación categórica, ¿cómo entiende san Agustín que el Esposo, es decir, Jesucristo, tenga hijos (cf. Mt 9,15: *los hijos del esposo*), de los que en consecuencia habría que llamarle padre? A esta cuestión trata de responder la primera parte del estudio, que excluye hablar de una filiación por adopción y propone una filiación «natural»-espiritual. La segunda parte hace lo mismo con dos cuestiones que plantea el uso por el

santo del concepto de adopción: ¿cómo se explica que en varios textos afirme que Jesucristo adoptó como hijos a siervos suyos —lo que le constituiría en padre (adoptivo)—, y en otros que los adoptó como hermanos —si toda adopción es solo de hijos—? La respuesta excluye toda adopción filial por parte de Cristo y pone de relieve la importancia otorgada a la mediación de Jesucristo en la adopción por Dios Padre.

Palabras clave: Adopción, filiación, hereadero, coheredero, fraternidad, mediación.

Adopted by Jesus Christ? un texto escolar para niños

ABSTRACT: Call no one your Father on earth, for you have only one Father, the Father in heaven (Mt 23:9). Given this categorical affirmation, how does St. Au-

gustine understand that the Bridegroom, that is, Jesus Christ, have children (cf. Mt 9:15: the children of the Bridegroom), of whom he should consequently be called

father? The first part of the study tries to answer this question, which excludes speaking of a filiation by adoption and proposes a “natural”-spiritual filiation. The second part does the same with two questions raised by the saint’s use of the concept of adoption: how can it be explained that in several texts he affirms that Jesus Christ adopted his servants as sons —which would make him an (adop-

tive) father—, and in others that he adopted them as brothers —if all adoption is only of sons—? The answer excludes any filial adoption by Christ and highlights the importance given to the mediation of Jesus Christ in the adoption by God the Father.

Keywords: Adoption, Filiation, Heir, Co-heir, Fraternity, Mediation

I. Introducción

La adopción es un vínculo jurídico equivalente al producido con los hijos biológicos, constituido por una resolución judicial, mediante el cual una persona acoge como hijo a un menor. Es reconocida como una filiación artificial porque, en la mayoría de los casos, no existe parentesco entre el adoptado y los adoptantes. Cada legislación particular fija las condiciones de distinto signo referentes a los sujetos que intervienen en ella. Como nuestra intención es examinar determinados textos en que el obispo de Hipona se sirve de ese concepto, lo que nos interesa es saber cómo la entiende él². Hablando del derecho de adopción (*ius adoptionis*) la describe como el acto por el que un hombre pasa a ser hijo de otro hombre de cuya carne no ha nacido³. O, en términos distintos, el acto legal por el que un hombre engendra carnalmente a una persona y otro la adopta por su voluntad, de modo que una sola persona tiene dos padres⁴. Al tratarse de textos de circunstancias hay que otorgarle un valor relativo,

¹ Sobre la adopción en el derecho romano, cf. ARIAS RAMOS-ARIAS BONET, 1979: 697-701.

² Cf. s. 51,26 RB 91,39. Correlativamente, describe la adopción cristiana en estos términos: «el modo como, sin haber nacido de él, pero habiendo sido creados y hechos por él, Dios nos engendró con su palabra y con su gracia para ser hijos tuyos» (*c. Faust. 3,3 CSEL 25,256*). Excluido, pues, el nacimiento físico, el dato no impide al santo entender la adopción como una generación. En otros textos habla de un «nacimiento espiritual» (*ep. 140,9 CSEL 44,161*), o de una «regeneración espiritual» (*ep. 153,13 CSEL 44,410*).

³ *C. Faust. 3,3 CSEL 25,256*.

porque no considera todos los aspectos contemplados en la ley. Con todo, plantean un problema del que vamos a ocuparnos. Pero, antes de entrar en el asunto, procede ofrecer unas consideraciones generales.

En su extensa obra el obispo de Hipona recurre con frecuencia al concepto de adopción. El CAG detecta 260 presencias del término en diversas formas gramaticales. Se encuentra tanto en sus tratados, como en sus cartas y en su predicación. El santo sabe que la adopción es una institución que goza de gran antigüedad, que es una *crebra consuetudo* del género humano y que a ella recurren muchos hombres⁵; afirma también, aunque con cautela, la antigüedad y frecuencia de la institución en el antiguo pueblo judío, pues, aunque falte el término, existe la realidad⁶.

Ya en el Nuevo testamento, no caben dudas. San Agustín reconoce el gran peso que en la fe cristiana tiene la adopción⁷. Jesucristo mismo la presupone cuando enseñó a sus discípulos a orar dirigiéndose a Dios como *Padre nuestro*. No hacía sino señalar la paternidad divina de los fieles, quedando para san Pablo indicar la categoría jurídica en la que encajaba: la adopción filial (Rom 8,15.23; 9,4; Gál 4,5 y Ef 1,5). Estos datos explican el frecuente recurso del obispo de Hipona al concepto de adopción, sirviéndose de él tanto en su función de apólogo, como en la de exégeta y de teólogo.

⁴ Cf. *cons. eu.* 2,5 CSEL 43,84-85; s. 51,28 RB 91,41; c. *Faust.* 3,3 CSEL 25,256; *Io. eu. tr.* 2,13 CCL 36,19. La adopción como fundamento legal de una relación padre-hijo pertenece a las más antiguas relaciones de derecho familiar y se halla ya en los pueblos primitivos (cf. L. WENGER — A. DEKE, 1950: 99-107). Con relación a Roma, en la época de la república y en la imperial sobre todo, era muy frecuente, aunque con motivaciones diferentes: «La storia delle più grandi famiglie romane, gli Scipioni, i Fabii, i Cesari, è una storia di adozioni» (P. BONAFONTE, 1963:20).

⁶ Cf. *cons. eu.* 2,3,5 CSEL 43,84-85; s. 51,28 RB 91,41; c. *Faust.* 3,3 CSEL 25,256. El santo aduce varios ejemplos. Referidos a mujeres: Sara (Gén 16,1-4), Raquel y Lía (Gén 30,1-9) y la hija del faraón (Éx 2,10); referido a hombres: Jacob adoptando a los hijos de su hijo (Gén 48,5-6). Cosa distinta es que esos casos puedan avalar la existencia de la adopción en el pueblo judío en el período preexílico, dado que en el posexílico no existió en absoluto (Cf. B.-Z.SCH, «Adoption»: 1978⁴, 2, 298-302; LUIS VIZCAÍNO, 1982: 354-356).

⁷ C. *Faust.* 3,3 CSEL 25/1:264: «ipsum uero adoptionis nomen plurimum ualere in nostrae fidei sacramento apostolica doctrina testatur».

En clave apologética, el concepto le sirve para refutar a maniqueos y paganos que negaban la veracidad de los relatos evangélicos, apoyándose, como ejemplos concretos, en el hecho de que san Mateo y san Lucas se contradicen al presentar a José, el esposo de la Virgen María como hijo de Jacob (Mt 1,16) uno y como hijo de Heli (Lc 3,23) el otro⁸. Del tema se ocupa profusamente para rebatir al maniqueo Fausto, defendiendo el acuerdo entre los dos evangelistas, y para explicar la paternidad de José respecto de Jesús⁹, aunque no lo había engendrado. La adopción —junto con la ley del levirato (Deut. 25,5-10)¹⁰— le ofrecía una posibilidad de solución del conflicto: de los dos padres que le asignan los mencionados evangelistas uno podía ser el padre biológico y otro el padre de adopción¹¹.

En clave exegética, el santo utiliza la adopción para explicar, por ejemplo, el poder ser hijos de Dios que Jesús garantiza a quienes le reciben a él y creen en su nombre (Jn 1,12), la promesa hecha por Jesús a sus discípulos de que no les dejará huérfanos (Jn 14,18), y las palabras que el Resucitado dirigió a María Magdalena: *Vete a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios* (Jn 20,17).

En los textos agustinianos sobre la adopción, la perspectiva teológica toca diversos misterios cristianos: el trinitario —el Hijo de Dios lo es por naturaleza, no por adopción—, el cristológico —función de la encarnación de Cristo en la adopción—, el eclesiológico —la Iglesia, familia de los adoptados—; el soteriológico —la adopción, obra de la gracia divina—; el sacramental —la adopción se obtiene por el bautismo—; el escatológico —la adopción hace herederos de Dios y coherederos de Cristo—. Baste aquí haber mencionado y apuntado estos diversos modos de contacto.

⁸ Cf. *diu. qu.* 61,2 CSEL 44A,124; *qu. eu.* 2,5 PL 35,1352; *cons. eu.* 2,3ss CSEL 43,83-84; *s.* 51,27-29 RB 91,40-42; *qu. Hept.* 5,6 CSEL 28/2,373; *retr.* 2,42,2 CSEL 57,14. Sobre las diversas formas como los padres de la Iglesia habían solucionado el problema y san Agustín mismo, cf. LUIS VIZCAÍNO, 1992: 679-680.

⁹ Cf. *cons. eu.* 2,2-4 CSEL 43,82-84; *s.* 51,16,26 RB 91, 33.39.

¹⁰ Aunque, al final de su vida, el santo la interpreta en el sentido de una adopción (cf. *retract.* 2,7,2; 2,18 CSEL 57,95,102).

¹¹ Añádase el *origo maiorum*: un evangelista daría el nombre del padre de José y el otro, el de otros antepasados por la rama materna.

Lo dicho se refiere a la adopción específicamente cristiana, la mencionada por san Pablo (Rom 8,15-17), en virtud de la cual Dios adopta a los fieles. Cuando se habla de adopción, como ya apuntamos, ha de entenderse en principio como adopción filial, porque no existía otra. Ni de la Escritura ni de la legislación del Imperio Romano resulta la posibilidad de adoptar a alguien como hermano; es más, en esta última estaba explícitamente prohibida¹². Ante esta realidad, plantean sendos problemas dos datos. Uno, que el evangelio habla de los *hijos del esposo* —inequívocamente Jesucristo—, por lo que san Agustín afirma explícitamente que tenía hijos y, más aún, que los hijos del esposo eran los apóstoles, incluido Judas¹³; otro, que existen textos en los que el santo presenta a Jesucristo claramente como sujeto agente activo del verbo adoptar; es decir, le atribuye la práctica personal de la adopción, y otros en que, desde una perspectiva puramente gramatical, no resulta del todo claro quién es el sujeto gramatical, si Jesucristo o Dios Padre. Los datos plantean dos cuestiones. Una: ¿qué tipo de filiación cabe asignar a «los hijos del esposo»? ¿«Natural» o adoptiva? Otra: si el santo afirma que Jesucristo adoptó a los fieles cristianos, ¿cómo se entiende esa adopción que, en principio, no puede ser sino filial? ¿Se convierte también Jesucristo en padre de los fieles adoptados por él? Además de ello, ¿qué sentido tiene la adopción por Jesucristo de siervos suyos como hermanos que aparece en algunos textos? Son preguntas a las que nos proponemos responder en estas páginas porque, que sepamos, nadie se ha enfrentado a ellas.

II. Los hijos del esposo

El sintagma «los hijos del esposo» lo toma san Agustín de Mt 9,15 (paralelos sinópticos: Mc 2,19-20 y Lc 5,33-35), pasaje que el santo cita repetidas veces¹⁴. Aquí nos fijamos solo en tres; los dos primeros porque

¹² En el año 285, el emperador Diocleciano la prohíbe expresamente aún entre los *peregrini* (cf. E. VOLTERRA, 1961, 82).

¹³ *En. Ps.* 142,2 CCL 40,2060.

¹⁴ Cf. *diu. qu.* 75,1 CSEL 44A,215; *en. Ps.* 3,1 CCL 38,7; 83,2 CCL 39,1147; 127,12 CCL 40,1873; 142,2 CCL 40,2060; *ep.* 36,5 CSEL 34/2,34; *s.* 210,4 PL 38,104; *Io. eu. tr.* 57,1 CCL 36,515.

en ellos esa filiación aparece asociada al menos indirectamente a la adopción, y el tercero porque ofrece una explicación «natural» de la filiación.

a) *Diu. qu. 75,1*

En el texto, el obispo de Hipona cita este pasaje de la Carta a los Hebreos: *El testamento es válido por la muerte del testador* (Heb 9,17). Acto seguido añade que con la muerte de Cristo ha entrado en vigor un Nuevo *testamento*, distinto del Antiguo. Luego se pregunta en virtud de qué los fieles son *coherederos con Cristo e hijos y herederos de Dios* (Rom 8,17). En su respuesta no sigue el guion que le marca san Pablo, sino que aparta de momento la condición de coherederos con Cristo para pasar a probar la condición de *herederos* de Cristo, ignorada por san Pablo. A este respecto, aduce como prueba que ya ha muerto Cristo, de quien los fieles son considerados también hijos, como resulta de estas palabras suyas: *Los hijos del esposo no ayunan mientras el esposo está con ellos* (Mt 9,15)¹⁵. Muerto Jesucristo —al que no llama padre— sus hijos (los discípulos¹⁶) pasan a ser sus herederos; más precisamente, pasan a recibir la herencia que —en contexto antidonatista— el santo identifica aquí con la paz de la Iglesia (cf. Jn 14,27)¹⁷.

En un segundo momento, se ocupa ya de la condición de coherederos con Jesucristo. ¿Es posible que los fieles sean a la vez herederos suyos y coherederos con él? En su respuesta, sigue el principio *distingue tempora et concordabis iura*: el fiel es heredero de Jesucristo en el tiempo presente y será coheredero con él en el futuro escatológico, cuando la muerte haya sido absorbida en la victoria (1 Cor 15,54), momento en que sus discípulos verán también a Dios tal cual es (cf. 1 Jn 3,2). Esto significa que se habla de una herencia distinta: ya no es la de Jesucristo —la paz de la Iglesia—, sino la de Dios —Dios mismo, según lo afirma el salmista: *El Señor es*

¹⁵ Esta traducción es distinta de la que se lee en algunas biblias actuales. Por ejemplo, la Biblia de Jerusalén española prefiere traducir «los invitados a la boda», mientras que la versión oficial de la Conferencia Episcopal Española opta por «los amigos del esposo».

¹⁶ Generalizamos, pues en otros textos el santo presenta a los apóstoles como los hijos del esposo (cf. en. Ps. 142,2 CCL 40,2063).

¹⁷ Cf. LUIS VIZCAÍNO, 1980: 26-28.

la herencia que me ha tocado como parte (Sal 15[16],5) —. Solo que esto mismo parece no cuadrar con el punto de partida: acceder a la herencia requiere la muerte del testador, cosa imposible tratándose de Dios Padre. Como el santo no osa oponerse ni a lo establecido por la ley ni a la Escritura, para dar valor definitivo al testamento paterno y a la herencia asignada en él, se inventa una muerte «en enigma» del testador —ahora el Padre—, que no tendrá lugar en el Padre mismo, sino en el discípulo de Jesucristo; muerte que acontecerá cuando, superado el conocimiento parcial y en enigma (1 Cor 13,12), obtenga el conocimiento pleno. Será entonces cuando Dios mismo se convierta en la herencia: «no porque él muera, sino porque muere la visión imperfecta del fiel al quedar abolida por la visión perfecta» que le será otorgada.

El santo, pues, presupone una doble filiación del fiel —respecto de Jesucristo y respecto del Padre— que da razón de la doble herencia —la paz y Dios mismo—, recibidas respectivamente tras la muerte de Jesucristo¹⁸ y tras la original «muerte en enigma» del Padre que acontece en el fiel cristiano. La herencia de Jesucristo la recibe el fiel en el presente de la Iglesia, la del Padre la recibirá en el futuro escatológico, momento en que pasará a ser coheredero con Jesucristo. La condición filial respecto de Jesucristo la fundamenta el santo en Mt 9,15, pero sin indicar en virtud de qué es hijo y, por tanto, heredero suyo. ¿Esa filiación es adoptiva o «natural»? Por una parte, la cita de Rom 8,17, que presupone la adopción por Dios del fiel cristiano que le hace heredero suyo, podría llevar a pensar en una adopción similar por Jesucristo de la que se seguiría el mismo efecto; por otra, la presentación de Jesucristo como «esposo», obviamente de una «esposa», invita a pensar en una filiación «natural».

b) *Io. eu. tr. 75,1*

En el *Tratado 75,1* de su comentario al evangelio de san Juan, el obispo de Hipona comenta las palabras de Jesucristo: *No os dejaré huérfanos* (Jn 14,18). En el texto juánico esta promesa va precedida de la promesa

¹⁸ *Diu. qu. 75,2* CSEL 44A,216: «... cuius tanquam morte possideat hereditatem, manifestum est. Non enim nos coheredes eius esse possumus, nisi et ipse heres sit» (... por cuya muerte, como que le entrega en posesión la herencia. Porque nosotros no podemos ser coherederos suyos si él no es heredero también»).

del envío del Espíritu de la verdad que sus discípulos, a diferencia del mundo, conocen, porque —argumenta el santo— mora en ellos. Como ellos podían interpretar tales palabras en el sentido de que el Espíritu iba a sustituirlo y de que él ya no iba a acompañarlos en el futuro, quiso quitarles tal idea de la cabeza. Con ese objetivo, les promete no dejarlos huérfanos, privados de un padre. Es obvio que la referencia primera aquí es a Dios Padre y así lo constata el santo: «El Hijo de Dios nos ha adoptado como hijos para su Padre y ha querido que por gracia —esto es, por adopción— tengamos como Padre al mismo que es Padre suyo por naturaleza». Con toda claridad, Jesucristo aparece como el adoptante del fiel, pero la afirmación es matizada de inmediato: no adopta para sí, sino para el Padre, es decir, el santo piensa en una especie de adopción vicaria. Pero tal afirmación aparece en una oración concesiva (*quamvis*), a la que sigue una adversativa (*tamen*) en la que aparece la posibilidad de considerar a Jesucristo mismo como el padre prometido. De hecho continúa así: «Sin embargo, también él manifiesta en cierto modo un afecto paterno hacia nosotros, cuando dice: *No os dejaré huérfanos, volveré a vosotros*». Es más, las palabras *y volveré a vosotros* piden que se entienda que el padre es él, Jesucristo. El «en cierto modo» sugiere que el obispo no se siente cómodo hablando de una paternidad de Jesucristo, en principio adoptiva. Para fundamentarla, recurre también aquí a Mt 9,15: «La razón por la que nos llama hijos del esposo está en estas palabras: *Vendrá la hora de que les sea quitado el esposo y entonces ayunarán los hijos del esposo*. Ahora bien, ¿quién es el esposo sino Cristo el Señor»¹⁹. A tenor, pues, de las palabras del santo habría que concluir que el fiel cristiano sería a la vez hijo adoptivo del Padre y de Jesucristo.

Tanto en este texto como en el anterior, el obispo de Hipona aduce Mt 9,15 como aval para probar que el esposo —Jesucristo— tiene hijos. Admite que se afirma la afiliación, pero no osa llamarlo padre, limitándose a reconocer en él un «afecto paterno». Detrás de esa renuencia hay que ver probablemente, primero, la recomendación de Jesucristo mismo de no llamar a nadie Padre, más que al del cielo (cf. Mt 23,8) y, luego, la incongruencia que implicaría el que Jesucristo adoptase como hijos propios a los mismos a los que adopta el Padre por medio de él. ¿Qué fundamento tiene entonces esa filiación? ¿Es adoptiva o «natural»?

¹⁹ *Io. eu. tr.* 75,1 CCL 36,515.

c) ***En. Ps. 127,11-12***

Un tercer texto puede aportar luz. Se trata del comentario a Sal 127,3 —*tu mujer como parra fecunda... tus hijos, como viña fértil*—. El predicador comenta: «Estas palabras están dirigidas a Cristo. Por tanto, su mujer (*uxor*) es su Iglesia; su mujer somos nosotros mismos. *Como viña fértil*, pero ¿en quiénes?». Más adelante vuelve sobre el tema: «La mujer (*uxor*) son los mismos hijos. En las nupcias y matrimonios carnales, una es la mujer (*uxor*) y otros los hijos. En la Iglesia, la mujer (*uxor*) son los hijos. Los apóstoles pertenecían a la Iglesia, y se contaban entre sus miembros. Por tanto, se hallaban en la mujer (*coniuge*) de él y eran la mujer (*coniuix*) en la parte que les correspondía como miembros de ella». Lo que nos interesa es que aquí para probarlo aduce Mt 9,15: «Si no, ¿por qué se dice de ellos: *Ayunarán los hijos del esposo, cuando el esposo se haya alejado de ellos?*»²⁰. A su vez, para probar que tiene hijos, el predicador acude a Mt 12,46-50, texto según el cual los discípulos de Jesucristo son a la vez su hermano, su hermana y su madre. En efecto, la Iglesia, madre de Cristo, es madre también de los cristianos porque en los que ellapare a diario mediante el bautismo está Cristo mismo. «Por tanto, en los mismos en los que ves a su mujer, en ellos ves a su madre y en ellos a sus hijos»²¹. Ahora bien, si son hijos de la Iglesia es fácil concluir que son hijos de Cristo de quien la Iglesia es la mujer (*uxor*).

Este último pasaje puede ser la respuesta a la pregunta antes formulada sobre el fundamento de la filiación afirmada en Mt 9,15. Si no procede pensar en la adopción —concepto totalmente ausente en este texto—, se puede hablar de una filiación «natural», aunque de carácter espiritual, tanto en el último texto como en los otros dos comentados previamente. «Natural» porque la «generación» no resulta solo de un acto de la voluntad como en la adopción, sino de la unión del esposo y la esposa —presentada como mujer (*uxor* y *coniuix*), no simplemente esposa/

²⁰ *En. Ps. 127,11-12 CCL 40,1875-1877.* En *qu. eu. 1,18 PL 32,1327* presenta también a la Iglesia siendo a la vez madre e hijos, pero sin relación con Mt 9,15. El recurso a este texto hace suponer que aquí la Iglesia tiene sus hijos no de Dios Padre, sino de Jesucristo, el esposo.

²¹ *En. Ps. 127,112 CCL 40,1877.*

prometida (*sponsa*)—. Una filiación «natural», pero totalmente diferente de la de Cristo respecto del Padre, pues mientras él ha sido engendrado por el Padre sin madre desde toda la eternidad, al fiel lo engendra Jesucristo de la Iglesia en el tiempo. En realidad, también esta opción tiene su propia incongruencia desde el momento en que la mujer se identifica con los hijos, pero, tratándose de imágenes ¿cabe aplicar una lógica férrea? Por otra parte, san Agustín renuncia a presentar a Jesucristo como padre y a la Iglesia como madre, en paralelo con la formulación habitual de Dios como padre y la Iglesia como madre²². Parece querer resolver con el silencio el conflicto que causaría hablar de una paternidad de Jesucristo con el dato de la paternidad única del Padre del cielo (Mt 23,8)²³.

III. ¿Adopción como hijos por Jesucristo?

Antes indicamos que el obispo de Hipona presenta repetidamente a Jesucristo como sujeto activo del verbo adoptar. Existen diversos pasajes en su obra cuyo tenor literal permitiría concluir que Jesucristo ha adoptado a los fieles. Un adoptar que, en principio, solo cabría entender referido a hijos, por lo que estaríamos ante una redundancia, porque otro tipo de adopción no existe. De hecho, sin embargo, el santo habla también de un adoptar como hermanos por parte de Jesucristo.

²² Ep. 243,4 CSEL 57,571; s. 22,10 CCL 41,300; 56,14 RB 58,36; 216,8 PL 38,1081; 359,6 PL 39,1595, etc.

²³ Lo cual no obsta para que san Agustín presente en algunos casos a Jesucristo como padre (*en. Ps.* 21,2,30 CCL 38,131-132; 36,3,18 CCL 38,379-380; s. 47,22 PL 38,310-311; s. *Caes. eccl.* 1,5 CSEL 53,174). Pero lo hace en el contexto específico de la polémica con los donatistas, en el que recurre a textos de la Escritura que presenta como cláusulas de un testamento, siendo Cristo el testador. En estos casos, el santo habla siempre del «testamento del padre», aunque el testador no sea el Padre, sino Jesucristo. En el derecho romano solo el *paterfamilias*, nunca el *filius familias* gozaba de capacidad para tener herederos y, en consecuencia, para testar (Cf. J. ARIAS RAMOS, 1966: 808.810). Ulpiano (*Liber singularis regularum* 20,10) se expresaba en estos términos: «*Filius familiae testamentum facere non potest, quoniam nihil suum habet ut testari de eo possit*» (El hijo no puede hacer testamento porque no posee nada propio que le posibilite testar). Por tanto, si san Agustín quería presentar a Jesucristo como testador, no le quedaba sino presentarlo como padre (cf. LUIS VIZCAÍNO, 1980:24). J. Anoz añade varias otras referencias de textos agustinianos en que el predicador presenta a Jesucristo como padre, pero, salvo una, son erróneas (J. ANOZ, 2002: 28).

1. Los textos

a) S. 107,9

El texto arranca de las palabras de Jesús: *Guardaos de toda codicia*. El predicador de Hipona se dirige al fiel al que un poderoso, en un primer momento, promete el oro y el moro si jura en falso a su favor y, en un segundo momento, si no se ha dejado corromper, le amenaza con quitarle todo lo que posee. Acto seguido el santo le invita a responderse con sinceridad qué haría si se hallase en esa situación y a dar como respuesta al poderoso las mencionadas palabras del Señor: *Guardaos de toda codicia*. Luego imagina lo que el Señor diría en ese caso al fiel: «Escúchame, oh siervo mío, a quien he redimido y hecho libre; a quien he adoptado como hermano de siervo que eras; de quien hice un miembro de mi cuerpo»²⁴.

El texto afirma con toda claridad que fue Jesucristo quien adoptó a su siervo y, además, como hermano. El contexto deja entender que no se refiere a la fraternidad humana, con fundamento en la encarnación, sino a la fraternidad específicamente cristiana, con fundamento en la redención. En todo caso, el empleo del verbo adoptar sería aquí inadecuado, si el concepto jurídico de adopción se entiende solo referido a hijos. Pero el predicador recurre a él para explicar el origen de la condición de los fieles de hermanos respecto de Cristo, bien asentada en el evangelio (Mt 12, 49-50; 25,40; 28,10; Jn 20,17). Excluido un origen natural, le quedaba servirse de la adopción, término de uso paulino, aunque su aplicación fuera distinta²⁵.

²⁴ S. 107,9 PL 38,631: «O serue meus, dicet tibi, quem redemi et liberum feci, quem de servo *fratrem adoptauit*, quem in corpore meo membrum posui». Un texto de contenido similar, aunque sin mencionar la adopción, es este otro: « Fecit de captivis redemptos, de redemptis servos, de servis fratres, de fratribus membra» (S. 313H [Morin 2],1 MA I,594).

²⁵ De todos modos, san Agustín prefiere servirse del verbo «hacer» que de «adoptar» con referencia a los hermanos (cf. s. 103,2 PL 38,513; 107,9 PL 38,631; 161,6 PL 38,881; 260 D [Guelf. 18],2 MA I,500; *en. Ps.* 34,1,15 CCL 38,311; 66,9 CCL 39,867; *c. adu. Leg.* 2,37 CCL 49,122; *Io. eu. tr.* 2,13 CCL 36,17; 8,10 CCL 36,88, etc.). Por otra parte, es el mismo verbo utilizado en Jn 1,12, en relación con la filiación adoptiva por parte de Dios.

b) S. 103,2

El sermón del que está tomado este texto versa sobre la escena evangélica en la que María escucha atenta las palabras de Jesús, mientras su hermana Marta se desvive sirviéndole a él y a los discípulos que lo acompañan. El predicador entiende que el prestarse Jesús a que lo alimentara Marta fue una condescendencia para con ella. No obedecía a ninguna necesidad, pues podían haberle servido los ángeles como en el desierto (cf. Mt 4,11). Lo considera un caso similar al del profeta Elías, al que, habiendo sido alimentado antes por un cuervo, Dios envió a una viuda para que lo alimentase ella (1 Re 17,9.6), con el objetivo de premiarla por el servicio que prestaba a su enviado. En ese contexto de acogida, el predicador trae a colación el prólogo del evangelio de san Juan en que el evangelista afirma que los suyos no lo recibieron cuando vino a su casa, pero que a cuantos lo recibieron les otorgó el poder hacerse hijos de Dios (Jn 1,11-12), adoptando a siervos y haciéndolos hermanos, rescatando a cautivos y haciéndolos coherederos (Rom 8,17)»²⁶.

La última frase plantea el problema de saber quién es el sujeto de *adoptans*, si quien adopta es Dios (Padre) o Jesucristo. Lo razonable —porque así lo pide el texto— es pensar en un mismo sujeto para «otorgó» y para «adoptando», que sería Jesucristo. Él habría adoptado a siervos suyos haciéndolos hermanos, siendo fundamento de la fraternidad la redención, no la encarnación. Pensar que el Padre haya sido el adoptante sería un despropósito porque supondría que siervos suyos acabaran siendo sus hermanos. Tampoco aquí usa san Agustín el verbo adoptar en su preciso significado jurídico de adoptar a alguien como hijo.

c) S. 265 F (= Lambot 25),2.3

En el texto el predicador afirma que los fieles tienen a Dios por Padre en el cielo, aunque de forma distinta a como lo tiene Jesucristo; a continuación de lo cual añade: «Cristo, el hijo único sin pecado, nos adoptó

²⁶ S. 103,2 PL 38,613: «... sed quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri (Jn 1,11-12); *adoptans* servos et fratres faciens; redimens captivos et faciens coheredes». Textos similares, referidos a Jesucristo, pero sin mencionar la adopción, en s. 260 D (Guelf 18),2 MA I,500; 335 I (Lambot 27),5 RB 62,107. Cf. M. DUJARIER 2016: 627-629.

(*adoptauit nos*)»²⁷. La afirmación, categórica, de que fue Jesucristo quien nos adoptó no puede ser más nítida. ¿Cuál es el término de la adopción: la filiación o la fraternidad; nos adoptó como hijos o como hermanos, de la que son ejemplo textos citados previamente? Y, si como hijos, ¿suyos o del Padre? Lo que precede inmediatamente, al contraponer la condición de hijo de Dios de Jesucristo a la del fiel cristiano, no deja duda de que se trata de una adopción como hijos. Ello a pesar de que el contexto pone de relieve la relación de fraternidad entre Cristo y el cristiano. Pero, aunque a propósito de la Ascensión del Señor, recuerda que Jesucristo mandó a la Magdalena que anunciase «*a mis hermanos*», el énfasis está en el anuncio mismo: *Subiré a mi Dios y a vuestro Dios, a mi Padre y a vuestro Padre*» (Jn 20,17), que muestra la diferencia entre la filiación divina de Jesucristo y de la del cristiano. Como es frecuente en él²⁸, el santo advierte que el Señor no dijo «subo a nuestro Padre», ni «subo a nuestro Dios» sino *a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios* señalando que se sirve del *mi* porque él es el Hijo único, y del *vuestro*, porque «vosotros habéis sido adoptados *por medio de mí* [Jesucristo]»²⁹. Resulta claro, pues, que quien «nos adoptó» fue el Padre, quedando excluida la adopción filial por parte de Jesucristo, ya sea para sí, ya para el Padre. Su función queda reducida a la de ser mediador de la adopción paterna.

d) *Io. eu. tr. 2,13*

En este texto el exégeta de Hipona recurre también a Jn 1,12 y expone que «a su mismo hijo único, al que había engendrado y mediante el cual

²⁷ S. 265 F [Lambot 25],2 PLS 2,829: «... habemus patrem in caelis, sed aliter Christus, quia ille sine peccato unicus nos *adoptauit*».

²⁸ Cf. *fid. et symb.* 18 CSEL 41,22; *Io. eu. tr.* 21,3 CCL 36,213; 121,3 CCL 36,666; s. 246,5 SC 116,302; s. 341 [Dolbeau 22],18 *Vingt-six sermons* 569; etc.

²⁹ El texto menciona primero a los «adoptados por mí [Jesucristo] (*adoptati per me*)»; luego indica que él nos «adoptó» (*adoptauit*). Dujarier interpreta: «C'est donc *notre adoption en fraternité* par le Christ qui nous permet d'être adoptés en filiation par le Père» (Dujarier 216: 621-622). Asume, pues, dos adopciones distintas: primero Jesucristo adoptó hombres como hermanos y luego el Padre adoptó como hijos suyos a los adoptados por Cristo como hermanos. El *adoptavit* no acaba en fraternidad con Cristo, sino en filiación respecto del Padre.

había creado todo, (Dios) lo envió a este mundo, para que no estuviese solo, sino que tuviera hermanos adoptados³⁰.

Adoptados, ¿por quién? ¿Quién es el sujeto paciente del participio pasivo *adoptatos*? El tenor literal de la frase admite la posibilidad de que sea tanto Jesucristo como el Padre. Si se asume que el sujeto de Jesucristo, se entendería de este otro modo: «para que (Jesucristo) tuviera como hermanos a los adoptados por él como tales»; pero, si se asume que el sujeto es el Padre, se entendería de este modo: «para que (el Hijo) no estuviera solo, sino que tuviera como hermanos a los adoptados (como hijos) por el Padre», esto es, para que pasase de Unigénito a Primogénito. Esta es la opción que reclama la continuación del texto que habla de la adopción por parte del Padre, por la gracia de Jesucristo mismo³¹.

d) *Ep. 140,11*

Según Gál 4,4-5, *Dios envió a su Hijo nacido bajo la ley para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción.* A propósito del texto, el teólogo Agustín pone de relieve la distinción entre la gracia de la adopción y la filiación del Hijo de Dios enviado: Hijo no por adopción, sino por generación desde la eternidad. Según el obispo de Hipona, el Hijo de Dios fue enviado al mundo con el objetivo de que, participando de nuestra naturaleza humana, adoptase hijos de hombre (*adoptaret filios hominis*) para que también ellos participaran de su naturaleza³².

³⁰ *Io. eu. tr. 2,13 CCL 36,17:* «... misit in hunc mundum, ut non esset unus, sed *fratres haberet adoptatos*».

³¹ Ibid.: «Non enim nos nati sumus de Deo, quomodo ille unigenitus, sed adoptati per gratiam ipsius» (No hemos nacido de Dios como el Unigénito, sino que hemos sido adoptados por gracia de Jesucristo mismo). Comparar con este otro texto: «... qui cum haberet unicum, noluit illum esse unum; sed ut fratres haberet, *adoptauit illi*, qui cum illo possiderent uitam aeternam» (*Ep. Io. tr. 8,14 PL 35,2044*). Esto es: «[Dios] teniendo un Hijo único, no quiso que él fuera el único, sino que adoptó hijos para él, a fin de que tuviera hermanos».

³² *Ep. 140,11 CSEL 44,16:* «... ut adoptionem filiorum recipemus [Gal 4,5], ut uidelicet huius gratiam beneficij discerneret ab illa filii natura, qui missus est filius non *adoptione* factus sed semper genitus filius, ut participata natura filiorum hominum ad participandam etiam suam naturam *adoptaret filios hominum*. quapropter etiam cum dixisset: *dedit eis potestatem filios dei fieri* [Io 1,12], modumque adiunxisset, ne carnalis intellegeretur natiuitas...».

Punto de partida es Gál 4,5 que habla de la adopción filial del fiel por parte de Dios; además, en la continuación del texto el santo remite también a Jn 1,12 que se refiere igualmente a esa misma adopción filial. La novedad está en que aquí se presenta a Jesucristo adoptando no ya como hermanos, sino como hijos. Esto produce extrañeza porque el adoptado por Jesucristo lo es también por Dios Padre como indican las referencias a Gál 4,5 y a Jn 1,12. Una interpretación ajustada a la praxis de san Agustín y a la verdad de la fe pasaría por aceptar que el santo piensa en una adopción por Jesucristo, pero entendiéndola en el sentido de que él es mediador de la adopción por parte del Padre o que realiza una adopción vicaria: quien adopta es Jesucristo, mas para su Padre.

f) *Io. eu. tr. 75,1*

El texto ya fue comentado antes a propósito de los hijos del esposo (Mt 9,15). Entonces indicamos que la promesa de Jesucristo de no dejar huérfanos a sus discípulos (Jn 14,18), la interpreta el santo en el sentido de que «el Hijo de Dios ha adoptado hijos para su Padre»³³.

Ahora bien, si con su adopción Jesucristo obtuvo que fuéramos hijos de su mismo Padre, en última instancia, quien adopta es el Padre, no él. Estaríamos ante una especie de adopción vicaria, como ya indicamos antes.

2. La adopción por parte de Jesucristo: Adopción como hermanos, o adopción como hijos

En su predicación, san Agustín muestra un cierto desprecio por la meticulosidad de los gramáticos en relación con la fidelidad a sus normas. Más importante considera hacerse entender por sus oyentes³⁴. Si la misma Escritura utiliza con frecuencia un lenguaje inapropiado (*abusione uerbi*), él no tiene reparos en seguir su proceder. Como ejemplo puede

³³ *Io. eu. tr. 75,1 CCL 36,515*: «... suo Patri adoptauerit filios...».

³⁴ S. 37,14 PL 38,228; 46,28 PL 38,286; en. Ps. 36,3,6 CCL 38,371; *Io. eu. tr. 2,14; CCL 36,18.*

bastar la ampliación del concepto de adopción respecto de su uso legal. Si especialmente san Pablo se sirve del término para expresar las relaciones entre Dios y el hombre —padre e hijo—, el obispo de Hipona le da mayor amplitud al usarlo para indicar la relación entre Jesucristo y el cristiano —hermano y hermano—. Junto a la adopción como hijos recurre también a la adopción como hermanos.

Esa misma libertad manifiesta cuando atribuye a Jesucristo la adopción filial que propiamente corresponde al Padre. Él tiene sus argumentos. Uno se funda en la voluntad. En *Io. eu. tr.* 75,1 sostiene que «el Hijo de Dios ha querido que, por gracia, tengamos como Padre al mismo que es Padre suyo por naturaleza»³⁵. Quien adoptó fue el Padre, sí, pero la decisión surgió de la voluntad de Hijo o, mejor, también de la voluntad de Hijo, aunque aquí solo menciona esta. En este caso la autoría no la fundaría la ejecución sino la decisión de ejecutarla.

En segundo argumento es el de la mediación de Cristo en la adopción filial por el Padre. En el s. 265F el predicador expone que, si Jesucristo pudo hablar de *mi Dios y vuestro Dios*, de *mi Padre y vuestro Padre* se debe a que los fieles fueron adoptados por medio de él (*per me*)³⁶, no por él (*a me*). Él mismo indica que, al hablar así, Jesucristo solo pretendía establecer una distinción, no una separación, entre la filiación natural y la filiación adoptiva, pues a Dios lo tenemos como Padre en el cielo, aunque de forma distinta a como lo tiene Jesucristo, su Hijo natural. Del texto resulta que el santo sabía bien que no tenía sentido su afirmación de que Jesucristo «nos adoptó», es decir, sostener que Jesucristo adoptó como hijos suyos a los discípulos, hijos de Dios; por ello puso el remiendo de la mediación de Jesucristo (*per me*) en la adopción por el Padre. En *Io. eu. tr.* 21,3 el predicador vuelve sobre la diferencia entre la filiación divina de Jesucristo y la del fiel cristiano, y señala: «Él es Hijo del Padre y coeterno con él; nosotros, en cambio, hemos sido hechos mediante el Hijo, adopta-

³⁵ Cf. M. F. BERROUARD, 1983: 332, n.6.

³⁶ La misma idea la expone el santo, aunque hablando directamente de la adopción por parte del Padre: Dios adoptó a los miembros de su hijo unigénito por medio de él (*per eum*) (*Io. eu. tr.* 110,5). En s. 263 A (Mai 98),2. Un poco más adelante, sin mencionar la palabra adopción pero sí el hecho, en vez de medio, habla de causa: «Él [es] hijo de Dios por causa nuestra, nosotros hijos de Dios por causa de él (*propter ipsum*)».

dos mediante su Hijo único (*per Unicum*)»³⁷. La función de Jesucristo en la adopción es la de mediación (*per*), distinguiendo aquí su mediación en la creación —efectuada mediante él en cuanto Hijo (*per Filium*)— de su mediación en la filiación —realizada mediante él en cuanto Hijo único (*per Unicum*)—, como queriendo dar a entender que el amor requerido es mayor precisamente porque le obliga a compartir la herencia³⁸. Al señalar así la mediación, quizá quiere indicar algo más: que el hombre es adoptado en la medida en que está unido al Hijo único. En la misma línea, el teólogo Agustín reprocha a Julián de Eclana que, por una parte, defienda que los hombres tengan que ser adoptados por medio del Salvador (*per Salvatorem*) y, por otra, niegue que necesiten salvación³⁹.

Pero el santo no siempre recurre a esta formulación personalizada —«por mí», «por medio de mí»—. En *Io. eu. tr.* 2,13, a propósito de Jn 1,12 —*les otorgó poder ser hijos de Dios*— valora como manifestación grande de benevolencia y misericordia que Dios enviara su Hijo al mundo para que no estuviese solo, sino que tuviera hermanos adoptados (*fratres haberet adoptatos*). Como ya indicamos, a pesar de lo que pudiera sugerir el tenor del texto, quien adopta no es Jesucristo, sino el Padre por la gracia de Jesucristo (*per gratiam ipsius*)⁴⁰.

3. La obra del mediador de la adopción

Para comprender la lógica teológica que subyace a la mediación de Jesucristo respecto de la adopción por el Padre, procede partir de sus palabras en Jn 17,23: *Y los has amado a ellos como también me has amado*

³⁷ *Io. eu. tr.* 21,3 CCL 36,213: «ille enim filius aequalis Patri, ille aeternus cum Patre, Patrique coaeternus; nos autem facti per filium, *adoptati per unicum*».

³⁸ Este particular aparece bastante claro en el mismo pasaje, en que habla de padres contentos por tener un hijo solo para dejárselo todo a él, o por temor a que, si tienen más, tengan que mendigar (s. 57,2). En *en. Ps.* 49,2 CCL 38,575-576 repite la misma idea: «Tan gran amor había en aquel heredero, que quiso tener coherederos. ¿Qué hombre avaro quiere tener coherederos? Y si encontramos a alguien que quiera tenerlos, al dividir con ellos la herencia, él tiene menos que si la poseyese él solo».

³⁹ *C. Iul. imp.* 5,9 PL 45,1439.

⁴⁰ Cf. n. 20. Lo cual no impide que otras veces hable de la gracia de Dios Padre: *Huius familia facti sumus, in huius familia adoptati sumus, huius filii non nostris meritis, sed ipsius gratia sumus* (s. 177,2: SPM 1,65). El *ipsius* se refiere aquí al Padre.

a mí. El santo las comenta en estos términos: «Ciertamente el Padre nos ama en el Hijo porque en él mismo nos eligió antes de la constitución del mundo (Ef 1,4). En efecto, el Padre que ama a su Hijo único en realidad ama también a sus miembros, que él adoptó para integrarlos en él (*in eum*), por medio de él (*per eum*)... Él, que ama al Hijo, no podía no amar a sus miembros, ni tiene otro motivo para amarlos que no sea el amor a él»⁴¹. Como el *eum* se refiere al Hijo Único, la interpretación que cabe dar es esta: Dios Padre adoptó a los miembros de su Hijo para integrarlos en él por medio de él. Está claro que quien los adopta es Dios Padre. De hecho, si una relación de filiación se fundamenta sobre una relación de amor, Dios tenía que darse una razón para amar al hombre que le había desobedecido y dado la espalda en el Paraíso.

La idea de Dios de incorporar a los hombres a su Hijo en calidad de miembros tenía como objetivo —repetimos— la voluntad de darse un fundamento para amarlos. A ese objetivo responde antes que nada la encarnación. La encarnación hacia de Jesucristo un hermano de los hombres, que no hubieran podido recibir la fraternidad en Dios con él, si él no hubiera querido antes compartir fraternidad humana con ellos⁴². Gracias a su encarnación, Jesucristo puede acoger al hombre como hermano suyo y conducirlo a su Padre —por generación eterna— y su Dios —por la encarnación—, también Padre del fiel cristiano —por la adopción— y Dios suyo —por la creación—⁴³. La fraternidad de Jesucristo con los hijos adoptivos de Dios es, pues, doble: una fraternidad natural hace posible la adopción y la adopción hace posible la fraternidad específicamente cris-

⁴¹ *Io. eu. tr.* 110,5 CCL 36,625. Cf. también *Io. eu. tr.* 111,6 CCL 36,625-626.

⁴² En *en. Ps.* 102,22 CCL 40,1470 leemos: «Por tanto, como el Padre conocía nuestra masa, esto es, que somos heno y que podemos florecer por un tiempo, nos envió a su Palabra y su Palabra que permanece por siempre hizo un hermano del heno que no permanece para siempre. Al que por naturaleza es su Hijo único, nacido de su sustancia, lo hizo hermano de tantos hermanos al adoptarlos (*fratrem tot fratribus adoptatis fecit*). No te extrañe ser partícipe de su eternidad, habiéndose hecho él antes partícipe de tu heno». Aquí el predicador nuestra la doble relación de fraternidad entre Cristo y los hombres —los fieles—. La fraternidad en el nivel humano: «La Palabra que permanece para siempre hizo un hermano del heno que no permanece para siempre» —el sujeto es la Palabra—; la fraternidad en el nivel divino: «Al que por naturaleza es su Hijo único, (Dios) lo hizo hermano de muchos hermanos al adoptarlos» —el sujeto es Dios—.

⁴³ Cf. M. DUILIER, 2016: 621.

tiana. La fraternidad con Cristo acaba en adopción filial respecto del Padre⁴⁴. Primero Jesucristo participa de la condición humana mediante la encarnación; luego el hombre participa de la condición divina mediante la adopción⁴⁵. De esta adopción divina fue mediador Jesucristo, puesto que «el único Hijo de Dios procuró (*fecit*) a Dios muchos hijos (adoptivos), adquiriéndose hermanos con su sangre»⁴⁶. Los fieles son hijos de Dios en cuanto hermanos de Cristo que poseen con él la herencia que es Dios mismo. La adopción por Dios es inseparable de la redención y la «adopción» como hermanos por Cristo. Esta redención previa por parte de Jesucristo era necesaria porque la condición humana se había vuelto pecadora, obstáculo para la adopción. De ahí que el santo sostenga que el Hijo único vino al mundo a eliminar los pecados en que el hombre se hallaba enredado y que impedían su adopción por Dios⁴⁷. Es lo que aparece en algunos de los textos en que el santo habla de la obra adoptiva de Jesucristo⁴⁸.

Volvamos al texto ya citado del s. 107. El predicador resume en él la obra de Jesucristo sobre un siervo de estas tres maneras: estando cautivo le otorgó la libertad; de siervo que era le hizo hermano por vía de adopción y lo integró como miembro en su cuerpo. Se trata de un recorrido que en otro texto detalla algo más: a los que halló malos, los hizo buenos, esto es, a los que halló en cautividad los rescató; a los que rescató

⁴⁴ «C'est donc bien notre *adoption en fraternité* par le Christ qui nous permet d'être adoptés en filiation par le Père» (DUJARIER, 2016, 622).

⁴⁵ *Cons. eu.* 2,6 CSEL 43/1,86: «fue enviado... a fin de que, participando por amor de nuestra mortalidad, nos hiciese partícipes de su divinidad por medio de la adopción (*per adoptionem*)». El texto no cabe entenderlo en el sentido de una adopción por parte de Jesucristo, sino de la adopción filial por parte del Padre, pues la prueba con Gál 4,4-5.

⁴⁶ *S. 171,5 PL 38,935*: «Mortuus est pro nobis Unicus, ne remaneret unus. Noluit esse unus, qui mortuus est unus. Multos enim filios Dei fecit unicus Filius Dei. Emit sibi fratres sanguine suo» (El Hijo único, para no seguir siendo único, murió por nosotros. No quiso ser único quien murió siendo único. Con su sangre se adquirió hermanos). «Se adquirió»: en el sentido de que a la adopción por parte de Dios, precedió la redención, obra suya.

⁴⁷ Cf. *Io. eu. tr.* 2,13 CCL 36,17-18.

⁴⁸ Pero en el santo encontramos también el enfoque inverso: junto a la vía que va de la fraternidad con Cristo a la adopción como hijos por Dios, contempla otra que va de la adopción filial por Dios a la fraternidad con Cristo: «por ello nos adoptó (Dios) para hacernos hermanos de Cristo a tono con su condición» (*c. Faust.* 3,3 CSEL 25/1,264; también *ep. Io. tr.* 8,14 PL 352044; *c. Sec.* 5 CSEL 25/2,912).

los convirtió en siervos; a los que hizo siervos los convirtió en hermanos; a los que había hecho hermanos los convirtió en miembros⁴⁹. Respecto del texto anterior, falta la adopción como hermanos⁵⁰. Uniendo ambos textos, las etapas por las que pasa el hombre son estas: cautivo, siervo, libre, adoptado, hermano, miembro. La adopción del hombre por parte de Dios seguiría lógicamente, aunque cronológicamente sea simultánea, a su «adopción» como hermano por Jesucristo, que le convierte también en miembro suyo. La adopción divina tiene una «prehistoria» que es obra de Jesucristo, «prehistoria» que da razón del *per me* —función mediadora de Jesucristo, consistente en haber «adoptado» al hombre como hermano, que posibilitó el acto de la adopción por parte de Dios—. En resumidas cuentas, a la «adopción» como hermano de un hermano (por Jesucristo) seguiría la adopción del hermano como hijo (por el Padre).

IV. Conclusión

Diversos textos del obispo de Hipona presentan, de forma circunstancial, a Jesucristo como adoptante, pero solo algunos de ellos se refieren a una adopción del hombre como hijo suyo. En categorías propiamente jurídicas se trata de una redundancia, dado que nadie adopta a otro que no sea como hijo. La extrañeza no la suscita la expresión en sí, sino la realidad cristiana, ámbito en que se colocan los textos examinados. De hecho, la fe cristiana no conoce otra paternidad que la del Padre (cf. Mt 23,8), lo cual implica que Jesucristo no puede adoptar porque eso le convertiría en padre de los adoptados, que simultáneamente tienen también a Dios por padre. Es cierto que no faltan en la obra del santo algunos pasajes que presentan a Jesucristo como padre, pero son textos fruto de la polémica con los donatistas en la que la cuestión es la herencia, no la adopción. Es cierto también —y esto es más importante— que los sinópticos hablan de hijos del esposo, esto es, de Jesucristo (cf. Mt 9,15; Mc 2,19-20 y Lc 5,

⁴⁹ S. 313H (Morin 2),1 MA I,594. Cf. M. DUJARIER, 2016: 624ss.

⁵⁰ El s. 103,2 PL 38,613, a su vez, resume ese recorrido en dos frases paralelas que señalan acciones simultáneas: Jesucristo, al adoptar a siervos, los convirtió en hermanos suyos y al redimir a cautivos, los convirtió en sus coherederos.

38-39). Pero el santo que en este contexto rehúsa hablar de su adopción por Jesucristo y de presentarlo a él como padre, considera que esa filiación tiene un fundamento «natural»-espiritual, en cuanto nacidos de la Esposa/mujer —la Iglesia— y del Esposo.

Por otra parte, el mismo contexto de algunos pasajes que presentan de forma absoluta a Jesucristo como adoptante de hijos aclara lo que el santo quiere indicar con el empleo de ese verbo: que Jesucristo es mediador de la adopción cuyo sujeto activo es el Padre. Quien adopta a los fieles como hijos es el Padre, según profesa la fe cristiana, pero lo hace «por mí», «por medio de mí», «por mí, el Hijo único», es decir, por Jesucristo; o también, por «su» gracia, habitualmente de Jesucristo.

El concepto de adopción de que hace uso el obispo de Hipona en los textos examinados, que tienen a Jesucristo por sujeto activo de la misma, no se ajusta al utilizado por los juristas. Baste indicar que en algunos de ellos habla de adoptar como hermanos, no como hijos, y que en otros —como hemos repetido— considera sujeto adoptante a quien es solo mediador de la adopción. El hecho hay que verlo como una licencia que se toma quien sabe que se está dirigiendo a una comunidad de fieles y no a un grupo de alumnos de derecho, o a un foro en el contexto de una causa legal. Esa licencia tiene varias facetas. Una es lingüística, que consiste en una elipsis: omitir unas veces —creando así un problema— lo que otras veces afirma explícitamente —eliminando todo problema—. Otra es técnica: el taquígrafo se habría tomado libertades para poder seguir al autor que dictaba o al predicador, suprimiendo algo que no consideraba necesario para la comprensión del discurso —aunque de ello no podamos aducir prueba alguna—. Una tercera es teológica: la fe aligera el lenguaje favoreciendo las braquilogías: hablando a cristianos, conocedores en mayor o menor grado de los contenidos de la fe cristiana, y posiblemente condicionado por el tiempo, el obispo no necesitaba entrar en todos los detalles. Una cuarta tiene que ver con el oportunismo, esto es, aprovechar la ocasión para poner de relieve algo que interesaba particularmente al santo: la importancia del medio o mediador, que, a veces, es tan necesario que resulta razonable asignarle lo que otro hizo por medio de él. En el caso de la adopción por Dios Padre, la mediación de Jesucristo constituye su condición de posibilidad. Habiéndose alejado el hombre de Dios por el pecado y habiéndose convertido en cautivo del Maligno, el Hijo de Dios, se encarnó y se hizo hermano de los hombres. Era el primer paso de un

acercamiento; el segundo consistió en rescatarlos del poder del quien los tenía cautivos. Al derramar su sangre por ellos, ya hermanos suyos por su propia condición humana, los libró de las cadenas del pecado en que se hallaban enredados, los «adoptó» como hermanos con nueva fraternidad que llevaba consigo la adopción como hijos por el Padre, pasando así él de Unigénito a Primogénito⁵⁰. Con expresión impropia, san Agustín manifiesta que la obra de Jesucristo a favor de los hombres fue tan decisiva para su adopción divina que no duda en considerarla y designarla en algunos textos directamente como «adopción». Todo ello, sin olvidar que el santo puede atribuir al Hijo la adopción llevada a cabo por el Padre por considerarla obra de su voluntad o también de su voluntad. En definitiva, si en relación con la existencia de una obra cabe hablar de decisión, ejecución y medio, la adopción es, sin duda, del Padre, pero el obispo de Hipona se permite atribuirla al Hijo no porque él haya adoptado a nadie como hijo, sino porque suya fue también la decisión de llevarla a cabo y él mismo fue el mediador que de hecho la posibilitó.

Para concluir, llama la atención que el obispo de Hipona no haya mencionado en ninguno de los textos analizados al Espíritu Santo al que san Pablo vincula tan estrechamente con la adopción.

Bibliografía

- ANOZ, JOSÉ (2002). «El Padre en la predicación agustiniana» (2002), en *Augustinus* 47,5-39.
- ARIAS RAMOS, J. — ARIAS BONET, J. A. (1979). *Derecho romano. II. Obligaciones-Familia-Sucesiones*. Madrid, Revista de derecho privado.
- B.-Z.SCH (1978⁴). «Adoption»: *Encyklopaedia Judaica*. Jerusalén 2, 298-302.
- BERROUARD, M. F. (Ed. 1983). *Saint Augustin. Homélies sur l'évangile de Saint Jean*. LV-LXXIV. Paris: Institut des Études Agustiniennes.
- BONAFONTE, P. (1963). *Corso di diritto romano. I. Diritto di famiglia*, Milán.

⁵⁰ *Exp. Gal.* 30 CSEL 84,96; s. 171,5 PL 38,395.

- DUJARIER, MICHEL (2016). *Église-Fraternité. L'écclesiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles. Tome II. L'Église est «fraternité en Christ».* Paris: Les éditions du Cerf.
- LUIS VIZCAÍNO, PÍO DE (1980). «La Sagrada Escritura como “testamento” de Dios en la obra antidonatista de san Agustín»: *Estudio Agustiniano* 15: 3-37.
- LUIS VIZCAÍNO, PÍO DE (1982). «“Videte iura adoptionis” (S. 51,16-26). Notas sobre la adopción en san Agustín». *Estudio Agustiniano* 27: 349-388.
- LUIS VIZCAÍNO, PÍO DE (1992). «Adopción», en OCSA XXIX, 679-680, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SEBASTIÁN, JAIME (2000). «La filiación en san Agustín a través de su concepto de *adoptio*», En José Luis Illanes y otros (ed.), *El Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo. XX Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- VOLTERRA, E. (1961). *Istituzioni di diritto romano*. Roma.
- WATSON, A. (1967). *The Law of the Persons in the later Roman Republic*. Oxford
- WENGER A. — DEKE, L. (1950), «Adoption», en *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart I:99-107.
- ZEDDA, SILVIO (1952). L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teología mística di Gal 4,6. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

Sendas de frontera

Dr. Tomás Marcos Martínez, Osa
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid
ORCID: 0000-0003-0269-0204

Recibido: 30 abril 2025 / Aceptado: 30 julio 2025

Resumen: La religión se hunde en Occidente a ojos vista. Por increíble que parezca, es un hecho matemático, como dijeron al capitán del *Titanic* (película de 1997) tras el impacto con un iceberg, mientras el trasatlántico seguía a toda máquina. Sin embargo, no habría que derramar ninguna lágrima. Lo importante es la espiritualidad, los valores del espíritu, a la que debe servir la religión, las instituciones del espíritu. La enseñanza de Jesús,

el evangelio, ha redescubierto y realzado la esencia de la espiritualidad. Por eso, su persona representa la revelación culminante, su doctrina vale para toda la humanidad. Así, nos encontramos en un territorio fronterizo, desconocido. Deberíamos conjurarnos para caminarlo juntos.

Palabras clave: Religión, espiritualidad, revelación, esperanza, fraternidad, misión.

Border Paths

Abstract: Religion is clearly sinking in the West. As unbelievable as it may seem, it is a mathematical fact, as said to the captain of the *Titanic* (1997 film) after the impact with an iceberg, while the liner continues at full speed. However, no tears should be shed. What is important is spirituality, the values of spirit, which must serve religion, the institutions of the spirit. The teaching of Jesus, the gos-

pel, has rediscovered and enhanced the essence of spirituality. That is why he represents the culminating revelation; his doctrine is valid for all humanity. So, we are in an unknown border field. We would ally to walk it together.

Keywords: Religion, spirituality, revelation, hope, fraternity, mission.

Este artículo quiere ser continuación de otro anterior en el que constatábamos el declive irremediable de la religión, también de la religión cristiana, debido al progreso de la ciencia y la conciencia.¹ La ciencia como explicación empírica del mundo vuelve infantil la explicación religiosa, basada en intuiciones míticas y revelaciones sobrenaturales. La conciencia en cuanto captación de la unicidad personal rechaza normas externas que rebajan su razón y libertad, propone una autorrealización y ética autónomas. Asimismo, postulábamos el auge de la espiritualidad, en su acepción de interioridad humana, que siempre ha sido un bien precioso, desde el dualismo ancestral escanciador del alma como esencia hasta la psicología actual que propone la identidad en el yo íntimo.

I. DESBROCES

Nos encontramos en la linde entre religión y espiritualidad, un terreno ignoto en el que no nos atrevemos a abandonar la fronda religiosa por el vértigo que produce la ausencia de confines de lo espiritual, un territorio de espesa bruma que lo mismo puede abocar a un paisaje paradisiaco que a un precipicio sin fondo. En el avance a tientas por la frontera, la fe cristiana tendría mucho que aportar, debiera encabezar la marcha –arriesgando por consiguiente más– en su convicción de haber vislumbrado el resplandor de la revelación divina.

1. Autocrítica de la religión

La diferencia entre fe y religión aparece de forma solapada desde la primera teología cristiana. Fe, siguiendo su etimología (*fides*, “seguridad”), tiene que ver con confianza, en nuestro caso la asunción del sentido trascendente de la realidad; en tanto que religión, asimismo etimológicamente (*religare*, “atar”), aludiría a las prácticas regladas para el contacto con la divinidad. La patrística estableció de esta manera la distinción por

¹ T. MARCOS, *En las fronteras del cristianismo*: Estudio Agustiniano 54.

un lado de *fides qua*, la confianza en Dios, y por otro de *fides quae*, el contenido estructurado de aquélla.²

Esta diferenciación se mantendría más bien latente, inteligible sólo a espíritus cultos. La conflagración entre lo fiducial y lo religioso encontró su paroxismo en la Reforma. Para Lutero, lo único válido para acceder al don de la salvación es la fe, *sola fides*, el abandono completo en Dios, que nos justifica a pesar de nuestras obras de pecado. En cambio, las instituciones religiosas –la mayoría de los sacramentos, el ministerio jerárquico, las prácticas piadosas– no sirven más que para atascarnos en nuestro pecado, en el orgullo de la autojustificación.³ Karl Barth y su teología dialéctica ratificarán esta contraposición para afirmar expresamente que la religión es sólo idolatría, la pretensión blasfema de controlar a Dios; la fe o la revelación, por el contrario, provienen de la soberanía de Dios, la autodonación de lo totalmente Otro para justificar al hombre.⁴

Superados los ribetes extremistas de la Reforma y la neoortodoxia barthiana, el contraste entre fe y religión es algo académicamente aceptado y conceptualmente útil, la primera referida a la actitud abierta a lo supramaterial, la segunda describiendo la regulación dogmática, litúrgica y canónica de las instituciones confesionales. “Religión es el complejo de credo, código y culto”, mientras la fe se expresa como “la experiencia de lo trascendente”.⁵ Partiendo de esta distinción habría que comenzar a adentrarse en la frontera. En este camino incierto, la religión debiera dar un paso atrás, dejar la iniciativa a la fe común, a los principios de la espiritualidad: el misterio del ser y la búsqueda de sentido, la irrepetibilidad del individuo y la necesidad de fraternidad, la insatisfacción existencial y el anhelo de felicidad...

La religión siempre ha jugado con ventaja. Se fundamenta en la espiritualidad como experiencia universal, inherente a la condición humana, y la institucionaliza contribuyendo a su fijación y comunicación. Cumplida su función de estructuración, tiende a mantenerse a sí misma, indepen-

² SAN AGUSTÍN, *La Trinidad* 13,5.

³ *Comentario a la Carta a los Romanos* 12,2; 14,1.

⁴ *Carta a los Romanos* 7.

⁵ P. KNITTER, *El cristianismo como religión absoluta. Perspectiva católica*: Concilium 156.

dientemente de la fe que la origina, como ha descubierto la sociología, deviniendo así disfuncional.⁶ La religión entonces, muy segura de sí, promete el oro y el moro, salvación, felicidad, respuesta a las carencias humanas, que nadie más puede colmar. ¿Quién va a despreciar el regalo de la plenitud? Se protege a sí misma además diciéndose irrefutable, sus promesas no se pueden impugnar dado que sobrepasan la comprobación empírica. Así ha sostenido su pervivencia intocable siglo tras siglo. Sin embargo, la objeción es simple: sus soluciones no se pueden rebatir, sin duda, pero por lo mismo tampoco se pueden demostrar. Las religiones se parecen a castillos en el aire: se aprovechan de la necesidad de protección, del ansia de sentido, pero al cabo sólo ofrecen quimeras. Actualmente, al proveer el desarrollo de la ciencia y la técnica un entorno de mayor seguridad intelectual y material, lo religioso inevitablemente empieza a retroceder, “ha pasado el tiempo de la religión”.⁷

La espiritualidad, en cambio, no va a desaparecer, conforma la naturaleza humana, es el hombre mismo, espíritu encarnado o cuerpo animado, acompaña la historia de la humanidad. Resulta además, por contradictorio que parezca, que la crítica de la religión no es una traición al cristianismo, sino su máxima lealtad. La predicación de Jesús supone una superación de la religiosidad judía, se podría decir que el profeta nazareno es el prototipo de la fe no religiosa. Su mensaje consistió en una deconstrucción de la ley y el culto, el armazón de la tradición veterotestamentaria: las antítesis evangélicas: “fue dicho... pero yo os digo” (Mt 5,21ss), en las que corrige e interioriza la ley, son buena muestra de ello; o de igual modo la máxima: “el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2,27), que invierte la prioridad ceremonial sobre la ética. La actividad jesuana fue una relativización cívica desde la compasión por los necesitados: “amar al prójimo como a uno mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios” (Mc 12,33), que para la mentalidad judaica debió ser demasiado valer, en tanto para Jesús complacer a Dios era “misericordia y no sacrificio” (Mt 9,13).

Entonces, ¿cuándo se torció el impulso primigenio? ¿Cuándo la religión despachada fue desechada, retomó su estatus sobre la fe escueta,

⁶ M. WEBER, *Economía y sociedad* 1,3, 12a.

⁷ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión* 30.IV.1944.

se impuso en una sorda venganza? En realidad, era algo inevitable. Es el principio sociológico de la institucionalidad del carisma para que pueda perdurar en el tiempo. La teología protestante ha identificado este paso ya en el NT, particularmente en las cartas pastorales, que mencionan la necesidad de ordenación ministerial y guarda del depósito doctrinal (1Tm 4,14; 6,20), lo que ha denominado apologéticamente “protocatolicismo”.⁸ Aun concordando, habría que sospechar si esa opción no se ha abierto camino antes, desde el principio, en el mismo Pablo, que exige varias veces orden en la comunidad y la liturgia (1Cor 14,26ss).

Habremos de acoger sin miedo, por tanto, el declino de la religión. Ésta desaparece, pero no habría que lamentarse por su caída, se ha aprovechado demasiado de las carencias humanas, se ha servido excesivamente del deseo de poder de las élites. En cambio, la espiritualidad permanece, como no puede ser de otro modo, el espíritu condensa la condición del hombre. Habría entonces que concretar lo más posible la esencia espiritual humana, su núcleo común.

2. Un nuevo ecumenismo

La palabra ecumenismo brota del griego clásico *oikeín*, “habitar”, cuyo participio pasivo *oikouméne* alude a la tierra “habitada”. La cultura helénica denominará ecumene al mundo en general, y lo mismo harán los romanos, tan deudores como fueron de los griegos, ajustando esa palabra a su gran Imperio.⁹ Así aparece también en el evangelio: “salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo [*ten oikouménen*]” (Lc 2,1), esto es, los moradores del suelo imperial. Más amplio se muestra el diablo, no va a ser menos que el césar, que tienta a Jesús con “el poder y la gloria de todos los reinos de la tierra [*tes oikouménes*]” (Lc 4,5). La Iglesia cristiana, cuando obtuvo en el siglo IV la legalidad estatal y consiguió juntar a obispos de todas las esquinas del Imperio (318 mitrados nada menos, hoy parecerán pocos) para resolver la cuestión de la divinidad de Jesucristo, llamó a esta magna reunión “concilio ecu-

⁸ E. KÄSEMANN, *Ensayos exegéticos* 13.

⁹ POLIBIO, *Historias* 3,1; JOSEFO, *La guerra de los judíos* 2,388.

ménico”,¹⁰ por tanto, una asamblea mundial cuyas decisiones obligaban a todos.

Habrá que calzar botas de más de siete leguas, concretamente quince siglos, para encontrar una nueva acepción en la palabra ecuménico. Cansados los misioneros protestantes de la flagrante contradicción de predicar la caridad despotricando unos contra otros, se constituye en Londres en 1846 la Alianza Evangélica. En esta primera reunión, uno de los participantes, el pastor calvinista francés Adolphe Monod, agradeció a los organizadores “el espíritu ecuménico que habían mostrado”.¹¹ Manteniendo el mismo sentido de fondo, “universal”, estaba situando el término ecuménico en el contexto cristiano de reversión de la división, agregándole así la acepción de “unitario”. A partir de entonces irán consolidándose los trabajos y organismos intracristianos en pro de la unidad, desembocando en la creación del Consejo Mundial de las Iglesias en 1948 en Ámsterdam. Dicho denuedo se denominará comúnmente *ecumenismo cristiano*, el movimiento para la unión de sus confesiones.

La Iglesia católica se ha ido subiendo al carro de modo renuente y oculto. La idea oficial era que los demás cristianos habían desgarrado el único Cuerpo de Cristo y por tanto ellos debían arrepentirse y retornar. “La Sede Apostólica no puede de ninguna manera participar en sus reuniones, como tampoco los católicos deben adherirse ni prestar ayuda a tales intentos”.¹² Sin embargo, poco a poco, se irá abriendo paso en ella la buena disposición, hasta acabar declarando solemnemente que “promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los principales propósitos del concilio ecuménico Vaticano II”. Se considera una obligación de fe, “la división contradice abiertamente la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y daña la causa santísima de la predicación del evangelio a todos los hombres” (UR 1).

El ecumenismo avanza a paso de tortuga. Más allá de abandonar la descalificación mutua de herejes y cismáticos, de la buena voluntad para el diálogo y el conocimiento recíproco, de documentos teológicos comunes

¹⁰ *Oikoumenikén sínodon*, denominación que el concilio de Constantinopla (canon 6) aplicó al fundacional de Nicea.

¹¹ J. BOSCH, *Ecumenismo 1*: C. Floristán, Nuevo Diccionario de Pastoral.

¹² Pío XI, *Mortalium animos* 10.

y convocatorias de oración conjunta, en la práctica estamos en el mismo sitio. La retórica sin hechos se desautoriza a sí misma, deviene un cuerpo exangüe. Hace tiempo, a principios de los 70, reconocidos teólogos de distinta procedencia afirmaron que este ecumenismo había tocado techo, proponiendo como única posibilidad una federación de confesiones cristianas cuya dinámica pudiera llevar por sí sola a una mayor integración.¹³ Sin embargo, nuestra sociedad desarrollada occidental, de tradición hondamente cristiana, marcha de modo galopante hacia la descristianización. Entonces, ¿es necesario el acuerdo en el cristianismo si el cristianismo no es necesario? El ecumenismo cristiano parece arrollado por los acontecimientos.

En la segunda mitad del siglo XX distintas elaboraciones teológicas sin conexión entre sí van a desembocar en el concepto de *ecumenismo religioso*. Recuperando su sentido etimológico, el ecumenismo será entendido como la aproximación entre las religiones del mundo para el bien común de la humanidad. El sacerdote hispano-indio Raimon Panikkar, conocedor de las tradiciones cristiana, hindú y budista, empezará a hablar hacia los años 60 de “ecumenismo ecuménico”,¹⁴ indicando la necesidad del acercamiento entre la totalidad de las confesiones para el mejoramiento colectivo. La expresión resultaba cacofónica y confusa, pero la idea se revelaba acertada: la colaboración entre religiones, el diálogo interreligioso, muy bien puede redundar en el progreso ético y la evitación de guerras.

En la década de los 70 el teólogo presbiteriano inglés John Hick fue concluyendo que las distintas religiones son en principio diversas corrientes surgidas de la misma fuente que es Dios. Llamó a su propuesta “revolución copernicana teológica”: pasaba de un modelo de revelación cristocéntrico, que concibe a Cristo como culmen de la manifestación divina al que deben referirse todas las religiones, a otro modelo teocéntrico, que entiende que todas las religiones provienen de la misma revelación de Dios, de la que Jesús es una expresión entre otras.¹⁵ La cristología dogmática quedaba radicalmente demediada, dejaba de asumir la automanifestación definitiva de Dios –las demás religiones eran manifestaciones

¹³ O. CULLMANN, *Verdadero y falso ecumenismo* 1,4; K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia* 3,2.

¹⁴ R. PANIKKAR, *La nueva inocencia* 3,4.

¹⁵ J. HICK, *God and the Universe of Faiths* 9.

parciales que encontraban en ella plenitud– para convertirse en una irradación más, igual a las otras.

A partir de aquí irá surgiendo una teología de las religiones o teología ecuménica que quiere fomentar el diálogo interreligioso. Se encuadran tres modelos de relación entre el cristianismo y las otras religiones. Primero, el tradicional “exclusivismo” o “eclesiocentrismo”, que consideraba la revelación cristiana reglada por la Iglesia como la única verdadera, fuera de la cual no había salvación, y donde no cabía mucho diálogo. Le sustituirá el “inclusivismo” o “cristocentrismo”, que oficializado por el Vaticano II entiende a Jesucristo como la revelación suprema en la que todas las demás hallan la meta, pero sigue conllevando una distorsión de superioridad propia frente a la inferioridad ajena. Habrá de darse un paso más para llegar al “pluralismo” o “teocentrismo”, en el que todas las religiones tendrían el mismo rango, ninguna sería superior a las demás, y así podrán establecer un diálogo auténtico en igualdad de condiciones, en el que todas puedan enseñar y aprender.¹⁶

El ecumenismo religioso, sin embargo, al igual que su homónimo cristiano, va quedando desfasado por la fuerza desbordante de los hechos. La religión en cuanto estructura de las creencias, se va desmoronando sin estrépito en Occidente. El resto del mundo, que lo mira ensimismado por su desarrollo material, no dejará de revertir en su mismo destino. La religión ha servido para dar respuestas consoladoras en entornos inseguros, pero el progreso científico va ganando cotas de seguridad inimaginables (técnicas, sanitarias, económicas), que redundan en detrimento de lo confesional. De este modo, paradójicamente, el ecumenismo religioso se vuelve inservible a medida que mejora.

Llegados a este punto, resulta imprescindible avanzar hacia un ecumenismo general, tal vez mejor sin ninguna adjetivación, en el sentido de unionismo de la humanidad, en busca del “bien común de la familia humana”.¹⁷ Si debemos concretarlo con un adjetivo, dado que así han discurrido los anteriores, se ha propuesto llamarlo *ecumenismo secular*, puesto que implica un diálogo entre todas las culturas más allá de lo estrictamente

¹⁶ R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX* 16,3.

¹⁷ *Gaudium et spes* 26.

religioso.¹⁸ En contra del sintagma podría aducirse que suena excluyente de lo religioso, cuando en realidad lo que pretende es asumirlo y ensancharlo. Una alternativa podría ser *ecumenismo espiritual*,¹⁹ que aunque parezca contradecir lo anterior, más bien pretende hablar de confluencia y colaboración en la espiritualidad humana, esto es, en lo trascendente, los valores. Se trataría, por tanto, de buscar una cooperación universal entre creyentes, no creyentes y agnósticos o indiferentes en lo que atañe a la mística de la humanidad, la espiritualidad ecuménica o ecumenismo espiritual.

Tal ecumenismo sería el paso previo, situarnos en un amplio claro en medio de la espesura, para averiguar posibles senderos en la frontera, la prospección de trochas comunes que todos podamos transitar, un compromiso mutuo para caminar juntos en la encrucijada. Pues bien, la esencia de la espiritualidad universal podemos encontrarla diáfana y limpia, como una mañana de primavera, en la revelación de Jesús.

3. Revelación como desvelamiento

El destino de los prefijos lingüísticos es la equivocidad, valen tanto para un roto como para un descosido, para una cosa como para su contraria. Por ejemplo, *des-* funciona por un lado como negación (desconfiar, deshacer) y por otro como afirmación (desposar, destrozar). Lo mismo sucede con *re-*, que señala repetición (reconstruir, revisar) al mismo tiempo que oposición (refluir, reprobar). Con tales contrastes semánticos a partir de una misma preposición parece un milagro que podamos entendernos...

En el lenguaje cotidiano, revelar no significa volver a velar sino justamente su opuesto: quitar el velo, descubrir algo escondido. Vamos a centrarnos en este sentido básico de revelación, el simple desvelar, mostrar lo que ya estaba en el hombre pero quedó oculto por las culturas y los siglos. Llegaremos entonces a Cristo como cumbre, porque ha redescubierto la

¹⁸ G. CASALIS, *El desmembramiento del ecumenismo*: P. Lonning, El futuro del ecumenismo.

¹⁹ *Unitatis redintegratio* 8 habla de “ecumenismo espiritual” en otro sentido, el de promoción de la unidad entre cristianos a partir de la oración y la conversión del corazón.

médula del ser humano, lo que nunca había dejado de estar en su interior, lo que todas las generaciones habían buscado y expresado, pero había sido difuminado por mitos, filosofías y teologías.

La revelación es uno de los conceptos centrales de la teología cristiana. Se refiere a la manifestación de Dios, la comunicación de su presencia, que es al mismo tiempo llamada de salvación. Además de la revelación ordinaria o natural a través de la creación –el poder de la tormenta, la majestad de las montañas, la belleza del cielo estrellado–, que han captado todas las religiones, existe la revelación extraordinaria o sobrenatural, acaecida en la historia, de la que ha sido consciente Israel –liberación de Egipto, alianza del Sinaí, dinastía davídica–. Ambas se han evidenciado mediante la revelación interior o individual, depurada en el acontecimiento de Jesucristo –conciencia de Hijo de Dios, radicalismo altruista, comportamiento redentor–, resultando para sus seguidores el culmen de la manifestación divina.

No hay más que leer el prólogo del evangelio de Juan: “al principio existía la Palabra [*Lógos*], y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. [...] Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros”. El término griego *Lógos* se utiliza razonablemente como concepto para expresar la armonía del universo,²⁰ expresión evidente de la presencia de Dios (Rm 1,20). Esto mismo aparece en el comienzo de la *Carta a los Hebreos*, aunque utilizando otro nombre: “Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, [...] resplandor de su gloria, impronta de su ser”.

Mucho tiempo después, contrariando a la Ilustración, que igualaba a todas las religiones desde la ética, el pensamiento decimonónico ha querido asentar mediante el razonamiento la preeminencia del cristianismo. La elaboración hegeliana sigue la pura especulación para concluir que si desde la dialéctica se llega a la verdad de las cosas, una revelación que se base en la encarnación humana de Dios constituirá por sí sola el último estadio, el espíritu absoluto. Tal es el idealismo: la solidez de la argumentación se convierte en la verdad deslumbrante. El problema es que la evidencia lógica no es sinónimo de realidad, como se ha objetado continuamente en la

²⁰ HERÁCLITO, *Fragmentos* 1.

historia de la filosofía a sus defensores, desde el platonismo hasta el idealismo alemán, pasando por el argumento ontológico de san Anselmo.²¹

Otro intento más empírico ha indagado en el contenido de la predicación de Jesús buscando su aportación distintiva y superior, el meollo de su doctrina. Las respuestas son bastante unánimes, girando en torno a dos valores. De un lado, la caridad, el amor incondicional al prójimo,²² que suele componer un consenso general entre los cristianos. De otro lado, la gracia, el amor previo de Dios hacia sus criaturas,²³ que integrando la postura anterior le añade una fundamentación teórica, de modo que pueda aguantar las dificultades prácticas. Efectivamente, hay que concordar en estos dos valores.

El centro de la vida pública de Jesús es el reino de Dios, su cercanía tan intensa que es ya una presencia. Así irrumpió en escena: “el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca, convertíos y creed la buena noticia” (Mc 1,15). ¿Qué significa esta proclamación? Pues “buena noticia”, *euaggélion*, anuncio de la salvación de Dios (Lc 4,18ss), expresada en sus milagros como curación (Lc 11,20), en sus parábolas como alegría (Mt 13,44), en su contacto con marginados como misericordia y perdón (Mc 2,1ss). La otra metáfora característica de Jesús, Dios como padre cariñoso, ‘*abba*’, es sinónima de la anterior. Ambas resaltan que Dios es benevolencia, gracia, lo que sintetizaron admirablemente sus discípulos: “Dios es amor” (Jn 4,8). La enseñanza primordial de Jesús se resume pues en el *amor de Dios*, genitivo subjetivo, el amor que Dios nos tiene.

Cuando preguntaron a Jesús por el mandamiento principal buscaban una guía de actuación en la maraña de prescripciones rituales y morales. Su respuesta fue simple y clara como el agua: “amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. [...] El segundo es semejante a este: amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la ley y los profetas” (Mt 23,37ss). La origi-

²¹ J.R. GEISELMANN, *Revelación*: H. Fries, Conceptos fundamentales de la teología 4.

²² Es la conclusión tanto de L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (1841), como de A. HARNACK, *La esencia del cristianismo* (1900), si bien con distintos matices.

²³ Tesis de R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo* (1929), que la centra en la persona de Jesucristo; y también de B. FORTE, *La esencia del cristianismo* (2002), que la sitúa en la Trinidad. En ambos casos se parte del don de Dios.

nalidad que introduce es que de los dos mandatos hace uno, uniéndolos de modo indistinguible. Y el criterio de acción, el *primus analogatum*, no puede decidirse más que desde el amor al prójimo. Como captaron sus seguidores: “no se puede amar a Dios, a quien no se ve, si no se ama al prójimo, a quien se ve” (1Jn 4,20). En conclusión, la respuesta al *amor de Dios*, visto anteriormente, es el *amor a Dios* mediante el *amor al prójimo*.

Por consiguiente, la enseñanza de Jesús no ha inventado nada, no ha revelado ninguna novedad, sino que ha recapturado el núcleo de la espiritualidad humana, ha desvelado la esencia de la humanidad, en él experimentamos la plenitud de la comunicación de Dios. Podríamos entender esto como una cristología ecuménica, la constatación, sostenida universalmente, de que en él convergen los dos ejes principales de la vida: la gracia (o sentido o confianza o esperanza) y el altruismo (o caridad o fraternidad o solidaridad). Sería el punto de partida para compartir nuestro camino, necesariamente conjunto, respetando los legítimos y diferentes credos y culturas. Karl Rahner ha denominado esto *cristología trascendental*, una cristología previa o apriórica, la expectativa común de alguien que ilumine el camino hacia los anhelos más profundos de la existencia, “la esperanza de un salvador absoluto dentro de la historia”²⁴.

De este modo, Jesús respondería al ansia colectiva de trascendencia y justicia, “creer que Jesús es el hijo de Dios es lo que vence al mundo” (1Jn 5,5), esto es, afrontar como él y así superar el pecado y la muerte. Pablo hablará de “culto espiritual”,²⁵ es decir, un culto no ritual sino existencial, “ofreciendo vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agrable a Dios” (Rm 12,1). Efectivamente, sentido y fraternidad conforman el acervo espiritual de la humanidad.

II. TROCHAS

La religión ha entrado en un irrefrenable declive. La espiritualidad, por el contrario, es sempiterna, coincide con nuestro ser. Este horizonte

²⁴ K. RAHNER – W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético* 1,2.

²⁵ *Logikén latreían*, que la *Nueva Biblia Española* traduce como “culto razonable”, asumiendo la versión de la Vulgata, *rationabile obsequium*, sin que a la postre el sentido cambie mucho.

no debiera desalentarnos, lo importante se dirime en la espiritualidad, la religión es sólo su ordenamiento. Pues bien, la revelación cristiana ha desvelado “el misterio escondido desde siglos” (Ef 3,9), la esencia de la espiritualidad universal, el amor de Dios y el amor al prójimo, que podemos transliterar como esperanza y fraternidad. Son caminos siempre entrevisados en el follaje de civilizaciones, senderos estrechos que sin embargo deberemos atravesar juntos, serían los valores que fundamentan y culminan la experiencia espiritual humana.

1. Misión impasible

El cristianismo es la única religión misionera que ha dado el mundo. Todas las demás sólo han considerado mostrarse allí donde habitan, sin ninguna pulsión de salida. Por ejemplo, el judaísmo supone que el brillo de su fe deslumbrará a los pueblos, que acudirán rendidos a su vera (Is 2,1ss). El islamismo, por su parte, asocia la expansión religiosa con la conquista política, su estilo teocrático iguala ambos aspectos. Otras confesiones, como hinduismo y budismo, se muestran sobre todo como sabidurías existenciales, miran al cambio interior del individuo trascordando la difusión social.

El impulso misionero cristiano aparece ya en las cartas paulinas, los escritos más antiguos del Nuevo Testamento: “predicar el evangelio es un deber que me incumbe” (1Cor 9,16), comenta Pablo constreñido por su urgencia, expresando sin duda una convicción de los primeros cristianos. Asimismo, los sinópticos terminan al unísono con el envío del resucitado a la misión universal, es decir, trasudan una certeza de las Iglesias primitivas. ¿De dónde les viene ese fuerte sentimiento de estar obligados al anuncio?

La respuesta puede deducirse de las reflexiones paulinas. “Si confiesas que Jesús es el Señor serás salvo”, sería el punto de partida de la nueva fe. Ahora bien, “¿cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin que se les predique?” De manera que va a quedar claro que “la fe viene de la predicación” (Rm 10,9.14.17). Dicho de otro modo: Dios es único y Jesucristo su revelación definitiva, primero; Dios es Padre y todos los hombres son hermanos, segundo. Sumando uno más dos, los cristianos se sentirán forzados a llevarlo a todas partes: tienen el privilegio de cono-

cer la salvación, y siendo el amor al prójimo su máxima, la responsabilidad de hacerla llegar al mundo les impele sin escapatoria. No es una elucubración, no es una ley externa, es la misma fe, es la conciencia creyente. Así ha sido a lo largo de la historia hasta el día de hoy: “la Iglesia peregrinante es por su naturaleza misionera”.²⁶

Los cristianos se organizaron intuitivamente para la misión desde el primer momento. “En la Iglesia Dios los puso primeramente como apóstoles” (1Cor 12,28), asevera Pablo. La palabra apóstol deriva del verbo griego *apostéllein*, “enviar”, y su sustantivo *apóstolos*, “enviado” a anunciar a Jesucristo. Fue una institución eclesial, más amplia que los Doce,²⁷ puesto que incluye al apóstol de los gentiles y a otros muchos (1Cor 15,7), pensada justamente para volcarse en la tarea misionera. De ahí que estos enviados o misioneros ocupen la prioridad en la Iglesia. El increíble celo de los apóstoles, exemplificado inigualablemente en el mismo Pablo (2Cor 11,22ss), la paciencia del testimonio vital del cristiano corriente, que simplemente irradiaba sus valores de confianza y caridad,²⁸ y la enorme masa empobrecida del Imperio, que acogió el consuelo y liberación de la nueva doctrina, serán el secreto a voces del crecimiento exponencial del cristianismo. El reconocimiento legal de la Iglesia a partir del emperador Constantino supondrá su apuntalamiento social definitivo. La historia posterior del cristianismo será la historia de su expansión misionera.

Correspondiendo al griego, y traduciéndolo, *missio* significa en latín “envío”, del verbo *mittere*, “enviar”, y sirvió desde el principio para señalar la tarea de comunicar la revelación cristiana. Es uno de los conceptos centrales del Nuevo Testamento: Jesús se sabe enviado por el Padre y a su vez envía a sus discípulos (Jn 20,21). Igualmente, Cristo resucitado encarga a los creyentes una proclamación “por todo el mundo” (Mc 16,15). Deben ser testigos de la enseñanza y significado de Jesucristo. Es una misión existencial, realizada en la vida de cada creyente, un modo cristiano de ser, que trasmite una comprensión del mundo. Mucho más tarde, en el

²⁶ VATICANO II, *Ad gentes* 2. Mismamente, la eficacia metafórica del papa Francisco habla de “Iglesia en salida” (*Evangelii gaudium* 19-24).

²⁷ Los Doce son una institución jesuana simbolizando el nuevo Israel. Ver B. RIGAUX, *Los doce apóstoles*: Concilium 34.

²⁸ A. KREIDER, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano* 24s.

siglo XVI de los descubrimientos de nuevas tierras, la palabra misión se va a referir al “lugar” donde se acude a predicar, las misiones.²⁹ En todo caso, el sentido primero y perenne de misión alude al “testimonio”, la actitud creyente ante el hecho de vivir.

Así pues, la misión conforma el ADN de la fe cristiana. En nuestros tiempos de cambio, cuando la religión se derrumba mientras la espiritualidad sobrevuela el peligro, dicha fe no podrá dejar de mantener una firme atestación universal, es su esencia. Sin embargo, el contenido será distinto: devendrá una misión arreligiosa, un testimonio espiritualista.

2. Un nuevo kerigma

El término kerigma, del homónimo griego *kérugma*, “proclamación”, ha pasado a designar en teología el primer anuncio cristiano, el contenido básico de la nueva fe. El ejemplo más antiguo estaría en 1Cor 15,3s: “Cristo murió por nuestros pecados [...] y resucitó al tercer día según las Escrituras”. En tan sólo una frase se condensa todo el acontecimiento cristológico. Lo componen tres rasgos: 1) Jesús es el Cristo, el Hijo, el enviado definitivo de Dios; 2) murió por nosotros, por defender la dignidad humana, contrarrestando el pecado, rescatándonos del mal; 3) aparentemente una vida modélica pero derrotada, ha resucitado, es promesa realizada de salvación, se cumplen en él las Escrituras.³⁰ La dogmática cristiana será el desarrollo cada vez más extenso de estos rasgos.

Sin renegar del kerigma eclesial, el evangelio sobre Cristo, que fundamenta y nutre para siempre nuestra fe, hemos de abrirnos a uno nuevo, el kerigma ecuménico, el evangelio de Jesús, que rescata y resalta los valores más universales. Se condensan en dos: 1) la esperanza, lo que Jesús anunciaría como presencia gozosa del reino de Dios, la afirmación de sentido, la captación de la gracia; 2) y la fraternidad, la percepción del altruismo como criterio de comportamiento, la virtud de la misericordia, la dicha de la solidaridad incondicional. Estos nuevos pivotes, siempre intuidos y vividos, habríamos de explicitarlos e intensificarlos.

²⁹ Ver K. MÜLLER, *Teología de la misión* 2.

³⁰ E. LOHSE, *Teología del Nuevo Testamento* 10.

1. *Sentido*. Que la vida es gracia, un obsequio confiado a nuestra responsabilidad lo confirma también la ciencia.³¹ Ni tiene ni deja de tener sentido, debemos construirlo nosotros, tanto colectiva como individualmente. Precisamente así es una afirmación de sentido, es esperanza. El budismo critica la esperanza en cuanto expectativa, deseo, porque conlleva frustración, dolor. Sin embargo, aquí hablamos de esperanza existencial, de opción por el sentido. No es una esperanza pasiva o teórica sino activa, que practica lo que espera, como la madre embarazada prepara la habitación de su hijo. Desde siempre la vida es esperanza: mientras hay vida hay esperanza, dice el saber popular; “donde hay esperanza, hay vida”, aseguró un testigo imponente de la locura colectiva.³² En ello no hay evidencia, no hay demostración. Es simplemente confianza, intuición, al tiempo que determinación personal, aserción de sentido.

No se trata de un optimismo realista, el mundo es como es, necesariamente imperfecto, siempre al borde del desastre, sino de un optimismo voluntarista, una decisión de confianza. Podríamos llamarlo “voluntad de sentido” o voluntad de esperanza, parafraseando el sintagma de la filosofía moderna.³³ Puede adquirir diversas formas: agradecimiento y generosidad como devolución por la existencia recibida; alegría y optimismo encarando la adversidad. La respuesta connatural humana al misterio de la vida es afirmativa: hay sentido, pero éste no tiene contenido. Es lo que llamamos esperanza. En realidad, es una decisión. Exactamente lo mismo que pedía Jesús cuando proclamaba la presencia del reino de Dios: creed

³¹ “Vamos a morir, y eso nos hace afortunados. La mayoría de la gente no morirá nunca porque nunca va a nacer. La gente que podría haber estado en mi lugar pero nunca verá la luz del día supera con creces los granos de arena de Arabia. Esos fantasmas no nacidos incluyen mejores poetas que Keats y científicos superiores a Newton. Lo sabemos porque el conjunto de individuos posibles que permite nuestro ADN supera enormemente el de personas reales. Frente a esas posibilidades asombrosas, tú y yo, tan corrientes, estamos aquí. Nosotros, los pocos privilegiados que ganamos la lotería de nacer contra todo pronóstico, ¿cómo nos atrevemos a lloriquear por nuestro inevitable regreso a ese estado previo del que la inmensa mayoría jamás escapó?” (R. DAWKINS, *Destejiendo el arco iris* 1).

³² A. FRANK, *Diario* 6.VI.1944.

³³ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación* 2, utiliza la expresión “voluntad de vivir” como característica de todo ser, mientras F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder* 2,23, la cambia a “voluntad de poder” aludiendo a la ambición o autodesarrollo del hombre.

la buena noticia, cread vuestra confianza, “el reino de Dios ya está entre vosotros” (Lc 17,21).³⁴

Qué decir del mal físico: terremotos e inundaciones que arrastran con indiferencia miles de víctimas, enfermedades que truncan la vida al poco de nacer o conllevan una agonía permanente, o la cuestión de la muerte como destino final de una vida inexplicable... Ante esto ¿cómo mantener la esperanza? No es posible una solución general. Sólo se puede abordar la respuesta desde la propia composición de sentido: percibir la existencia como un regalo único y escaso, que muy pocos reciben; sentir que la belleza de lo vivido puede compensar la desventura...

2. *Fraternidad*. La sentencia de Jesús sobre el mandamiento principal, la unión del amor a Dios y el amor al prójimo, la cataron sus discípulos a la primera: “la caridad es la ley en su plenitud”, sintetiza Pablo (Rm 13,10; también Gál 5,14). “Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve”, remacha Juan (1Jn 4,20). Para Jesús el prójimo no es literalmente el próximo físico, por afinidad cultural (el *compatriota* de Lv 19,18) o por razones religiosas (el *hermano* del círculo joánico), sino el próximo metafísico, si se permite el juego de palabras, esto es, cualquier ser humano, poseedores todos de la misma dignidad de hijos de Dios, tanto un desconocido necesitado (Lc 10,29ss) como directamente un adversario, aquél de quien sólo se puede esperar lo peor (Mt 5,44).

El deber de fraternidad se ha sentido desde siempre como algo congénito al ser humano. Aparece explícito en distintas culturas y zonas geográficas sin contacto entre sí en el primer milenio antes de nuestra era, una vez desarrollada la escritura. Abarca corrientes religioso-filosóficas como el confucianismo y taoísmo en China, el hinduismo y budismo en India, el monoteísmo de Israel y el racionalismo filosófico de Grecia, para continuar en el cristianismo e islamismo. Ha decantado un axioma universal llamado “regla de oro” desde la reflexión inglesa del siglo XVII. Su formulación más breve y común sonaría así: “no hagas lo que no quieras que te hagan”. Aparece por primera vez en Confucio, en el siglo VI a.C., cuando le preguntaron si habría una enseñanza que practicar “todos los

³⁴ Literalmente, *entós humón* puede traducirse tanto “entre vosotros” como “dentro de vosotros”. Con todo, el sentido de ambas expresiones no cambiaría gran cosa: el reino está en vosotros.

días todo el día”.³⁵ En esta misma época, en los comienzos de la filosofía, se hace presente en Tales de Mileto: “evita hacer lo que censuramos en los demás”.³⁶ Retumba algún siglo después varias veces, alguna de forma positiva, por tanto más exigente, en versos del hinduismo: “trata como quisieras que te traten”.³⁷ Exactamente lo mismo repercute en la Biblia, tanto en su versión pasiva (Tb 4,15) como proactiva (Mt 7,12), añadiendo aquí los cristianos que ese principio “resume la ley y los profetas”. Hay más variantes de la regla de oro en posteriores épocas, tanto orientales como occidentales, africanas y amerindias.³⁸

Tanta coincidencia hay que interpretarla como la percepción común de vernos iguales entre nosotros y distintos respecto al resto de la creación, tal como lo expresa el relato bíblico de los orígenes. Nacemos, vivimos y morimos sustancialmente igual. Aparecemos arrojados a un tiempo y lugar que no hemos elegido, nos desvivimos sometidos al anhelo de felicidad, desaparecemos forzados por la biología o las circunstancias. Lo esencial nos asemeja, sólo nos diferencia lo accidental (altos o bajos, ricos o pobres, listos o menos...). Somos hermanos por naturaleza.

Para Jesús, este hermanamiento implica dar un paso más: generosidad hacia el desfavorecido, el principio misericordia, ayudar en nombre de la fraternidad a quien se ha quedado atrás, por mala suerte o malas decisiones o ambas cosas a la vez. Somos iguales, nos puede pasar a todos, nos gustaría que nos ayudasen en ese trance, hoy por ti, mañana por mí...

Respecto del mal moral: la guerra sempiterna con su flujo inceseante de muertos y mutilados, la injusticia y desigualdad que aboca a tantísima gente a vivir en la miseria, en suma, la maldad y crueldad campantes... ¿es viable trabajar por la fraternidad? No hay ninguna salida garantizada. El camino es entender el bien como el único modo de afrontar el mal: gane o pierda, sólo la integridad puede contrarrestar la perversidad; lo que construimos mal siempre podremos intentar reconstruirlo bien...

³⁵ *Analectas* 15,24.

³⁶ LAERCIO, *Vidas de los filósofos* 1,36.

³⁷ *Mahabharata* 12,259.

³⁸ Sobre esto, O. DU ROY, *La regla de oro. Una máxima universal*.

3. Una Iglesia ecuménica

Tras la experiencia pascual, el gozo de sentir que Cristo “está vivo” (Lc 24,5), los discípulos dispersos y derrotados se reagruparon convocados por la alegría. Eso significa justamente la palabra Iglesia, *ekklesia*, “convocatoria”, además del resultado de dicha llamada, “asamblea”.

La espontánea reunión de los creyentes encerraba una vocación de perdurabilidad. Creía en Jesús como el Cristo, el esperado, el “Hijo único” (Jn 1,14). Él era entonces la revelación de Dios, “la Palabra” de contenido eterno (Jn 1,1). Su muerte devenía por tanto redentora, era el mediador de la salvación, el “propiciatorio” (Rm 3,25). Por tanto, su doctrina y significado habían de mantenerse y difundirse. Los Doce, pensando todavía en renovar a Israel, y los Siete, apuntando ya más bien a los gentiles, comandarían el grupo (Hch 1,25; 6,3). Estos incipientes ministerios serán continuados luego por “apóstoles, profetas y maestros” (1Cor 12,28) y más tarde por pastores, evangelizadores, episcopos y presbíteros (Ef 4,11; Tt 1,5.7), dado el número cada vez más crecido de discípulos. Refuerzan la cohesión interna del colectivo mediante la celebración común de su esperanza, “reuniones” cílticas que acendraron su nombre como “Iglesia de Dios” o “Iglesia de Cristo”.³⁹ Su liturgia quiere remontar y rementar al Maestro, con la “cena del Señor” (1Cor 11,20) o la “fracción del pan” (Hch 2,42), “acción de gracias” (*eukharistía*, 1Cor 11,23) que liga en comunión con Cristo y con los hermanos.

Queda conformada así la Iglesia primera, la comunidad creyente en Cristo. Irradia a Jesucristo, proviene de él y a él proclama, pero precisa organización para preservar viva la llama de la fe, para trasmitirla en derredor difundiendo luz y calor. La fe en el resucitado, tan intensa, comencionante, implicaba una fijación propia: las experiencias, las ideas, sin una estructura que las sujetase desaparecen, se las lleva el viento. El espíritu, como indica su etimología, es “aire”, energía invisible, sutil. Necesita

³⁹ *Ekklesia tou Theoú* (1Ts 2,14) cita la *qahal Yhwh* del Antiguo Testamento (Dt 23,2). *Ekklesia tou Khristoú* (Rm 16,16) actualiza al Nuevo Testamento dicha referencia. Ver J. ROLOFF, *Ekklesia*: H. Baltz – G. Schneider, Diccionario Exegético del Nuevo Testamento 1.

encauzamiento, dirección, para ser adherente a la vida humana. No se puede andar un camino que se asiente en la “sola fe”.⁴⁰

Esta agrupación elemental de doctrina, ministros y liturgia, no necesitará más para estallar en una gran expansión sin rebajar la cohesión. Se encontrará pronto en todo el Imperio conservando un fuerte sentido de comunión, galleando de que “quedan gentes postreras, al parecer poquísimas, a las que todavía no se ha predicado”.⁴¹ Con el reconocimiento estatal y social, con el viento de espalda, seguirá desarrollándose sin pausa: *ad intra* ampliando el espectro dogmático, cíltico y canónico; *ad extra* abarcando y construyendo Europa en el I milenio, y en simbiosis con ésta el resto del mundo durante el II. Ahora, adentrados en el III milenio y envueltos en el agostamiento religioso, habrá llegado el momento del reflujo, el retorno a una Iglesia más espiritual y abierta al mundo, una Iglesia ecuménica. Esta reconversión hallaría pie en torno a dos coordenadas.

1. *Relajación institucional.* El sino de la religión será aceptar su papel secundario. ¿Es esto factible para una estructura tan dominante? Imposible saber si posible, mas lo único posible. Las religiones deberán ser defendidas en cuanto suponen un andamio en el sostenimiento de la espiritualidad. La búsqueda de sentido y la necesidad de solidaridad, sin una organización común de creencias, celebraciones y estructuras, se diluiría en ideales y vaguedades. La función de lo religioso no deja de ser instrumental, pero en cualquier modo muy importante. No podrá haber espiritualidad –asentada, esto es, colectiva– sin religión.

No debiera importar que la religión cristiana haya de ser minoritaria, algo inevitable en nuestros tiempos tecno-científicos e individualistas, su valor estribará en estar al servicio de la espiritualidad, que es universal. Se trataría por tanto de acomodar el enorme entramado estructural de la Iglesia a la nueva situación de simplicidad y apertura. Esto pediría humildad de su parte, renunciar a una hipertrofia orgánica en favor de la senci-

⁴⁰ En la Biblia la expresión *sola fide* aparece únicamente en St 2,24, precisamente para rechazar la salvación “sólo por la fe”. Lutero sin embargo la convertirá en el centro de su teología, añadiendo arbitrariamente “sólo” al texto original de Rm 3,28, base de su teología de la justificación.

⁴¹ AGUSTÍN, *La naturaleza y la gracia* 2.

llez evangélica. Juan el Bautista debería fungir de patrono: no se predica a sí mismo, sino a otro más importante, a quien no merece desatar la correa de las sandalias (Mc 1,7). La Iglesia existe sólo por y para Jesucristo, debiera ser un mero instrumento del evangelio. Esta Iglesia humilde es la sola que puede ser ecuménica. Esto no quita que pueda conservar mayor desarrollo institucional interno, tal como lo tiene, pero en su vertiente universalista, tendente al mundo, habría de concentrarse en difundir simplemente la esperanza del amor de Dios y el esfuerzo por la fraternidad. Tal supone ser cristiano, seguidor de Cristo, de su doctrina y significado esenciales. ¿Es aplicable tanta rebaja a su tradición dogmática, litúrgica y canónica?

La especulación teológica ha divagado alguna vez en torno a si los dogmas de la fe cristiana se resumirían en alguno que los abarcara a todos. Concluía que la doctrina trinitaria (la realidad de Dios) y de la gracia justificante (la presencia de Dios), por otra parte confluientes, llegarían a cumplir esta función sintetizadora.⁴² Efectivamente, podríamos concordar en la Trinidad como el dogma cristiano más pleno, henchido de alegría y hermandad. Nos enseña que Dios es Padre, en su acepción principal de amor y protección, y porque es Padre somos hermanos; que es Hijo, manifestado en Jesucristo como redención y revelación; y que es Espíritu, energía en la fe de cada creyente. El Consejo Mundial de las Iglesias, mismamente, ha acordado la fe trinitaria como el mínimo doctrinal para ser cristiano.⁴³

La eucaristía conlleva la comunión con Jesucristo y con los hermanos (1Cor 10,17), una unión profunda y espiritual, más allá de toda organización externa, deviene el Cuerpo de Cristo. Es el sacramento más propio de Jesús, más ligado históricamente a él (11,23), más denso de su significado: entrega suya, unión común. “Para muchos fieles la eucaristía es el único contacto con la Iglesia: cuidar su celebración de la mejor manera, con particular atención a la homilía y la “participación activa” de todos (SC 14), es decisivo”.⁴⁴

⁴² K. RAHNER, *Escritos de Teología* 4,3.

⁴³ *The New Delhi Report* 1,14. En el mismo sentido, *Unitatis redintegratio* 1.

⁴⁴ *Por una Iglesia sinodal. Documento final* 142.

En cuanto a lo estructural, la renovación pretendida por el Vaticano II entendió que la Iglesia es sobre todo “sacramento de salvación”, es decir, signo e instrumento del amor de Dios y entre los hombres (LG 1), al mismo tiempo que “pueblo de Dios”, comunidad convocada por Él, ligada internamente por la fe y abierta a todos (LG 13). La sinodalidad actual, o participación o corresponsabilidad o “democratización” –según escuché a un feligrés de grupos sinodales–, es el último intento de llevar a la práctica la decisión del concilio.

2. *Colaboración axiológica.* La Iglesia es la comunidad que mantiene y difunde la enseñanza y alcance de Cristo: por un lado, la exultación del reino, el amor de Dios (descluido en la resurrección), promesa sanadora para todos; por otro, la conciencia de hijos del único Padre, abocados a la fraternidad universal e incondicional. Debiera entonces conjurarse en colaborar codo con codo con aquellas instancias que comparten su axiología de sentido y solidaridad.

Para empezar, habría de empeñarse en cooperar con todas las religiones, puesto que ellas quieren responder “a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer commueven íntimamente su corazón”.⁴⁵ Particularmente con las “religiones humanistas”, las que defienden el desarrollo del ser humano, su vida y dignidad como valor supremo.⁴⁶ Resulta por ello certera la idea de que el diálogo religioso es el nuevo nombre de la misión.

Para continuar, tendría que asociarse estrechamente con las “instituciones positivas”,⁴⁷ aquéllas que promueven las fortalezas ínsitas en la naturaleza humana, como la autonomía, la sabiduría, la equidad. Por tanto: 1) la familia, “sociedad elemental”,⁴⁸ donde se aprenden vivencialmente las virtudes que componen el entramado de unos individuos maduros y una sociedad sana: altruismo, perdón, honradez; 2) el Estado democrático, el solo que favorece los derechos humanos de libertad y justicia junto

⁴⁵ *Nostra aetate* 1.

⁴⁶ E. FROMM, *Psicoanálisis y religión* 3.

⁴⁷ M. SELIGMAN, *La auténtica felicidad* 16.

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Política* 1252b. San Agustín hace una hermosa trasposición: la familia es “Iglesia doméstica” (*El bien de la viudez* 29).

con los de respeto y participación; 3) las ciencias, tanto naturales como sociales, el único modo de avanzar en la comprensión (racional y común) del universo y el hombre, las primeras desgranando el cómo, las segundas buceando en el por qué.

La fe cristiana debiera fajarse en promover la espiritualidad humana, desentenderse un tanto de la religión. A la Iglesia no habría de importarle ser poderosa ni numerosa, sino tan sólo ser luz, sal, levadura (Mt 5,13s; 13,33), contribuir a la trasformación del mundo desde la esperanza y la fraternidad.

Un catecismo fantasma: «El de Castilla»

Luis Resines Llorente

Profesor jubilado del Estudio Teológico Agustíniano de Valladolid

ORCID: 0009-0009-0216-6681

lurellol@hotmail.com

Recibido: 2 junio 2024 / Aceptado: 10 septiembre 2024

Resumen: Una noticia de 1586 señala el empleo de varios catecismos por los jesuitas de Andalucía. Entre los indicados, hay uno designado como “el de Castilla”, que no resulta fácil de identificar por la imprecisión de la nota. Las investigacio-

nes actuales no consiguen precisar de qué catecismo se trata.

Palabras clave: Catecismo, Astete, Ripalda, Marcos Jorge, Pedro Guerrero, Interrogaciones, Francisco Arias.

A Phantom Catechism: «El de Castilla»

ABSTRACT: An information proceeding from 1586 shows a lot of catechisms used by Jesuits in Andalusia. Many of them are identified, but there is one, named “el de Castilla”, their identifica-

tion it is not possible with today investigations and knowlegdes.

Keywords: Catechisme, Astete, Ripalda, Marcos Jorge, Pedro Guerrero, Francisco Arias, Interrogaciones.

La situación de la catequesis en España, en la segunda mitad del siglo XVI, finalizado Trento, no era precisamente la mejor. Se habían llevado a cabo numerosos intentos de remediar la inveterada ignorancia religiosa, y la proliferación de catecismos puede producir el efecto de un espejismo: la abundancia con muchos nombres, con muchos datos, muchas publicaciones de catecismos editados. Pero persistía la severa ignorancia religiosa, que esos catecismos querían combatir. No es éste el momento de describir con informaciones fidedignas el alcance y la severidad de la ignorancia religiosa. Naturalmente, sería mucho más grave tener que reconocer que no se hubiera producido ningún esfuerzo, y que no había habido preocupación por el tema.

La fuerza con que la imprenta hizo su irrupción no se valorará nunca adecuadamente, y en el siglo XVI, especialmente en la segunda mitad, la difusión impresa de toda clase de noticias era ya un hecho común. Tanto las órdenes religiosas, como numerosas personas particulares se lanzaron a la aventura de poner por escrito y difundir impresos lo que enseñaba la fe cristiana, a fin de que otros se pudieran beneficiar de sus conocimientos. No es posible silenciar que, pese a todo, no se puede dejar de lado la masiva pesantez del analfabetismo. Las escuelas eran minoritarias, regidas en la mayor parte de los casos por la Iglesia, organizadas por los obispados, regentadas por un sacerdote o un sacristán, financiadas en cuanto a los honorarios de los docentes por las aportaciones en dinero o especie de los padres de los alumnos. Los que acudían a ellas, —cuando existía escuela— era una franja muy estrecha de la población. La presencia documentada de numerosas *cartillas* para aprender a leer, además de otras muchas que se han perdido, son un testimonio de la voluntad de que el analfabetismo fuera superado. A ello hay que añadir que bastantes de esas cartillas daban un paso más, y se convertían en *cartillas de la doctrina cristiana*, pues en ellas se incluían los formularios más comunes de las oraciones y enseñanzas de contenido religioso.

Pero este tipo de educación reglada llegaba sólo a unos pocos. La otra fuente de educación popular era la catequesis, entendida como una concentración de los niños de una población —con edades y entendimientos distintos—, con la finalidad de recitar juntos las oraciones y formularios más comunes, así como escuchar alguna explicación sumaria de algún punto de doctrina. Se conseguía una cierta memorización y repetición, con algunos retazos doctrinales sueltos e inconexos, prendidos con alfi-

leres, y no siempre captados por personas de muy diversas capacidades. Eran un remedio de contención frente a la ignorancia, pero en modo alguno consistía en una verdadera solución.

La recién fundada Compañía de Jesús se preocupó desde sus mismos orígenes por una dedicación a la catequesis. Y realizaron esta intervención con más voluntad que acierto, especialmente en los primeros años de andadura. Es cierto que el dinamismo que imprimieron a la catequesis en las localidades a las que llegaban los jesuitas, de paso o de forma estable, resultaba novedoso, y la pequeña comunidad de religiosos hacía por educar a la infancia mucho más que el clero local, adormilado e ignorante. Los jesuitas iban por las calles, convocaban a los niños, entonaban canciones a cuyo soniquete acudían mayores y pequeños, organizaban una marcha hasta un lugar amplio y allí, entre cantos y oraciones, hacían una breve explicación, que se prologaba en días sucesivos. Frente a la seriedad solemne de otras órdenes, esto resultaba llamativo, a la vez que prometedor de una enseñanza duradera.

Pero se encontraban en cierto modo desarmados, carentes de libros o recursos propios que aseguraran una cierta estabilidad y un estilo de enseñanza, especialmente en los colegios que ellos mismos habían erigido. Los jesuitas que provenían del discipulado de Juan de Ávila utilizaron los recursos que éste había ideado y puesto a su disposición, y los que no le habían conocido aprendieron pronto a emplear este caudal de medios. Sin embargo, existen un par de testimonios que avalan la carencia de sus propios instrumentos, que intuían en cierto modo y hacia los que tendían sus esfuerzos. El primero de estos dos testimonios consta en el prólogo (“A o lector”) de la *Doctrina Christā* de Marcos Jorge, impresa en Lisboa, Francisco Correa, 1566:

«E polas mesmas causas, os dias passados, vendo que nos era impedimento pera mais vezes e con mayor fruto nos poder ocupar en este exercicio nam ter ha Doctrina comun, que todos conforme mente podessemos ensinar, nos mandaraõ a alguns outros Padres, e a mim entender neila. E nos, depois de ver algunas outras Doctrinas, e tomar dellas o que nos pareceo fazia a nosso proposito, ordenamos esta» (f. 2v-3r, sin numeración)¹.

¹ (= “Por estos motivos, en los pasados días, al comprobar que no disponer de una Doctrina común que todos pudiésemos enseñar unánimemente nos suponía una dificultad

El texto permite comprobar la carencia de una doctrina común (se sobrentiende que, para todos los jesuitas, para sus catequesis o sus colegios portugueses). Ante tal dificultad, algún responsable no nombrado encomendó a varios religiosos que hicieran lo posible por idear y redactar un instrumento satisfactorio para las exigencias que estimaban indispensables. De los que fueron encargados en semejante tarea sólo es posible destacar el nombre de Marcos Jorge, cuya asignación figura al frente de la obra, como el más entregado a la labor; nada se puede adivinar de sus colaboradores. Pero un elemento destacado a retener, es que para elaborar su catecismo examinaron algunas otras doctrinas y tomaron de ellas lo que les parecía oportuno para la finalidad que se habían propuesto; supone un trabajo de averiguación y selección de cuanto estimaron más adecuado, además de ordenarlo y dar forma a todo lo que pudiera ser aprovechado, pasado por el tamiz de sus conocimientos, a fin de ofrecer una enseñanza cristiana de la mejor calidad posible. Sin embargo, el silencio, incómodo, oculta qué doctrinas pudieron consultar, de las que sólo es posible hacer conjeturas. Esto sucedía en Lisboa el año 1566, cuando se imprimió, o en los años precedentes.

El segundo testimonio, que ratifica la búsqueda por parte de los jesuitas de un instrumento válido para la catequesis, es de veinte años después. Aparece una situación casi idéntica en el sur de España, que es verosímil extender a toda la península, aunque por el origen del escrito se ciñe a una zona mucho más restringida, la andaluza, en la que se percibe la misma necesidad:

«En una carta del jesuita P. Gil González a Claudio Aquaviva, escrita en Montilla el 23 de marzo de 1586, se queja de que “cada colegio y cada maestro de escuela de niños tienen su catecismo diferente, y algunos muy largos, muy teólogos en los misterios de la Sma. Trinidad y Eucaristía. Dícenme que los compuso el P. Arias; que para hombres bien entendidos son difíciles y no sirven para escuelas

la mayoría de las veces, al no podernos ocupar con mayor fruto de este ejercicio [de la catequesis], nos ordenaron a algunos otros Padres y a mí ocuparnos de este asunto. Y nosotros, después de examinar algunas otras Doctrinas y tomar de ellas lo que nos parecía servía a nuestro propósito, redactamos esta”).

de niños y gente ruda. Podríaase ordenar que se escogiese un catecismo acomodado y que todos usasen uno, y no hubiese la variedad que ahora se ve. Tienen aquí el del P. Marcos Jorge, y el de Castilla, y otro del Obispo de Granada, y el antiguo del Maestro Ávila”»

(ASTRÁIN, 1913: 95)².

Gil González Dávila era provincial de la demarcación jesuítica de Andalucía³, y desde allí notificaba al prepósito general la situación concreta en que se encontraban, que naturalmente no afectaba sólo a la localidad desde donde escribe, sino al conjunto de la provincia andaluza. Refleja la carencia de un catecismo propio, a la vez que los implicados en la catequesis tantean diversas posibilidades en uno u otro lugar.

El testimonio da fe de la diversidad de instrumentos entre colegios y escuelas, sobre los que emite un juicio en que valora la complicación y extensión al presentar determinadas materias. Además, como información valiosa, aporta cuatro (o cinco) identificaciones de catecismos que eran utilizados:

- 1º. El del padre Arias.
- 2º. El del portugués Marcos Jorge.
- 3º. El de Castilla.
- 4º. El del obispo de Granada.
- 5º. El antiguo del maestro Ávila.

² A. ASTRÁIN, *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España*, Madrid, Razón y Fe, 1913, IV, 76-77. (Remite a *Epistolae Hispaniae*, XVIII, f. 95).

³ Gil González Dávila había nacido en Segovia en 1532. Inició estudios en Alcalá, y cuando ingresó en la Compañía había comenzado la teología, que continuó cursando hasta su finalización; además estudió Artes en Gandía. Enseñó teología en Cuenca (1556-1557), y en 1558 fue trasladado a Toledo. Al año siguiente estaba en Alcalá de Henares y en 1564 fue nombrado rector de Alcalá. Fue provincial de Andalucía entre 1585 y 1588. Años después fue encargado, junto con Pedro da Fonseca, de informar a Felipe II de las decisiones tomadas en la V Congregación General (1593-1594) a la que había asistido como delegado. (RUIZ JURADO, en O'NEILL - DOMÍNGUEZ (eds.) 2001: 1783-1784). Bartolomé Carranza le había encargado la traducción al latín de las dos primeras partes de su *Catecismo*, antes de ser detenido. Cinco días después de la prisión del arzobispo, el 28 de agosto de 1559, entregó a la Inquisición el ejemplar del que disponía junto con trece cuadernos en que constaba la traducción latina, hasta que fue interrumpida. (TELLECHEA, 1972: 100).

Ni siquiera hay atisbo de que haya algún orden en esta noticia, ni cronológico, ni por importancia o por utilidad; simplemente deja constancia de catecismos empleados, cuya diversidad dificulta la enseñanza para el catequista que acude de una comunidad a otra, o para el catecúmeno que se traslada a otro lugar y comprueba que las mismas cosas se enseñan con otras expresiones.

La noticia induce a analizar los cinco catecismos que Gil González señala, con vistas a valorar la dificultad sentida de la falta de unidad local (o comarcal), con las peculiaridades que afectaba a cada uno de los catecismos señalados. No he seguido el orden de la nota, sino que me he atenido al cronológico.

1554 - Juan de Ávila, *Doctrina christiana que se canta*, Valencia, Molino de la Rouella

Es un texto elaborado por Juan de Ávila, enseñado directamente por él durante unos años, antes de ser impreso. Posiblemente vio una primera impresión en Baeza en 1550. Algunos de sus discípulos pasaron a la Compañía de Jesús, y se llevaron consigo apuntes, además de lo aprendido de memoria, y recitado o cantado a coro (y quizá algún impreso). La primera edición que ha llegado a nosotros es la de Valencia, 1554. Es edición elaborada por los jesuitas y empleada por ellos mismos para los niños que estaban en su radio de influencia, necesariamente reducido. Es cierto que se difundió más, desde lo que hoy nos consta, pero siempre en el ámbito jesuítico: enviaron algún ejemplar a Roma, y desde allí le hicieron llegar uno a Diego Guzmán, activo difusor de la catequesis, que estaba destinado en Milán. (Es el único ejemplar que hoy se conoce de esta edición). También hicieron llegar esta *Doctrina* a Sicilia, donde fue traducida, manipulada y editada en siciliano por Jerónimo Domenech; pero no han aparecido ejemplares de esta edición.

Cuando años después se editó de nuevo en Medina del Campo, 1558 y otra vez más en Valencia en 1574, lo fue otra vez de manos de los jesuitas, que hicieron en ambos casos algunas modificaciones en cada una de estas ediciones, con lo que se perdió toda noticia exacta de lo que pudo contener la primitiva versión que hiciera Juan de Ávila. Estas ediciones siempre estuvieron vinculadas de forma directa con los jesuitas, y no ha

sido posible localizar el impreso originario del propio Juan de Ávila, aún no manipulado. En todo caso, es evidente que los jesuitas lo emplearon ampliamente en algunas de sus ediciones. Y si hasta ahora había constancia de ediciones en Valencia (en 1554 y después en 1574) y en Medina del Campo (1558), la carta de Gil González permite sospechar que también haya habido alguna edición en Andalucía, anterior a 1583.

El texto de Juan de Ávila usado por los jesuitas disponía, como todas las cartillas, de una serie extensa de formularios. Pero no se contentaba con la simple repetición. Aunque dispuestos con un cierto desorden, algunos de esos formularios eran explicados por medio de las canciones o estrofas, mientras que otros se explicaban en las interrogaciones que también figura en el propio texto. Por lo tanto, no se ceñía a una mera repetición de memoria, y el impreso procuraba una sucinta explicación de los aspectos más notables de la fe.

Gil González escribió su nota en Montilla el año 1583, y en ella designa al texto de Juan de Ávila como “el antiguo del Maestro Ávila”. Era antiguo porque ya tenía treinta años a sus espaldas desde la primera edición; antiguo porque se habían realizado varias ediciones (si es que llegaron a oídos de Gil González las de Medina del Campo o la impresa por segunda vez en Valencia), antiguo porque se venía utilizando de forma continua por los jesuitas destinados a Andalucía. Era, por tanto, un catecismo que le resultaba bien conocido.

1561 - Francisco Arias

Hay carencia total de información acerca del Catecismo del Padre Arias.

La escasa noticia que se refiere a él es la que proporciona el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, en estos términos: “Francisco Arias de Párraga, nacido en Sevilla c. 1534, muerto en Sevilla el 23 de mayo de 1605, era bachiller en Artes por Alcalá. Desempeñaba su ministerio en la parroquia de San Martín, de Sevilla, cuando ingresó en la Compañía (27 de mayo de 1561). Era hombre de tendencia rigorista y excesiva seriedad. Escribió: *De la imitación de nuestra Señora* (1588), *Aprovechamiento espiritual* (1588), *Libro de la imitación de Cristo nuestro Señor* (1599)”. En

la nota biográfica no figura ningún catecismo⁴. Si ingresó en los jesuitas en 1561, con 27 años, y había ejercido su ministerio antes en una parroquia, es posible que ya tuviera alguna experiencia propia en materia de catequesis, o algunos apuntes.

Pero no antes de esta fecha, 1561, se puede datar el que la noticia de Gil González identifica como un catecismo organizado. No hay que engañarse, sin embargo, porque se percibe claro que es un catecismo elaborado por un jesuita, empleado en recintos de influencia jesuítica. Por lo tanto, no se trata de un catecismo que fuera ampliamente conocido por cualquiera que se dedicara a la catequesis. Y, ateniéndose a la letra del mismo testimonio, parece que habría que hablar de más de un catecismo (“dícenme que los compuso el P. Arias”), y que las notas de demasía en profundidad, complicación y extensión parece que hay que ceñirlas de forma directa a lo que Francisco Arias pudo escribir por su cuenta en apuntes personales. No resulta extraño, dado que la información personal habla de un hombre de “tendencia rigorista y excesiva seriedad”, que no dejaría cabio suelto, aunque para ello se pusiera en peligro la claridad de exposición para niños o personas de escasa cultura religiosa. El mismo hecho de que, en los centros de Andalucía, unos emplearan lo que escribió Francisco Arias, y otros jesuitas recurrieran a otros instrumentos denota con claridad que no todos se sentían satisfechos con su escrito. Al desconocer lo que Arias escribió, cabe sospechar, por el tenor de la carta que lo menciona, que se trataba de explicaciones, pero éstas de un tono tan subido para la mayor parte de las personas, que resultaban excesivas para su capacidad.

1566 - Marcos Jorge, *Doutrina Cristã ordenada a maneira de dialogo para ensinar os meninos*. Lisboa, Francisco Correa

La nota que informa de los catecismos que eran empleados por los jesuitas en Montilla señala sin vacilación, el de Marcos Jorge. Apunta a este catecismo, que había sido editado en Lisboa veinte años antes, en idioma portugués. Desconozco si en el transcurso de esos veinte años

⁴ RUIZ JURADO - MEDINA, *Arias de Párraga, Francisco*, en O'NEILL - DOMÍNGUEZ (eds.) 2001: 231.

hubo alguna otra edición portuguesa, que pudieran emplear los jesuitas andaluces, o si usaron algún ejemplar de la primera. Tampoco he dado con información alguna de que hubiera sido traducido al castellano y editado en España. Pero lo cierto es que emplearon el texto. De la manera que fuese, no es de extrañar que lo emplearan, ya que está comprobado que no existían las fronteras para sus afanes pastorales. He mostrado en el estudio sobre el catecismo de Marcos Jorge⁵ que, en la redacción primera, portuguesa, hubo influencias procedentes de Juan de Ávila; y también que, cuando se incorporaron al texto de Marcos Jorge las adiciones de Ignacio Martins, los trasplantes desde España fueron más evidentes aún, ni siquiera traducidos.

De la misma forma que en Lisboa habían consultado lo que hacían otros jesuitas españoles en materia de catequesis en el momento de la confección del catecismo de Marcos Jorge, cuando los jesuitas destinados en Andalucía sintieron años después idéntica necesidad, acudieron a la consulta del editado catecismo portugués, que era empleado como algo normal (quizá traducido sobre la marcha, en traducción privada para la realización de la catequesis, pues no hay constancia de traducción impresa). No existe noticia de que también fuera empleado por los jesuitas en otros lugares distintos de Andalucía, pero no sería improbable.

La *Doctrina* de Marcos Jorge integra formularios con explicaciones oportunas en forma de preguntas y respuestas. Generalmente no resultan ni muy amplias ni muy difíciles. La apreciación de Gil González no se centra en la calidad pedagógica de esta *Doctrina*, que no valora, sino en la dificultad por la pluralidad de instrumentos; pero esta fue la disposición que cuajó como la más aceptada (formularios, más preguntas y respuestas breves).

1573 - Pedro Guerrero, «El del obispo de Granada»

Se trata del catecismo incorporado al sinodal de la asamblea diocesana que se celebró en Granada en 1572, durante el episcopado de Pedro Guerrero. Este prelado mantuvo verdadera preocupación por la conversión de los moriscos y no dejó de hacer esfuerzos tanto personales, como

⁵ L. RESINES, (2024: 509-557).

a través de otras personas, para lograr su acercamiento a la fe cristiana. Dispuesto a llevar a la práctica las directrices emanadas de Trento, poco después de la conclusión del concilio convocó sínodo diocesano. En él se articularon una larga serie de regulaciones a fin de armonizar la vida diocesana a las normas conciliares. En el libro primero, capítulo primero, de su sinodal⁶, figura un breve catecismo que compendia lo fundamental de la fe. El catecismo propiamente dicho está precedido de una exhortación en la que, con sentido diocesano, comunitario, y no tanto personal, se hace profesión de la fe cristiana, se rechazan todas las herejías y errores impugnados en Trento y se expresa la determinación de vivir en la fe de la Iglesia. Tras esta exhortación, se hace una apretada síntesis, organizada en tres motivos: lo que se ha de creer, lo que se ha de obrar y lo que se ha de pedir.

Lo que sigue es el catecismo, o, más exactamente, una cartilla de la doctrina cristiana: Se limita a la presentación de todos los formularios que giran en torno a los tres centros propuestos, pero no tienen ninguna explicación aneja. Constituye una larga serie: para la primera parte figuran dos formularios (vinculados a “creer”: credo y su paralelo, artículos de la fe); para la segunda parte, doce formularios (asociados a “obrar”: mandamientos de Dios, mandamientos de la Iglesia, sacramentos, obras de misericordia, virtudes, dones del Espíritu Santo, frutos del Espíritu Santo, bienaventuranzas, pecados mortales, o capitales, enemigos del alma, potencias del alma, sentidos corporales), y para la tercera parte, diez formularios (que se ajustan a “pedir”: padrenuestro, avemaría, salve, confesión general, persignarse, al entrar en la iglesia, al tomar agua bendita, al adorar la cruz, al alzar la hostia, al segundo alzar de la hostia).

Es evidente que, por carecer de cualquier tipo de exposición, lo único que se pedía a los que presentaban la fe y a quienes recibían su enseñanza, era una repetición exacta, sin errores ni alteraciones; en definitiva, un

⁶ *Constituciones sinodales del Arzobispado de Granada, hechas por el señor D. Pedro Guerrero en el synodo del año M.D. L.XXII*, Granada, Hugo de Mena, 1573; *Constituciones sinodales del Arzobispado de Granada, hechas por el Illmo. Rmo. Señor Don Pedro Guerreiro, Arzobispo de la Santa Iglesia de Granada en el Santo Sínodo que su Señoría Reverendísima celebró a quatorce día del mes de Octubre del año M.D. LXXII*. Segunda edición a expensas del Exmo. e Illmo. Señor Don Juan Manuel de Moscoso y Peralta, Arzobispo de Granada, Madrid, Sancha, 1805.

aprendizaje de memoria, consistente en la fiel reproducción de lo enseñado, aunque no fuera bien entendido, ni resolviera las dudas que pudieran presentarse. Esta cartilla no era mejor que otras muchas que se elaboraron por aquellos años. Pero, dada su concisión, aseguraba una repetición fiel de la fe expresada (que sería repetida, aunque ignorada), en la que no cabían errores.

Cuando la nota procedente de Montilla indica que ésta era una de las obras impresas que solían usarse en la catequesis, no hace ningún tipo de valoración. Resulta evidente que saber (es decir, repetir) la enumeración de todos esos formularios es mejor que no saber nada; pero que decir todos estos formularios sin errar tampoco aseguraba que se conociera mejor la fe. La aspiración de los jesuitas para elaborar un catecismo que sirviera para todos sus centros de enseñanza tiene en cuenta esta cartilla, y es obligado añadir que los catecismos que se elaboraron después asumieron plenamente cuanto figura en esta cartilla del sínodo granadino de 1572.

(Sin fecha precisa) - «...el de Castilla»

He dejado para el quinto lugar este catecismo, cuya denominación es totalmente imprecisa; y, por lo mismo, no hay forma de ponerle fecha ni situarlo en su lugar cronológico que le corresponde. Es la denominación propia de quien sabe que el lector de la carta de Gil González está entendiendo lo que dice y por ello no añade más información.

El historiador Antonio Astráin añade su propio comentario a la nota del siglo XVI, con el que trata de aclarar la imprecisión: “Aquí preguntará, naturalmente, el lector: ¿Qué catecismo es ése que el P. Gil González designa con las palabras *el de Castilla*? Suponemos que querrá decir el más célebre en España, o sea, el del Padre Gaspar Astete” (p. 77). La suposición no pasa de ser una hipótesis no del todo firme.

El año 1576, Gaspar Astete, jesuita que residía en Salamanca, solicitó autorización para que su obra sobre doctrina cristiana fuera examinada y valorada por otros jesuitas, y que, en caso de ser aprobada, pudiera ser impresa. La noticia que procede indirectamente de Astete y que informa que su obra catequética ya estaba compuesta es arteria, pues, escrito el

catecismo en castellano (“en romance”), ofrece un título latino con vistas a una más fluida aprobación (“De educatione puerorum et doctrina christiana”). A pesar de estas precauciones, la decisión de sus superiores denegó la petición de editarla, con la idea de mantener una cierta altura editorial con libros en latín y no rebajarse al empleo del castellano, valorado como vulgar: «4. Pide el P. Stete (*sic*) morador en Salamanca que un libro que escribió en romance de educatione puerorum et doctrina christiana, que nuestro padre general cometa a algunos padres lo vean; y, si lo aprueben, que se imprima. Ad quartum. Non expedit ut in lingua vulgari imprimantur libri ex nostris» (= No conviene que los nuestros impriman libros en lengua vulgar)⁷.

Esto sucedía en 1576. Seis años antes, se había celebrado sínodo en Salamanca, bajo la presidencia de su obispo Pedro González Mendoza, como consecuencia de las decisiones tridentinas. Y uno de los acuerdos de la asamblea salmantina demandaba la elaboración de una doctrina sencilla, que pudiera ser empleada por los sacerdotes:

«... y porque entiendan los Curas lo que han de enseñar y el pueblo lo que ha de aprender, se ponga una Tabla en cada iglesia que contenga los Artículos de la Fe, los Mandamientos de la ley de Dios y de la iglesia, los pecados mortales, las virtudes y obras de misericordia, con el Pater Noster y Ave María, Credo y Salve Regina, y el Cura o Beneficiado Parrochial, que dentro de un mes de la publicación desta Sancta Synodo, no tuviera puesta la dicha Tabla, incurra en pena de trecientos (*sic*) maravedis, aplicados para la iglesia de donde fuere Cura, o Beneficiado y para la nuestra Sancta Iglesia Cathedral, y el acusador, por yguales partes, y aliende de aquella Tabla, daremos orden como se haga un Cathecismo (*sic*) donde breue y succinctamente se declare lo que un Christiano está obligado a creer, guardar, y cumplir»⁸.

⁷ *Monumenta Paedagogica*, II, 1981: 264. (Respuestas de Acta Congregationis Provinciae Assistentiae Hispaniae, 1576).

⁸ *Constituciones synodales del Obispado de Salamanca del Año de Mil y Quinientos y Setenta. Visto y examinado por el Supremo Consejo de su Catholica Real Magestad*, En Salamanca. En casa de Domingo de Portonarii, Impressor de su Real Catholica Magestad, 1573, f. 3r.

El sínodo de 1570 (editado en 1573) propuso, además de las tradicionales tablas en los templos, un catecismo breve en que se compendiaran los contenidos básicos de la fe. Es algo más que una simple coincidencia que tres años después de publicado el sínodo, Astete, que residía entonces en Salamanca, tenga elaborado un catecismo completo. Como jesuita, Gaspar Astete pidió autorización al general de la Compañía para que fuera editado, pero la impresión le fue denegada en 1576, porque lo tenía escrito en castellano. A pesar de ello, su proyecto siguió adelante.

En el «prólogo del autor al piadoso y benévolο lector», con que Astete abría la *Institución y Guia de la juuentud Christiana* (Burgos, Philippe de Iunta, 1592), hacía referencia a su obra anterior, *Modo de rezar el Rosario y Corona de Nuestra Señora*, Salamanca, 1579⁹. En ese prólogo afirmaba sobre las obras de apostolado de los jesuitas que

«... entre otras obras de piedad que con el próximo se ejercitan, una es enseñar la doctrina christiana y los principios de nuestra Fe y sus sagrados misterios a los niños y a otra gente ruda. Esto he yo cumplido muchas veces de palabra y también por escrito, sacando a la luz la doctrina christiana, que comúnmente se enseña a los niños, y el modo de rezar el Rosario de Nuestra Señora, con unas oraciones cotidianas, de que no pocas (por la bondad de Dios) se han aprovechado, aunque algunos impresores han enxerido el Rosario en otros libros y quitado o mudado el nombre como les ha parecido...».

⁹ URIARTE, 1904: 337 señala esta obra. De ella menciona otra edición que se supone con el mismo título (Burgos, 1593); y otra tercera con el título modificado: *El modo de rezar el Rosario y Corona de Nuestra Señora (sic). Con los Psalmos Penitenciales, y Oraciones quotidianas: y un orden breue de confessarse a menudo*, Burgos, Philippe de Iunta, por Iuan Baptista Varesio, 1598. De esta tercera edición Uriarte hace el siguiente comentario: «Hállase la “Doctrina Cristiana” en las hs. 169-192. En la dedicatoria de la obra, que es de Salamanca, año 1583, dice que hace catorce años que había escrito y publicado el modo de rezar el Rosario, y que desde entonces se habían hecho muchas ediciones, pero con mudanzas, por lo cual corrige ahora, añadiendo los salmos penitenciales y demás. Las licencias más antiguas son de Salamanca, a 30 de noviembre de 1579; de donde se infiere que, o la dedicatoria es de 1593, o deberá leerse cuatro años en vez de 14».

En Salamanca, el año 1579, Astete da fe de que con anterioridad “ha sacado a la luz la doctrina cristiana, que comúnmente se enseña a los niños, y el modo de rezar el Rosario de Nuestra Señora”. La expresión “modo de rezar el Rosario de Nuestra Señora” no es una simple frase, sino que corresponde al título de una de sus obras (*Modo de rezar el Rosario de Nuestra Señora y Corona de Nuestra Señora*, Salamanca, 1579); en cambio la parte precedente de la frase “he sacado a la luz la doctrina cristiana, que comúnmente se enseña a los niños” puede no ser un título exacto, sino simplemente una descripción. En este caso, Astete estaría hablando en general de un catecismo, del cual no da el título. Así entendido, existe una primera edición realizada en Salamanca, integrada por dos obras que se complementan (un catecismo de título desconocido, y *El modo de rezar el Rosario de Nuestra Señora*); a esta siguen bien la segunda edición, documentada, (Burgos, 1593), bien la tercera (Burgos, 1598), en las que aparece el catecismo exento.

Además, hay que tener en cuenta otras informaciones procedentes del estudio de las cartillas de la doctrina cristiana. En 1583 Felipe II había hecho donación al cabildo de Valladolid del privilegio de la impresión y venta en exclusiva de una determinada cartilla, con vistas a reunir fondos para la construcción de la catedral vallisoletana. Pronto surgieron las falsificaciones y atentados contra el privilegio de exclusividad, Desde 1587 a 1589 se había estado editando una y otra vez en diversas localidades, una obra titulada *Interrogaciones para la Doctrina Christiana por modo de Diálogo entre el Maestro y el Discípulo*; no se sabe si constaba nombre de autor, pues los documentos no dicen nada al respecto, Se conocen nueve ediciones diversas sólo documentalmente, anteriores a la que realizó la viuda de Querino Gerardo. Esta edición sí tiene nombre de autor: lleva por título completo *Interrogaciones para la Doctrina Christiana por modo de Diálogo entre el Maestro y el Discípulo. Va añadida la orden de ayudar a Misa. Compuesto por el Padre Gaspar Astete de la Compañía de Jesús*. Madrid, viuda de Querino Gerardo 1589; figura Gaspar Astete sin posibles dudas.

Pero además se conoce un ejemplar de otra edición: *Doctrina christiana con vna exposición breve. Compuesta por el Maestro Hieronymo de Ripalda de la Compañía de Iesus*, Burgos, Phelippe de Iunta, 1591, con el mismo contenido exacto, pero en la que figura como autor Jerónimo de Ripalda; y también otro ejemplar de *Interrogaciones para la Doctrina*

Christiana por modo de Diálogo entre el Maestro y el Discípulo. Añadida la orden de ayudar a Misa, Alcalá de Henares, Sebastián Martínez, 1595, también con el mismo contenido fijo, pero esta vez sin nombre de autor. Los dos ejemplares de 1589 y de 1595 incluyen el contenido de la cartilla de la doctrina cristiana.

Hasta hace poco yo no sabía qué había podido pasar para que el mismo contenido, es decir, el mismo libro, cambiara de título y de autor. A la vista de lo relativo a las falsificaciones de las cartillas, es muy posible que los jesuitas intuyeran lo que se avecinaba, porque la catedral vallisoletana no podía consentir una repetida burla del privilegio. De ahí que, al estallar el conflicto y presentar la reclamación judicial contra las *Interrogaciones*, la primera reacción de los jesuitas fuera la de cambiar el título y además asignarlo a otro autor, Jerónimo de Ripalda, como sucedió en 1591¹⁰.

Pero la edición de Alcalá, 1595, mantiene el mismo título anterior (*Interrogaciones...*) en tanto que silencia intencionadamente el nombre de autor, con la voluntad de que se fuera resolviendo en los tribunales el asunto que había afectado a la edición de Madrid, Vda. de Querino Gerardo, que llevaba el nombre de Gaspar Astete. Mientras los tribunales decidían qué había que hacer con las *Interrogaciones...* (una edición asignada a Astete y otra anónima), puesto que ambas incorporaban la cartilla que era el objeto del pleito, la otra edición que disponía de otro título (*Doctrina christiana...*), que estaba asignada a nombre de Jerónimo de Ripalda, y que no integraba la disputada cartilla tenía vía libre para seguir circulando.

Los jesuitas pretendieron no verse salpicados por los acontecimientos y la consiguiente denuncia, que se avecinaban¹¹. Cuando se percibe todo el panorama precedente, y las quejas repetidas del cabildo de Valladolid, se ven las cosas de forma distinta a cuando únicamente conocía el pleito final y la condenación de los impresores. Los jesuitas, que andaban implicados en el asunto, evitaron a tiempo las salpicaduras.

¹⁰ RIPALDA, 1591.

¹¹ *Interrogaciones para la Doctrina Christiana, por modo de Diálogo entre el Maestro y el Discípulo. Añadido el orden de ayudar a Missa. Con licencia. En Alcalá de Henares, en casa de Sebastián Martínez, que sea en gloria, fuera de la puerta de los santos Martyres. Año 1595.*

Es posible que el catecismo de título no conocido, descrito por Astete como “la doctrina christiana, que comúnmente se enseña a los niños”, editado en 1579 o algo antes, hubiera salido de la imprenta con el título de *Interrogaciones para la Doctrina Christiana por modo de Diálogo entre el Maestro y el Discípulo. Va añadida la orden de ayudar a Misa. Compuesto por el Padre Gaspar Astete de la Compañía de Jesús*. Ya ha aparecido que se conoce una edición de 1589, con el nombre de Astete. Las otras ediciones sólo conocidas documentalmente que se hicieron entre los años 1587 y 1589 no aportan título alguno. No sería extraño que hubieran sido tituladas de la misma forma. Y, una vez resuelto el conflicto judicial, es posible que se hubiera cambiado el título, para quedar como “Doctrina Christiana”.

Hay todo un complejo entramado de fechas y hechos relacionados con el catecismo de Astete:

1570: Sínodo de Salamanca, editado en 1573 (Salamanca, Domingo de Portonaris, 1573).

1576: Astete tiene redactado un catecismo en Salamanca, en castellano, aunque facilite el nombre en latín (“de educatione puerorum et doctrina christiana”); los jesuitas no autorizan su publicación en castellano.

1579: ha editado en Burgos, “la doctrina christiana, que comúnmente se enseña a los niños”, junto con *Modo de rezar el Rosario*. (1^a ed.: Salamanca, 1579; 2^a ed.: Burgos, 1593; 3^a ed.: Burgos).

1583: Aparición de la *Cartilla de la doctrina christiana* de la catedral de Valladolid.

1586: Carta de Gil González en que habla, entre otros, de un catecismo: “... el de Castilla”.

1587: *Interrogaciones*, en Salamanca, por el librero Miguel Serrano, conocida documentalmente.

1587: *Interrogaciones* también en Salamanca por el librero Juan de Urueña, conocida documentalmente.

- 1587: *Interrogaciones* por el impresor Pedro Lasso, en Salamanca¹², conocida documentalmente.
- 1587: *Interrogaciones* por el impresor Hugo de Mena, en Granada, conocida documentalmente.
- 1587: *Interrogaciones* por el impresor Hernán Ramírez, en Alcalá, conocida documentalmente.
- 1588: *Interrogaciones* por el impresor Hernán Ramírez, en Alcalá, conocida documentalmente.
- 1588: *Interrogaciones* por Pedro Monacit, en Corera (La Rioja), conocida documentalmente.
- 1588: *Interrogaciones* por el impresor Diego Galván, en Córdoba, conocida documentalmente.
- 1589: *Interrogaciones* por el impresor Hernán Ramírez, en Alcalá, conocida documentalmente.
- 1589: Edición de las *Interrogaciones*, de Gaspar Astete, por la impre-
sora viuda de Querino Gerardo, en Madrid.
- 1591: Edición de *Doctrina Christiana*, a nombre de Ripalda (son las *Interrogaciones* de 1589, en que aparecía Astete), Burgos, Phi-
lippe de Junta, 1591.
- 1592: Edición de *Institución y Guía de la juventud Christiana*, Bur-
gos, 1592: en el prólogo Astete afirma que ya había editado “la
doctrina christiana, que comúnmente se enseña a los niños” y el
Modo de rezar el Rosario.
- 1593: 2^a edición documentada de *Doctrina Christiana y Modo de rezar
el Rosario*, Burgos, 1593.
- 1595: *Interrogaciones* sin nombre de autor (son las *Interrogaciones* de
1589, en que aparecía Astete) por la impresora Juana Martínez
de Angulo, hija de Sebastián Martínez, en Alcalá, 1595.

¹² Escrito como Laso o Lasso, es claro que el documento del que proviene esta infor-
mación se refiere a Pedro Lasso Vaca, impresor en Salamanca, hijo de un impresor llamado
Tosanes y de Juana Lasso. Su labor en Salamanca abarca desde 1567 hasta 1601 o 1604. Fi-
nalizada esta etapa se trasladó a Valladolid, donde instaló su imprenta en el convento de san

s. a.: *Interrogaciones* por Francisco de Cea, en Córdoba, conocida documentalmente.

1598: Astete edita su *Doctrina christiana* en Burgos, 1598.

Cuando Gil González en 1586 anota simplemente “... el de Castilla”, entre otros catecismos que se usan en Andalucía, ¿a cuál se está refiriendo? No, con seguridad, al que Astete tiene escrito y aún no editado en 1576; Parece que tampoco se puede entender que se refiera a la edición doble (“la doctrina christiana, que comúnmente se enseña a los niños”, y *Modo de rezar el Rosario*) del año 1579, pues al ser dos obras conjuntas no habrían adquirido la difusión posterior. Éstas dos son las obras que preceden a la carta examinada de Gil González de 1586. ¿Podría referirse a alguna edición no conocida de las *Interrogaciones* en que apareciera el nombre de Astete, anterior a 1586? Las ediciones conocidas por documentación van desde 1587 a 1589, y por tanto son posteriores a la carta estudiada, y han de ser descartadas, igual que las ediciones de otros catecismos posteriores a la fecha de la carta, 1586. Pero es posible que hubiera habido alguna edición anterior a 1587, que hoy resulte desconocida.

Queda en el aire una pregunta: ¿Podría Gil González estar refiriéndose a la *Cartilla* de Valladolid, de 1583?, ¿podría tratarse de una lectura no exacta de “*Cartilla*” por “*Castilla*”? (No le cuadra, sin embargo, el empleo del artículo “...el de cartilla” por “...el de Castilla”). La carta de Gil González está datada en 1586. Para entonces hacía ya tres años que se había producido la concesión de Felipe II al cabildo de Valladolid, y se habían editado numerosos ejemplares de la misma. Dado que una de las imprentas que las producía radicaba en Sevilla, en ella se habían impreso 95.000 cartillas en los cinco primeros años de su andadura, a las que habría que añadir otros 100.000 ejemplares que se enviaron desde Salamanca y Valladolid¹³. Semejante proliferación de cartillas no podía pasar

Pablo desde 1604. (DELGADO CASADO, 1996:378-379). Una de las cartillas legítimas de las que existe noticia, está impresa en Valladolid, Pedro Lasso, 1607. Es decir, que es factible que quien primero contravino el privilegio vallisoletano, años después trabajara para la difusión de las cartillas. También es posible que la cartilla de 1607, fuera impresa por su hijo, Pedro Lasso de la Peña, aunque resulta menos probable, pues parece que no trabajó de forma independiente.

¹³ RESINES, 2007: 164.

desapercibida, y no resulta descabellado entender que la expresión “el de Castilla...” haya de interpretarse, sin abuso, como “el [catecismo o cartilla] de Castilla”. Aunque en 1586 aún no se hubiera editado los 195.000 ejemplares, es seguro que muchos miles ya circulaban por Andalucía, y la expresión que utiliza Gil González pudiera referirse a la cartilla, tal como el contexto histórico sugiere.

Aun así, no es fácil saber con absoluta precisión a cuál se refería Gil González en su escrito. Aludía a un texto de catecismo que para entonces era bien conocido. La asignación poco sopesada que Astráin había hecho a Astete se tambalea; pero no resulta sencillo dar una solución convincente.

He inspeccionado algunos catecismos de estos años finales del XVI, anteriores a la fecha de la carta (1586), por ver si la genérica denominación encajaba a alguno. El resultado no desvela nada nuevo:

- el de Felipe de Meneses, *Luz del alma cristiana*, de 1554, es amplio, el autor es dominico, y se empleó en el norte de España.
- el de Alonso Martínez de Laguna, *Summa de doctrina christiana*, editado en Salamanca en 1555, resulta amplio y además muy poco conocido y difundido.
- el de Esteban de Salazar, *Veinte discursos sobre el Credo*, editado en Granada, 1557, resulta demasiado largo.
- el de Bartolomé de los Mártires, *Catecismo ou Doutrina Cristâa*, en portugués, resulta amplio.
- el del agustino Alonso de Orozco, *Catecismo provechoso*, Zaragoza, 1568, es muy amplio, destinado a los moriscos.

No encuentro forma de desvelar con seguridad cuál es el quinto catecismo, “...el de Castilla”, al que Gil González se refería en su nota. Es algún catecismo o cartilla que se esconde por los entresijos de una denominación nada precisa, y que nos deja con las ganas de identificarlo.

Bibliografía

- ASTETE, GASPAR (1589) *Interrogaciones para la Doctrina Christiana por modo de Diálogo entre el Maestro y el Discípulo. Va añadida la orden de ayudar a Misa. Compuesto por el Padre Gaspar Astete de la Compañía de Jesús.* Madrid, Vda. de Querino Gerardo.
- ASTRÁIN, ANTONISO (1913) *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España*, Madrid, Razón y Fe.
- ÁVILA, JUAN DE (1554) *Doctrina christiana que se canta*, Valencia, Molino de la Rouella.
- DELGADO CASADO, J. (1996) *Diccionario de impresores españoles (Siglos XV-XVII)*, Madrid, Arcolibros.
- GONZÁLEZ, PEDRO, (1573) *Constituciones synodales del Obispado de Salamanca del Año de Mil y Quinientos y Setenta. Visto y examinado por el Supremo Consejo de su Catholica Real Magestad*, En Salamanca. En casa de Domingo de Portonariis, Impressor de su Real Catholica Magestad.
- GUERRERO, PEDRO (1572) *Constituciones sinodales del Arzobispado de Granada, hechas por el señor D. Pedro Guerrero en el synodo del año M.D. L.XXII*, Granada, Hugo de Mena, 1573; *Constituciones sinodales del Arzobispado de Granada, hechas por el Illmo. Rmo. Señor Don Pedro Guerrero, Arzobispo de la Santa Iglesia de Granada en el Santo Sínodo que su Señoría Reverendísima celebró a quatorce día del mes de Octubre del año M.D. L.XXII.* (Segunda edición a expensas del Exmo. e Illmo. Señor Don Juan Manuel de Moscoso y Peralta, Arzobispo de Granada, Madrid, Sancha, 1805).
- Interrogaciones para la Doctrina Christiana por modo de Diálogo entre el Maestro y el Discípulo. Añadida la orden de ayudar a Misa*, Alcalá de Henares, Sebastián Martínez, 1595
- JORGE, MARCOS (1566) *Doutrina Cristã ordenada a maneira de dialogo para ensinar os meninos*. Lisboa, Francisco Correa.
- Monumenta Paedagogica* (1981) II, Roma, IHSI.
- RIPALDA, JERÓNIMO DE (1591) *Doctrina christiana con vna exposición breve. Compuesta por el Maestro Hieronymo de Ripalda de la Compañía de Jesus*, Burgos, Phelippe de Iunta.
- RESINES, LUIS (2007) *La catedral de papel. Historia de las cartillas de Valladolid*, Valladolid, Diputación Provincial.

RESINES, LUIS, (2024), *La Doctrina Cristiana de Marcos Jorge*, en Estudio Agustiniano, 511: 509-552.

RESINES, LUIS (1996) “Astete frente a Ripalda. Dos autores para una obra”, en *Teología y Catequesis* 89-138.

RUIZ JURADO, M. González Dávila, Gil, en O'Neill, C.h. -. Domínguez J. M^a (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma – Madrid (2001), Institutum Historicum Societatis Jesu - Universidad Pontificia Comillas.

TELLECHEA, JOSÉ IGNACIO (1972) *Introducción a Bartolomé Carranza, Catechismo Cristiano*, Madrid, BAC.

URIARTE, JOSÉ EUGENIO DE (1904) *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia de España*, Madrid.

Textos
y
Glosas

Algunos aspectos sobre el encaje entre las fuentes clásica y cristiana en la tradición del humanismo¹

Javier García Gibert
Universidad de Valencia
ORCID: 0009-0008-5648-9024
jgarciagibert@yahoo.com

Recibido: 22 mayo 2025 / Aceptado: 15 julio 2025

La primera cuestión que deberíamos plantearnos es si “humanismo” y “cristianismo” son términos necesarios, complementarios o excluyentes. Porque el humanismo –verdadero eje patrimonial de la cultura de Occidente- incorpora para algunos legítima y necesariamente el legado y los valores religiosos (cristianos), que le son, por tanto, consustanciales. Para otros, sin embargo, la compatibilidad entre el humanismo y la tradición religiosa es muy cuestionable, considerando incluso que el elemento cristiano resulta casi un apéndice deformante de la genuina sabiduría humanística. Quienes así piensan no pertenecen a la tradición de lo que denominamos “viejo humanismo”² sino más bien al nuevo humanismo ilustrado (o “humanitarismo”) que nace en el siglo XVIII.

Desde el siglo XVIII, en efecto, viene defendiéndose un supuesto humanismo que denuncia la heteronomía del “humanismo cristiano” y le

¹ El texto corresponde a la ponencia pronunciada el 24 de octubre de 2024 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, en el curso de las II Jornadas del GIR - Metáfrasis: Reescritura y autoría en el mundo grecolatino (siglos I-XV).

² Vid. JAVIER GARCÍA GIBERT, *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición* (Marcial Pons, 2010, nueva edición corregida en Cypress Cultura, 2024). Para la cuestión aludida, véase sobre todo el cap. VIII: “Del viejo humanismo al humanitarismo ilustrado”.

niega por ese motivo la condición de *humanista*, cuyo verdadero fundamento es la “autonomía”, es decir, el hecho de que la fuente de los valores y las normas está en el propio ser humano (en su razón). Creo que aquí se confunde la “autonomía” –que sigue existiendo en el humanismo cristiano, que concibe al hombre como “criatura”, pero agente libre y responsable, creador de su destino– con el “autorreferencialismo”, que obviamente no tiene lugar entre los cristianos en cuyo horizonte de fines y de destino siempre está Dios, o cuando menos el misterio de la trascendencia. Aunque habría que decir que el autorreferencialismo tampoco se daba en el mundo clásico, sometido a una múltiple y proteica instancia divina que encarnaba un misterio trascendente que flotaba por encima de los mortales. La descreencia absoluta no era, pues, la norma, sino todo lo contrario, y en la Grecia antigua la palabra *atheos* se aplicaba, sobre todo, no tanto a los que no creían en los dioses como a los abandonados por ellos.

Pero a un nivel más general, y acaso previo, podríamos preguntarnos: ¿atesora el humanismo un elemento necesariamente espiritual o queda completo con sus componentes éticos, estéticos y filosóficos? En realidad, el horizonte de trascendencia no es el estigma que invalida al humanismo sino más bien el rasgo que le confiere su pleno carácter. Es verdad que el *homo religiosus* no es tal vez el paradigma del humanista, que no es un místico ni un teólogo (de hecho, los teólogos han sido desde Petrarca enemigos tradicionales de los humanistas, cuya defensa del libre juicio distaba mucho de los planteamiento dogmáticos defendidos por aquéllos), pero sí es un *homo spiritualis* y considera que el sentido religioso es algo consustancial a la naturaleza humana (no a la “infancia” del género humano como decía Marx, con la ingenuidad autosatisfecha de esos médicos positivistas decimonónicos que decían haber abierto muchos cuerpos y no haber encontrado jamás el alma). Para el humanista, al margen de que sea o no creyente, el misterio de la trascendencia ha sido una ventana abierta para la claustrofobia mental y existencial del hombre, y en definitiva una fuente de sentido para la vida humana.³ En último término la cuestión

³ El propio Freud advirtió en *El malestar en la cultura* que lo religioso es lo único que puede dar sentido a la existencia humana. Desde la filosofía, Kant había pensado lo mismo y en su *Crítica de la Razón Pura* consideró a las ideas de Dios, la inmortalidad, o la libertad como ficciones necesarias, “principios reguladores de la razón” y había que considerarlas “como si” existieran pues eran las únicas que posibilitaban la unidad y coherencia que necesita la mente racional para dotar de sentido a la realidad.

científica y apodíctica de la existencia o inexistencia de Dios es irrelevante, pues Dios ha existido dentro del hombre a lo largo de la historia. Lo decía el filósofo y humanista William James: “Dios es real desde el momento en que produce y ha producido efectos reales”.⁴

En 1944 el jesuita francés Henry de Lubac publicó un célebre libro titulado *El drama del humanismo ateo* (refiriéndose con él al supuesto humanismo de Comte, Marx o Nietzsche) y afirmaba que ese humanismo había generado una contradicción inesperada y terrible: que la muerte de Dios en el mundo moderno, declarada por Mainlander y Nietzsche en la segunda mitad del siglo XIX, que se presentaba como una liberación para el ser humano, había producido todo lo contrario: lo había dejado desnudo en su nimiedad y en su inconsistencia. Dios (o el misterio de Dios) daba dignidad y grandeza al hombre en lugar de quitarlas.⁵ Lo cierto es que todo parece indicar que la tradición humanista y el sentido religioso están relacionados. Y los grandes pensadores y escritores de la historia del humanismo en el siglo XX (T. S. Eliot, E. R. Curtius, George Steiner y un largo etcétera) no han dudado en vincular la muerte o apagamiento del humanismo con la desaparición de la perspectiva trascendente en el mundo occidental. Y lo mismo ocurre en el presente siglo.⁶

Pero si hablamos desde el punto de vista de la tradición histórica y cultural no cabe ninguna duda de que el humanismo es constitutivamente cristiano, pues tiene su origen en dos poderosas fuentes nutricias: la fuente greco-latina y la fuente judeo-cristiana. Las referencias fundamentales de la primera serían Sócrates, el sabio del autoconocimiento, que nos enseña por dónde no ir más aún que por dónde ir; Platón, el proveedor del marco metafísico que eleva al ser humano hacia un origen y un destino presididos por el Bien, la Verdad y la Belleza; la tragedia griega con su cruda reflexión sobre las pasiones humanas y sobre la ecuación entre nobleza y miseria como condición de nuestra naturaleza; Cicerón, el gran padre del

⁴ *Las variedades de la experiencia religiosa*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, pág. 384.

⁵ La inteligencia del propio Nietzsche intuía algo de esto cuando se preguntaba en *La Gaya ciencia* (§ 125 y 343) si el hombre iba a estar preparado para un acontecimiento tan enorme como la muerte de Dios.

⁶ Véase, por poner un solo ejemplo, el reciente artículo publicado en la prensa española (ABC, 30 de junio de 2024) por Giorgio Agamben, titulado “El ocaso de Occidente”.

humanismo antiguo, que funde la cultura griega con la civilización romana; la sensibilidad humana y artística de Virgilio; la modernidad poética y existencial de Horacio; y el brillante y profundo estoicismo de Séneca, tan importante para la ética del humanismo. Habría que advertir que los autores y referencias mencionados constituyen lo más granado de un canon que no es “académico”, sino espontáneo, construido a base de una cadena de admiraciones a lo largo de los siglos. Y, por otro lado, la fuente “canónica” judeo-cristiana: la Biblia, por supuesto, pero sobre todo el Nuevo Testamento (el poder hechizante de los Evangelios y la poderosa antropología espiritual de San Pablo) y a renglón seguido la fundamental labor exegética e integradora de muchos Padres de la Iglesia. Petrarca consolidará plenamente la armonía de estas dos fuentes humanísticas en el siglo XIV propiciando la brillante eclosión cultural del Renacimiento.

Pero ambas fuentes –la clásica y la judeo-cristiana– tienen además distintos y complementarios campos de influencia en la cultura de Occidente: la vertiente greco-latina es la fuente de la Razón y de la Forma (de la Filosofía y de la Estética), y la aportación judeo-cristiana ha sido tradicionalmente la fuente de Sentido y de Simbolización, que ha contribuido a situarnos en la historia y en la existencia; y así hablamos de Génesis y de Apocalipsis, de Paraíso y de expulsión del Paraíso, de caída y de redención, de salvación y de condenación, etc.; y hemos explicado los avatares de nuestra condición humana, no ya con la mitología clásica, sino con la riquísima simbología judeo-cristiana, desde la torre de Babel, el diluvio universal o el becerro de oro hasta la misma cruz.

Pero lo que permite con facilidad la fusión de ambos legados es que se fundamentan en una compatible antropología espiritual, porque el ser humano se concibe como un compuesto de materia y espíritu, en el que éste debe trascender y prevalecer sobre aquéllo: en Platón son dos entidades autónomas (cuerpo y alma, *soma* y *psyché*) y en San Pablo son dos tendencias (carne y espíritu, *sarx* y *pneuma*) de una misma totalidad ontológica. Esa antropología espiritual supone que la condición humana es a la vez digna y miserable y que cada individuo, mediante su libre albedrío, es responsable de ennoblecarse y no degradarse, haciendo que su dignidad se sobreponga a su miseria.

El “espíritu” es, por lo tanto, el agente que ha de movilizar al ser humano en la tradición del humanismo. En sentido genérico, llamamos espíritu a la fuerza que anima a que nos elevemos por encima de la inme-

diatez material del mundo hacia un orden superior y un sentido coherente (en términos éticos, estéticos o intelectuales, no necesaria o exclusivamente religiosos). Y ¿cómo iba el humanismo a sentirse incomodado por un pensamiento como el cristiano primigenio que se instala en el Reino del Espíritu? El espíritu es al fin y a la postre la herencia que Cristo deja a este mundo, como se dice en el Evangelio de Juan, (14,26 y 16,7).

Pero esa perspectiva espiritual no olvida su materialización antropocéntrica, que es distintiva del *humanismo* y que caracteriza a las dos fuentes que lo constituyen: la greco-latina, para la que “el hombre es la medida de todas las cosas”, como decía Protágoras; y la judeo-cristiana, según la cual el hombre es una criatura privilegiada creada a imagen de Dios para dominar sobre el resto de las criaturas (*Génesis*, 1,26). Este antropocentrismo espiritual es el que se manifiesta, por ejemplo, en esos preceptos radicalmente humanistas del Evangelio de Marcos, el primero y más primitivo⁷: “el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado” (2, 27); “Nada hay fuera del hombre que entrando en él pueda mancharle. Lo que sale del hombre es lo que mancha al hombre” (7,15). Ahí está todo, en realidad: el ser humano como fin y no como medio, la voluntad absoluta y responsable, libre de dependencias exteriores; el movimiento centrífugo de dentro hacia afuera como sello del espíritu (San Pablo y San Agustín, serán ejemplos sobresalientes de ello). Creo que bastarían estas dos sentencias del más humilde de los Evangelios para certificar la legitimación absoluta de un humanismo cristiano.

Pero, antes de proseguir, y para formular de un modo claro lo dicho hasta aquí, quisiera reproducir dos fragmentos de mi libro *Sobre el viejo humanismo*. Uno es el comienzo del Prólogo de la obra, y el otro es el inicio de su Capítulo III, titulado “La catálisis cristiana”:

«Entendemos por *humanismo* la tradición de una larga sabiduría, vertida por escrito, que tiene sus orígenes en la cultura greco-latina y en el posterior elemento catalizador cristiano y cuyo propósito no es otro que el ennoblecimiento armónico del ser humano en sus facetas ética y estética, existencial y espiritual».

⁷ Es el primero en ser redactado, aunque no sea el primero en el orden canónico, que es el de Mateo, más elaborado y destinado a los judíos convertidos. El de Marcos era el más sencillo y funcional, un texto básico de iniciación para los recién llegados a la nueva religión, tanto judíos como gentiles.

«“*Catálisis*: transformación química motivada por cuerpos que al finalizar la reacción aparecen inalterados”. Tal es la definición del Diccionario de la Real Academia Española. No puede expresarse mejor, en clave metafórica, el fenómeno que acabó produciéndose al mezclarse el cristianismo con la herencia grecolatina. La sustancia clásica no se alteró, pero toda ella quedó transformada en virtud de una desconocida –y *catalizadora*– energía espiritual. El proceso –que no fue simple ni repentino y que requirió siglos de esfuerzo y gestación– es lo que marca, precisamente la tradición del viejo humanismo que en este libro consideramos.»

Algunos aspectos (y aristas) de este complejo proceso es lo que vamos a considerar a continuación.

*

El primero de ellos podría ser el contraste entre las actitudes éticas y existenciales del mundo clásico y del mundo cristiano, considerando, de entrada, la enorme diferencia entre la ética heroica y maximalista del cristianismo, que conducía a abandonarlo todo –bienes y parientes (*Lucas* 14,6)– para seguir a Cristo y que no pocas veces llevaba al martirio, y las que imperaban entonces en aquel determinado contexto cultural. En primer lugar, las éticas clásicas racionales que postulaban el “nada en exceso”, tal como se leía en el dintel del templo délfico de Apolo, que proclamaban que “la virtud está en el término medio”, como decía Aristóteles, o que compelían a reducir las pasiones al control de la razón, como propugnaban los estoicos. Pero también la ética pragmática y posibilista judía, que declaraba con asumido realismo que “siempre habrá pobres sobre la tierra” (*Deuteronomio* 15,11) o que advertía: “no quieras ser justo en demasía ni te vuelvas demasiado sabio, ¿para qué quieres destruirte?” (*Eclesiastés* 7,16).

Lo primero que habría que decir al respecto es que el radicalismo ético cristiano, paradigmáticamente expresado en el Sermón de la Montaña de Mateo (amar al enemigo, poner la otra mejilla, perdonar setenta veces siete, exigir la entrega y desprendimiento absolutos, etc.) obedeció a dos circunstancias especiales, relacionadas entre sí: el súbito e inesperado acontecimiento de la aparición de Cristo y, tras su desaparición del

mundo, la creencia escatológica entre sus fieles de una inminente *parusía* (παρουσία), es decir, la convicción de que estaba muy próxima su segunda venida y con ello la terminación de los tiempos (*Mateo* 24,34, *Lucas* 21,32: “En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todo esto suceda”). El apasionado *ethos* cristiano no surgió, por tanto, de una lenta y reflexiva racionalización sino que fue el efecto de un deslumbramiento y nació con la marca de una impaciencia y, por tanto, en este sentido, no dejó de ser fruto de un malentendido, aunque abrió asimismo caminos insospechados, como veremos, para una reflexión más acrisolada de la conducta ética.

El cristianismo, en efecto, supone de entrada una actitud ética totalmente distinta a la de la perspectiva clásica. Basta imaginar que la hipotética respuesta a esa inmediatez del final de los tiempos (impensable, en realidad, para la mentalidad greco-latina, que carecía de un *Génesis*) hubiera sido seguramente la impasibilidad estoica o el *carpe diem* epicúreo (o acaso brotes dionisíacos de hedonismo), pero nunca el amor absoluto y la entrega a los demás. Y es verdad también, por otro lado, que había algunos visajes de la ética cristiana que podían colocarnos no sólo en los márgenes, sino en las mismas antípodas de la *virtus* clásica, hasta el punto de que parecían incompatibles con ella. Pensemos, por ejemplo, en esa discutible expresión de Mateo que leemos en las bienaventuranzas al dedicar la primera de ellas a los “pobres de espíritu” (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι), una expresión que equivoca lo que dice, o que dice casi lo contrario de lo que quiere decir. Pues ¿cómo es posible relacionar la idea, así formulada, con algún tipo de refinamiento del alma? La expresión apunta, como es obvio, a la humildad espiritual, frente a la soberbia autocomplaciente de los escribas y fariseos, y al desasimiento interior respecto a los bienes temporales, pero podía haberse dicho mejor de otra manera, y el propio Lucas (6,20) se apercibió de ello cuando en su resumen de las bienaventuranzas convirtió simplemente en “pobres” (πτωχοὶ) a los “pobres de espíritu” de Mateo.⁸

⁸ Algo parecido podría de decirse del símil de Jesús en *Mateo* (18,3) —que también elimina Lucas— al decir que “para entrar en el reino de los cielos” hay que volverse “como niños” (οἱ τα παιδία). Está claro que se alude con ello a la pureza y sencillez de corazón, pero no dejaría de ser algo chocante, y hasta escandaloso, para las mentes educadas en la clásica *virtus*, que desde su propio lexema apelaba a la condición de “vir” (hombre adulto).

Se entiende que los hombres educados en la cultura de Grecia y de Roma despreciaran de entrada ese mensaje. Paradigma de ellos fue en el siglo II el filósofo griego Celso, autor de un *Discurso contra los cristianos*, que conocemos por lo que recogió de él Orígenes en su *Contra Celso*. Celso se escandalizaba por la condición de los destinatarios expresos del mensaje evangélico (los “pobres de espíritu”, los “mansos”, “los que lloran”, “los perseguidos por la justicia”) y es entendible que muchas personas cultivadas hicieran lo propio. Celso representa la sensatez, la razonabilidad y el decoro del discurso filosófico clásico.⁹

Pero lo asombroso es que en no demasiado tiempo el triunfo interclasista e intercultural del cristianismo acabó teniendo lugar, seduciendo no sólo a las clases populares, sino, desde el siglo II, a los cultos autores de la Patrística y acabó convirtiéndose bajo Teodosio (en el año 380) en la religión oficial del Imperio. Es decir, que el mensaje evangélico tan heterodoxa y provocadoramente presentado por Mateo no fue aceptado sólo por esa masa inicial de marginados sociales, pues se percibió que apelaba de modo profundo y universal a esa cuota inalienable de abatimiento y

⁹ Algunos de los sonoros encontrazos entre la mente clásica y el nuevo mensaje cristiano los hallamos en el libro de los *Hechos de los apóstoles*, con el soberbio estilo documental, casi periodístico, que caracteriza a esta obra, que se atribuía tradicionalmente a Lucas. Seguramente el episodio más célebre es el de la predicación de San Pablo en el areópago de Atenas (*Hechos* 17, 15-34). A mitad del siglo I, cuando suceden los hechos, Atenas hacía tiempo que había perdido la supremacía política y económica, pero todavía constituía un centro cultural para las élites del Imperio y una estación de paso casi obligada para cualquier hombre cultivado. Pablo habla allí diariamente de sus creencias, tanto en la sinagoga como en el ágora, que era un hervidero de doctrinas de toda condición, pero donde predominaban –dice el texto– las “estoicas” y “epicúreas”. Un día es invitado a ir al areópago a explicar claramente su mensaje. Pablo abre allí su discurso recordando haber visto en las calles de Atenas un altar “al Dios desconocido” y afirma que ese es el Dios que él viene a anunciarles: un Dios único, creador y providente, que no tiene aspecto material, sino espiritual y que forma parte de nosotros y nosotros de Él. Los espectadores le escuchan atentamente. Pero el escándalo surge cuando Pablo les habla de un hombre misterioso –del que no llega a pronunciar nombre– que es enviado por ese Dios y que muere y resucita de entre los muertos, anunciando nuestra propia resurrección. Pablo suscita la curiosidad de algunos presentes, pero mueve a otros a hilaridad y burla, pues, aunque existía una cierta inquietud trascendente en el ámbito helenístico, especialmente entre los platónicos y los pitagóricos, estos creían en la transmigración de las almas, pero no desde luego en la resurrección de los cuerpos.

miseria que existe en la naturaleza y el corazón de cualquier ser humano. Es muy revelador que el Cristo de los Evangelios no dice que le siga el que arrastre una cruz (*σταυρός*), sino que sabe que todo el mundo la tiene y la arrastra: por eso le dice al que tenga voluntad de ser su discípulo, “que tome *su cruz* y me siga”.

Pero, en último término –y esto es importante– el entendimiento de la ética cristiana dependerá de si la enfocamos desde una óptica clásica *humanista*, fundamentada en los conceptos de deber, dignidad y ennoblecimiento personal, o desde una óptica moderna *humanitaria*, basada en los conceptos de derechos, compasión y justicia distributiva. Esta segunda perspectiva es incompatible con la ética clásica, pero no la primera, que puede suponer incluso un desarrollo y perfeccionamiento de la misma. Veamos.

Es significativo que uno de los textos fundacionales de la tradición humanista sea el *De officiis* (De los deberes) de Cicerón y el de la tradición humanitaria sea la *Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, argumentada y universalizada dos años después por el inglés Thomas Paine en su obra *Los derechos del hombre*.

Ni Platón ni Aristóteles hablaban, por supuesto, de “derechos” –un término que en la concepción moderna surge en los tiempos de la Ilustración– ni de nada parecido, sino de bien, de felicidad y sobre todo de la vir-

El discurso de Pablo tenía, en efecto, para el racionalismo filosófico de la mentalidad griega todo el marchamo de la credulidad supersticiosa. Pero también para la mentalidad romana. Otro episodio del mismo libro de los *Hechos* (XXV-XXVI) es muy revelador. Se trata de la detención y juicio de Pablo en Cesárea y de su declaración ante el rey Agripa y el procurador romano Festo. Pablo, tras narrar su trayectoria y su conversión, se defiende de la acusación de los judíos y afirma que Jesús ha resucitado efectivamente de entre los muertos. Festo lo interrumpe y exclama: “¡Tú deliras! ¡Las muchas letras te han sorbido el juicio!” (XXVI, 24). Las palabras y el talante de este procurador romano nos recuerdan la reacción de Pilatos en el Evangelio de Juan cuando Cristo le dice que su reino “no es de este mundo” y que viene a “dar testimonio de la verdad”. “¿Y qué es la verdad?”, responde Pilatos escépticamente para levantarse, sin embargo, y decirle a los judíos que no halla ningún crimen en ese hombre (Juan, 18, 33-38). En esta crucial escena se enfrentaban ya no tanto (o ya no sólo) dos universos mentales –el griego y el judío, ambos muy distintos, pero igualmente atentos a la realidad de las cosas–, sino dos nuevas y emergentes visiones del mundo: el realismo pragmático representado por Roma y el espiritualismo idealista de Cristo y de los cristianos.

tud necesaria para alcanzarlos. Y era un deber filosófico hacerlo. Hay una significativa alteración conceptual en el asunto de los derechos y deberes entre el pensamiento tradicional humanista y el pensamiento humanitario post-ilustrado: en éste se considera que los derechos los tienen las personas y los deberes les vienen impuestos. En la tradición humanista se concibe al contrario: son los deberes los que anidan en el ser humano, mientras que los derechos son una concesión venida de fuera, por una autoridad o legislación externa. En realidad, los derechos no ennoblecen a nadie; son los deberes los que lo hacen.

La *paideia* clásica de Cicerón se basaba en un alto sentido del deber; no bastaba con nacer para alcanzar la verdadera *humanitas*, para merecer moralmente esa condición; se tenía el deber de llegar hasta ella. No otra cosa había dicho el griego Píndaro cuatro siglos antes al plantear la exigencia de “llega a ser el que eres” en un verso famoso de una de sus *Píticas* (II,72).

Pues bien: también el deber es el impulso fundamental de la tradición cristiana. Creo que es innecesario demostrar esta premisa, pero quizá no esté de más mencionar tres ejemplos de distinto cuño para ver la variada proyección de la misma.

No muy lejanas las persecuciones y con algún mártir en su propia familia, a San Ambrosio (S. IV) no se le pasa por la cabeza escribir sobre las atribuciones recién adquiridas por los cristianos, sino el *De officiis ministrorum*, es decir, “sobre los deberes de los sacerdotes” y, en general, de los seguidores de Cristo. Es la obra más influyente de San Ambrosio y puede ser considerada como la primera monografía de ética cristiana, pero toma explícitamente a Cicerón como referencia clave (sobre todo en su concepto del *decorum*) y muestra unas claras tendencias afines a la sabiduría estoica, aunque obviamente modalizada en un sentido religioso.

Otra variante de la misma época sobre la idea del deber podemos encontrarla en San Agustín, que en *La ciudad de Dios* (Libro XXI) y en otros lugares se opone frontalmente a la actitud indulgente y *humanitaria* de Orígenes sobre la “apocatástasis”, es decir, la creencia en la redención final colectiva de todos los humanos, buenos y malos, justos e injustos. San Agustín denunció la heterodoxia de dicha opinión al considerar que no todo el mundo tenía, por así decirlo, *derecho a salvarse* por el mero hecho de haber nacido, pues eso sería, en último término, convertir a la vida humana en un mero juego sin trascendencia alguna.

Y consignemos un tercer ejemplo del pleno humanismo renacentista, acudiendo al admirable tratado *Del socorro de los pobres* (1526) de Juan Luis Vives, donde se aboga por un sistema racional de asistencia a los necesitados que supere a la pura caridad medieval. Vives no se referirá en su tratado a las prerrogativas o *derechos* de los menesterosos, sino a sus “necesidades” y a la obligación que tiene la sociedad de satisfacerlas, pero dedica, en cambio, un capítulo específico a explicar “de qué manera deben portarse los pobres”: han de ser agradecidos, no han de estar ociosos, no han de ser envidiosos ni resentidos, etc.

La admirable filósofa francesa Simone Weil, incuestionable defensora de la justicia social, afirmaba en su ensayo *La persona y lo sagrado* (1942)¹⁰ que “del mismo modo que la noción de derecho es ajena al espíritu griego, también lo es a la inspiración cristiana” y lamentaba la “imprudencia” que habían tenido los revolucionarios de poner esa idea de “derecho” en el centro de sus mensajes a los trabajadores, porque “eso era por adelantado destruir su virtud”; era un regalo dañino –escribía– que aplastaba a las almas y que carece de todo sentido ético, a diferencia de la noción sagrada de “justicia” que empleaban los griegos y que incluía también el merecimiento y la obligación.

Pero la importancia de la idea del deber en el humanismo cristiano ostentaba también el valor añadido de que en ella se sustentaba la noción de dignidad. También fue Cicerón el primero que elaboró una reflexión muy completa en torno al *decorum* y la *dignitas*, que iba a convertirse en una de las piedras angulares de la reflexión humanística del Renacimiento. Como ya hemos mencionado, el humanismo pagano y cristiano compartió una concepción antropológica que concebía la condición humana como una mezcla de dignidad y miseria. Es verdad, sin embargo, que en los siglos medievales muchos textos morales parecieron incidir más en la miseria humana que en su correlativa excelencia, pero a partir del siglo XV el humanismo cristiano del Renacimiento exaltó con insistencia la *dignitas hominis* hasta el punto de que los discursos y diálogos sobre este asunto, en los que se exaltaba la maravilla de la condición humana y se razonaba sobre ella, constituyeron un verdadero subgénero dentro la

¹⁰ Incluido en *Escritos de Londres y últimas cartas*, Editorial Trotta, Madrid, 2000. Págs. 17-40.

prosa humanista europea (Bartolomeo Facio, Giannozzo Manetti o Picco della Mirandola serían referentes conocidísimos de ello dentro del brillante *quattrocento italiano*).¹¹

Es verdad que en el pensamiento cristiano había unos ciertos límites o matices respecto a la *dignitas* clásica, marcados por la creencia religiosa. El asunto del suicidio es probablemente el más significativo, motivado sin duda por el hecho de que el cristianismo se fundaba en la creencia en un Creador cuya obra no podía ser destruida por la criatura misma. Para el pensamiento clásico, en cambio, el suicidio racional se consideraba un acto de naturaleza ética para evitar vivir una vida que se consideraba indigna. Sócrates, Catón y Séneca, entre otros, se quitaron la vida y el último de ellos dedicó al asunto del suicidio la LXX de sus *Epístolas a Lucilio* con la argumentación pertinente: la vida no es un bien que haya que conservar a cualquier precio y lo que importa no es su cantidad sino su calidad; el deber no es conservar la vida, sino vivirla recta y dignamente.¹²

Pero, al margen de esto, habría que decir que el cristianismo nació con una fuerza de dignidad extraordinaria, de la que Cristo es, desde luego, paradigma indiscutible. Aunque tan importante como eso es la sensa-

¹¹ Esta exaltación de la naturaleza humana puede remontarse hasta los propios orígenes de la tradición humanista, tal como atestigua explícitamente un célebre pasaje del Coro de la *Antígona* (vs. 334 y ss.), donde Sófocles enumera con deleitación las conquistas realizadas por el ser humano (la navegación, la agricultura, la domesticación, la arquitectura, la medicina, el lenguaje, la filosofía...), lo que le lleva a calificar al hombre con el término δεινός, es decir, “portentoso”, “maravilloso” (aunque también puede significar “temible” o “terrible”, con lo que se recuerda implícitamente su doble condición digna y miserable).

¹² Pero también se podría señalar, aunque no podemos aquí profundizar en ello, que los autores cristianos se mostraban humanamente comprensivos con esos suicidios nobles de los paganos que no podían compartir. En el minucioso ataque a la justificación del suicidio que, a lo largo de varios capítulos, emprende San Agustín en el Libro I de *La ciudad de Dios*, reconoce que muchos de “los que han perpetrado este crimen, quizás se han de admirar por la grandeza de alma, aunque no se les debe alabar por su sanidad de juicio” (I, cap. 22). Pero no es difícil advertir que cuando muchos humanistas cristianos se referían a los nobles suicidios de la Antigüedad mantenían una postura admiratoria que revelaba una íntima legitimación del suicidio, obviamente autocensurada por sus creencias religiosas. Bastaría leer el *Ensayo II,3* de Montaigne o el *Biathanatos* de John Donne para darse cuenta de la ambigüedad y las contradicciones que suponía defender una postura doctrinal que intelectual y emocionalmente no asimilaban. Donne señalaba, por ejemplo, que el propio Cristo había cometido en el fondo un admirable suicidio para redimir al género humano.

ción de dignidad que se concede y atribuye a quienes siguen su doctrina, cuyo radicalismo en exigencia y entrega hace posible que, por primera vez en la Historia, las gentes anónimas y menesterosas se vieran capaces de ser protagonistas de una heroica aventura de carácter ético y espiritual: “os envío como ovejas en medio de lobos”, les advierte Cristo a los apóstoles (*Mateo* 10,16); “vosotros sois la sal de la tierra”, “vosotros sois la luz del mundo”, le dice a la humilde multitud que le escucha (*Mateo* 5,13-14).

Sin embargo, habría que añadir que ese incuestionable sentido de dignidad que está en la base del cristianismo puede quedar ensombrecido si, como decíamos, se malentienden los mensajes o se interpretan no de un modo *humanista*, sino de acuerdo con una lectura de raíz *humanitaria*. Empecemos por valorar las consignas de ese impactante y novedosísimo programa ético que es el discurso del *Sermón de la montaña* en la versión amplia del evangelio de Mateo (caps. 5 a 7): “amar a los enemigos” o “poner la otra mejilla”. Sería una simpleza admitir sin más que son una muestra de esa “moral de esclavos” de la que hablaba Nietzsche¹³, ni tampoco un ejemplo de santa paciencia o militante pacifismo.¹⁴ En el fondo, esas consignas, si se entienden bien, revelan, por el contrario, una íntima superioridad del que las practica: rebelarse ante las cadenas que nos hacen subsidiarios a la iniciativa de otro, ser sujetos de una acción autónoma, no de una mera reacción dependiente de la conducta ajena. Es, en último término, la independencia y el autodominio del estoicismo.

Quizá esa lección no sea para todos, pero la reflexión que de ella deriva permanece, y lo que nació como regla moral para un momento escatológico podía vincularse al estímulo y al ideal ético de una vieja tradición. Bien mirado, hay en muchos preceptos del *Sermón de la Montaña* una dignidad, un refinamiento, un ennoblecimiento del espíritu que

¹³ El propio Nietzsche tampoco consideraba que fuera tan sencillo. Véanse, por ejemplo, los epígrafes 13 y 14 del Tratado Primero de *La genealogía de la moral*.

¹⁴ Recuérdese que Cristo usa del látigo para expulsar a los mercaderes del templo y en alguna ocasión afirma –aunque sea en términos metafóricos– que “no he venido a traer la paz sino la espada” (*Mateo*, 10, 34). Por otro lado, la tradición cristiana, desde San Pablo hasta el “pacifista” Erasmo utiliza a menudo una clara metaforización militar (sea la armadura de la que uno ha de revestirse o la condición de *milites* que se atribuye al cristiano). También lo había hecho, por cierto, Séneca, que más de una vez concibe al sabio como un “soldado” o como un “gladiador”.

se manifiesta en diversas formas no aparecidas en el ámbito ético hasta ese momento: la interiorización de la norma (no sólo no matar, sino no vejar ni humillar; no sólo no pecar de obra, sino tampoco de intención ni de pensamiento); la discreción (no juzgar, ejecutar en secreto los actos de piedad, no ser hipócrita); el decoro (no tomar el nombre de Dios en vano, no escandalizar)...¹⁵

A todo ello deberían añadirse esos episodios de los Evangelios que son verdaderas lecciones contra la mezquindad –que es lo contrario de la dignidad– y que están diseñados para que se valore más la entrega espiritual de un alma noble que algún concepto de equidad mundana. Dos episodios serían suficientes para exemplificar lo que queremos decir: el episodio de Jesús en casa de Marta y María (Lucas 10, 38-42) y el episodio de la unción de Betania (Mateo 26, 6-13, Marcos 14, 1-11 y Juan 12, 1-8). En el primero de ellos Marta, afanada en las labores domésticas del servicio del huésped, se queja de su hermana, que permanece todo el tiempo a los pies de Jesús, escuchando arrobada sus palabras. La respuesta de Jesús es contundente y termina de este modo: “María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada”. En el segundo episodio, estando Jesús en una casa de Betania a pocos días de su muerte, una mujer, para honrarle, derrama sobre su cabeza un frasco carísimo de ungüento de nardo. Algunos discípulos (Judas en la versión de Juan) le reprochan la acción alegando que el perfume podría haber sido vendido por un alto precio y repartido entre los pobres. Jesús sale en defensa de la mujer y afirma que siempre “se hablará de lo que ha hecho esa mujer, para memoria suya”.

Tanto Marta como los discípulos quejicosos están instalados en el terreno especulativo de los medios –que es el propio del humanitarismo–, pero lo que Jesús valora y reivindica es la entrega absoluta de un alma en el momento presente, donde los medios son menos importantes que el fin. Y el fin es siempre la pureza espiritual. Lo mismo ocurre con algunas parábolas como la del hijo pródigo o la de los obreros enviados a la viña, que no se rigen por criterios de justicia distributiva, sino que están desti-

¹⁵ Para la consideración de esta nueva perspectiva ética del cristianismo y de la potencia literaria con la que se muestra, puede verse el capítulo 8 de mi libro *Con Sagradas Escrituras. Diez ensayos sobre literatura bíblica*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002, págs. 247-285.

nadas exclusivamente a desterrar la mezquindad de nuestros corazones y abren caminos insospechados para una reflexión más acrisolada de la conducta ética.

El problema es que la ética cristiana se fue sentimentalizado, desespiritualizándose, y se ha hizo más pariente del humanitarismo que del humanismo. Lo fundamental en la tradición humanista es el ennoblecimiento del individuo y el cristianismo entiende que el cristiano se ennoblecce cuando ayuda al prójimo. Pero es que “el prójimo”, en último término, es uno mismo. La parábola del buen samaritano de Lucas (10, 30-37) nos lo dice expresamente. Esa parábola responde a la interrogación capciosa de un doctor en la Ley judía que le pregunta a Jesús: “¿quién es mi prójimo?” Jesús le cuenta que un samaritano, después de que un sacerdote y un levita hayan pasado de largo, ayuda a un hombre malherido que ha sido asaltado y que se encuentra en el camino, y, al terminar el relato, le pregunta a su preguntador: “¿quién de estos tres te parece haber sido prójimo ($\piλησίος$) de aquel que cayó en manos de ladrones?” Con ello Cristo hace una torsión interesantísima del concepto de prójimo, que no es el ayudado, sino el que se ennoblecce aproximándose al que necesita ayuda.

Desde otro ángulo recalca esta idea el filósofo Max Scheler, y lo expone con claridad en *El resentimiento en la moral* (1915), donde afirma que el lenguaje cristiano no conoce, como el filantrópico, el amor a la humanidad¹⁶, sino el amor a los que están cerca. Por otro lado, “el amor cristiano auxilia, pero no consiste en la voluntad de auxiliar o en la benevolencia”, porque “el acrecentamiento del valor radica originalmente en

¹⁶ Esa humanidad cuya causa decía defender Rousseau en las primeras líneas de su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Es muy pertinente aquella observación que hacía un personaje de Dostoevski en *Los hermanos Karamazov*: “Amo la humanidad, pero cuanto más amo a la humanidad, menos amo a los seres humanos individualmente”. Muy reveladora para expresar la vaciedad demagógica del término “humanidad” es la anécdota que menciona Ortega y Gasset en el “Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas* a partir de un suceso atribuido al gran escritor “humanitario” Víctor Hugo. Concurría el escritor francés a una recepción en el Elíseo y le iban presentados embajadores de Inglaterra, España, Alemania, etc. Víctor Hugo iba apostillando a cada representante diplomático: “¡Ah, Shakespeare!”, “¡Ah, Cervantes!”, “¡Ah, Goethe!”. Al llegarle el representante de Mesopotamia, se detiene un instante y luego declama teatralmente: “¡Ah, l’humanité!”.

el que ama, no en el que es auxiliado”.¹⁷ Cuando Jesús le dice al joven rico que se desprenda de todos sus bienes no lo hace pensando en primer lugar que los pobres reciban su dinero, sino en que él se ennoblee con ese gesto, porque el acto de desprenderse lo hace aún espiritualmente más rico de lo que es. En realidad, no es el ayudado el destinatario último del acto, sino el que ayuda, porque se equipara a Cristo. Esta visión se compadece, mucho más que la humanitaria, con la visión tradicional del humanismo, porque ambas suponen, en último término, una *paideia* de perfeccionamiento y espiritualización de la *humanitas* a cargo de cada individuo.¹⁸

*

Si el mensaje cristiano, bien entendido, tenía por tanto mucho que ofrecer al humanista clásico, también –y recíprocamente– los cristianos cultos veían sin duda las maravillosas virtudes que guardaba en su seno la cultura clásica greco-latina.

Para iniciar la reflexión sobre este asunto no se me ocurre nada mejor que citar un par de líneas escritas por Josef Ratzinger, cuando aún no era el Papa Benedicto XVI, en las que se refería al virus del nacionalsocialismo triunfante de su adolescencia y explicaba por qué no penetró en ninguno de los profesores de lenguas clásicas de su Instituto: “La formación cultural basada en el espíritu de la antigüedad griega y latina creaba una actitud espiritual que se oponía a la seducción ejercida por la ideología totalitaria”.¹⁹ Me parece admirable esa frase por la valentía y honestidad de su autor –el último y tal vez el más grande de la nómina (no demasiado abundante) de Papas intelectuales–, que, pudiendo y casi debiendo decirlo, no hace mención al legado cristiano y que reconoce, por otro lado, que existe una “seducción” en las ideologías totalitarias (no se refiere, por ejemplo, a la “barbarie” de la ideología totalitaria sino a su “seducción”).

¹⁷ Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, págs. 70-71

¹⁸ Esta responsabilidad personal –inexcusable en la tradición humanista– es la que subraya precisamente la primera parábola que figura en los tres evangelios sinópticos: la parábola del sembrador. La semilla que se lanza es buena, pero lo decisivo para que dé su fruto es el suelo que la recibe.

¹⁹ *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997, pág. 37.

La cita de Ratzinger es la de un auténtico humanista, pero viene a ser también un último jalón de esa inveterada voluntad de integración del legado clásico en la cultura cristiana que se manifestó desde los mismos inicios del cristianismo. Las forzadas asimilaciones o falsificaciones de los primeros siglos así lo atestiguan: el supuesto intercambio epistolar entre Séneca y San Pablo, la lectura mesiánica de la famosa *Bucólica IV* de Virgilio o la imaginada sabiduría que Sócrates o Platón tomaron de fuentes mosaicas, aunque no fueron eventualidades reales²⁰ mostraban ya una clara voluntad y un decidido interés por aproximar los saberes y las culturas.

Lo cierto es que el gigantesco esfuerzo de conciliación entre la cultura clásica y el espíritu cristiano estableció el carácter definitivo de la civilización occidental y los cimientos definitivos de la tradición humanística. Desde ambas perspectivas (cristiana y greco-latina) se muestra lo mismo: Charles Moeller (*Sabiduría griega y paradoja cristiana*, 1946) y Werner Jaeger (*Cristianismo primitivo y paideia griega*, 1961). Jaeger murió sin completar este último libro en el que entendía, por cierto, la cristianización como la última fase de esa *paideia* griega a la que había dedicado treinta años antes un memorable estudio. Tanto Moeller como Jaeger argumentaron fehacientemente ese descomunal esfuerzo. La apropiación de Platón por San Agustín o la de Aristóteles por Santo Tomás de Aquino fueron sólo jalones eminentes de un camino fecundo, aunque espinoso, que tenía

²⁰ Respecto al intercambio epistolar entre Séneca y San Pablo se tiene por inauténtico (aunque aún hay quien sostiene la autenticidad de algunas de esas cartas). Se trata de 14 epístolas breves que circularon como apócrifos novotestamentarios y que en 1515 Erasmo editó, aunque ni él ni ninguno de los humanistas del Renacimiento las consideraron verdaderas. En esas cartas Séneca declara su interés por los textos escritos por Pablo y su intención de enseñarle algunos de ellos al emperador Nerón, y le envía un libro para que mejore gramaticalmente su latín. Pablo se siente muy honrado por el interés del filósofo y le recomienda que sea prudente con el Emperador. El intercambio es interesante, pero no demasiado trascendente, y esa escasa relevancia sería quizá, de hecho, el mejor argumento sobre la veracidad posible de algunas de esas epístolas, ya que en ninguna de ellas se dice, por ejemplo, que Séneca se sintiera cristiano, aunque fuera en secreto, que es lo que se habría afirmado explícitamente si se tratara de una impostura. En cuanto a la *Bucólica IV* de Virgilio, el supuesto niño que en el poema va a nacer y hace surgir una Edad de Oro no prefigura como se fabuló el próximo nacimiento de Jesús y el advenimiento del cristianismo, sino que aludían al hijo de un amigo cónsul y a la época dorada que se iniciaba con el emperador Augusto. Respecto a las supuestas fuentes mosaicas de Sócrates o Platón, esa influencia del judaísmo sobre el mundo greco-latino es verdad que se produjo, pero tuvo lugar posteriormente, durante el período helenístico.

su origen en la mixtura cultural del propio San Pablo: judío y ciudadano romano que escribía sus cartas en griego, y nacido en la cosmopolita Tarso, donde imperaba la Filosofía griega y el Derecho Romano.

Esa voluntad de armonización fue una realidad casi programática en los llamados Padres de la Iglesia, ya desde Justino en el siglo II. La postura mayoritaria de la Patrística, cuyos representantes en muchos casos eran filósofos, profesores de Retórica y hombres cultivados, fue en efecto la de un compromiso, más o menos confiado o cauteloso, entre ambas tradiciones. Los Padres de la llamada Escuela de Alejandría, con Clemente a la cabeza, crearon el concepto de *Logos didáscalo*s, afirmando que el Espíritu divino conforma un *Logos* universal que late en el pensamiento clásico pagano y que lo alienta y prepara progresivamente para descubrir el tesoro de la revelación cristiana (en último término era un concepto paralelo al de “revelación progresiva” que elaboró San Ireneo en el siglo II –y que luego fue adoptado por toda la Patrística– para explicar la transición del Antiguo al Nuevo Testamento). También los cultos Padres capadocios (Basilio de Cesárea, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacienceno...) contribuyeron muy notablemente a esa labor conciliadora y es revelador, desde su propio título, el opúsculo redactado en el siglo IV por el primero de ellos, *Carta a los jóvenes sobre la manera de sacar provecho de las letras helenas*, que fue ondeado como una bandera por los primeros humanistas del Renacimiento.

Pero podemos centrarnos en los dos grandes autores de la Patrística latina –San Jerónimo y San Agustín–, ambos estudiosos y hondamente instruidos en el respeto y disfrute de las letras clásicas, aunque también inflamados cristianos que se veían obligados a contemplar esa herencia con mucha cautela, aunque sin pensar en ningún momento en renunciar a ella. Y es significativo que San Jerónimo, en una de sus *Epístolas* (la 70), aprovechara una cita del *Deuteronomio* para referirse a las letras paganas (*sapientiam saecularem*) como a una bella, aunque salvaje cautiva extranjera a la que el conquistador ha de lavar, pulir y adecentar antes de tomarla en matrimonio (*in coniugio*). No se trataba, pues, de usarla servilmente sino de casarse pública y honrosamente con ella.

Para calibrar la seducción que provocaba esa bella cautiva metafórica en el ánimo de San Jerónimo bastaría con recordar la célebre anécdota que cuenta en una larguísima carta (22, 30-31) dirigida a Eustoquia, una de sus discípulas, en la que relata que, ya entregado por completo a la fe cristiana, había conservado no obstante su biblioteca de clásicos y seguía

leyéndolos con delectación. Un día enferma y entre los vapores de la fiebre oye una voz divina que le pregunta de pronto si se considera cristiano; él responde que sí, sin duda ninguna, pero la voz le replica: “ciceroniano eres, no cristiano”; y en ese instante bajan unos ángeles del cielo y empiezan a flagelarle con dolorosos surriagazos hasta hacerle prometer que ya no recurrirá más a libros profanos.²¹ Diez años después de escrita esa carta, en una polémica doctrinal con Rufino de Aquilea éste sacó a relucir dicha confesión y le acusó de incumplir su promesa, porque seguía citando en sus sermones a autores paganos a los que mencionaba con posesivos llenos de afecto (“nuestro Tulio, nuestro Flaco, nuestro Marón”, o sea: Cicerón, Horacio, Virgilio). San Jerónimo se defendió arguyendo que esa promesa la hizo en un sueño y nadie es responsable de lo que promete en el curso de un sueño...

También San Agustín admiraba a Platón y a Cicerón y él mismo declaró abiertamente en sus *Confesiones* (III,4,7) que el desaparecido *Hortensio* de Cicerón fue el libro que le introdujo a los 18 años en el camino de la filosofía, convulsionando por entero sus emociones y el sentido de su búsqueda intelectual. Es, por cierto, curioso y significativo que todos los jalones de la conversión agustiniana sean librescos: la lectura de unos libros neoplatónicos, en los que descubre las verdades cristianas, sería el segundo de ellos, a los 30 años; y el tercero y definitivo está relacionado con un texto de San Pablo: cuando Agustín oye una voz misteriosa en el huerto de su casa que le dice *Tolle lege*, toma y lee, el de Hipona abre al azar el libro de los textos paulinos por la *Epístola a los Romanos* (13-14) donde el apóstol cominaba a “revestirse” de Jesucristo. Es el momento de su conversión definitiva.

Ciertamente, San Jerónimo y San Agustín son dos jalones importantsísimos en el largo camino del humanismo y fueron siempre muy reconocidos por los autores posteriores de esa tradición. Aunque no era el Jerónimo de las obras exegéticas, apologéticas o hagiográficas el que les interesaba, sino el de sus magníficas *Epístolas*, donde se mezclaban elementos cálidos y existenciales con la fina erudición (y desde luego el gran filólogo, conciliador de lenguas y culturas, el traductor de la Vulgata). Y

²¹ La escena ha sido representada a veces por la pintura. Una de las representaciones más conocidas es la de Zurbarán, en un magnífico lienzo que puede contemplarse en el Monasterio de Guadalupe.

no era el Agustín de los tratados doctrinales –ni siquiera el de las cumbres teológicas de *Civitas Dei* o *De trinitate*– sino el de las existenciales y descarnadas *Confesiones* el que cautivaría a los humanistas del futuro y se convertiría en referente insoslayable de un Petrarca o de un Montaigne. Y también era el que proseguía la senda del autoconocimiento socrático hasta el descubrimiento del terrible y maravilloso abismo del hombre.

La actitud empática hacia los autores clásicos de estos dos grandes nombres de la Patrística latina va a darnos pie para tratar un aspecto que ellos mismos reflejan en lugares de sus obras y que va a poner el punto final a nuestra exposición. Se trata del encomiable empeño de lo que ha dado en llamarse la “salvación de los paganos”. San Jerónimo especulaba, por ejemplo, contra Teófilo de Alejandría que su admirado poeta satírico Persio pudiera haber nacido en fechas que le permitieran conocer la doctrina de Cristo, y San Agustín afirmaba, por su parte, que los más insignes pensadores paganos habrían sido cristianos si hubieran nacido en la época oportuna (*Sobre la religión verdadera* IV,7). La Iglesia andaba con infinita cautela sobre este asunto, por más que algunos, queriendo dar cobertura y verosimilitud doctrinal a este tipo de deseos, acudían a ambiguos pasajes o declaraciones del Nuevo Testamento (*Epístola I de San Pedro* 3,19-20, *Epístola I a Timoteo* 2,4), cuando no a evangelios apócrifos como el de Nicodemo, donde se hablaba de la bajada de Cristo a la región de los muertos, después de sepultado y antes de su resurrección, para redimir a los virtuosos que desconocieron la fe cristiana.

Pero el recurso más imaginativo de la “salvación de los paganos” llegaría diez siglos más tarde de la mano y el genio de Dante Alighieri. Si San Jerónimo y San Agustín cerraban el mundo antiguo, el poeta florentino haría lo propio con la época medieval merced a un poderoso monumento literario absolutamente cristiano –*La Divina Comedia*– que renovará las viejas simpatías por la cultura clásica y homenajeará a sus autores más ilustres, a los que rendirá honor y buscará acomodo. Para ellos inventa en el Canto IV de su Infierno un amable Limbo escatológico, poniendo a su disposición un “noble castillo” rodeado de un “prado verde y fresco” –un *locus amoenus* en toda regla– donde los egregios paganos pueden reunirse para conversar sobre los altos temas literarios y filosóficos que fueron la pasión de sus vidas. De allí ha salido precisamente el admirado Virgilio, a quien Dante llama a “Maestro” y “Luz”, para que le guíe en su viaje ultramundano por el Infierno y el Purgatorio hasta las puertas mismas del

Paraíso (verdadera anomalía teológica, que aprovechaba la fama que tenía Virgilio como poeta proto-cristiano que presfigura la venida de Cristo).

La intención humanística y conciliadora de Dante con la cultura clásica se hace evidente en toda la obra, pero si hubiera que elegir un solo pasaje para demostrarlo, tal vez lo hallaríamos en esos Cantos XXI-II del Purgatorio²² –que, según el fino y agudo sentir del poeta florentino, es el reino de los artistas y los literatos, que purgan allí su inmoderado, aunque comprensible, afán de gloria– en el que Dante y Virgilio encuentran al poeta latino Estacio del siglo I, autor de la *Tebaída*. Estacio se arroja emocionadísimo a los pies de Virgilio al descubrir su identidad, confesándole que él fue quien le encaminó no sólo a la poesía, sino también hacia la fe de Cristo (“por ti fui poeta, por ti cristiano”), haciendo “como aquel que va de noche y lleva la luz detrás, de la cual no goza, pero ilumina a los que le siguen”. Dante avala con ello, conjuntamente, la inventada “conversión” de Estacio –a quien Dante califica de cristiano “oculto”– con la imaginada índole mesiánica y proto-cristiana de la obra de Virgilio.

Dante puede, pues, considerarse en cierto sentido como la antesala del inminente espíritu humanista del Renacimiento, que vendría de la mano de otro autor nacido en la misma Toscana 40 años más tarde y en quien cuajaría finalmente la perfecta conjunción entre el legado clásico y el espíritu cristiano. Hablamos, obviamente, de Francesco Petrarca, el pórtico del humanismo renacentista, que exclamaba, refiriéndose a Cicerón, en su *De ignorantia*: “¡Lamento tanto en mi fuero interno que ese hombre no haya conocido al verdadero Dios!”. Los más conspicuos humanistas del Renacimiento –que asumían, por ejemplo, la falsedad de la correspondencia entre Séneca y San Pablo– seguían confiando, sin embargo, en que de algún modo Sócrates, Platón o Cicerón hubieran alcanzado la bienaventuranza. Erasmo invocaba provocadoramente en uno de sus *Coloquios* (el denominado *Convivium religiosum*): “*Sancte Sócrates, ora pro nobis*” y luego aludía a las “santas almas” de Virgilio y Horacio. Uno

²² Recién creado teológicamente, tal como explicó Jacques Le Goff en su magnífico *El nacimiento del Purgatorio*. La creación del Purgatorio es una de esas creaciones culturales interesantísimas del admirable siglo XII: el refinado amor cortés, la figura mediadora de la Virgen María, o el pensamiento proto-humanista de Jean de Salisbury, Alain de Lille, Bernardo de Chartres, etc. A este último es a quien se atribuye la célebre frase de que los modernos pensadores y hombres de letras son como “enanos subidos a hombros de gigantes” (los grandes autores de la Antigüedad).

de los intervinientes en dicho coloquio establecía la posibilidad de que el espíritu de Cristo se comunique con más amplitud de lo que creemos y que muchos que no están catalogados junto a nosotros (*apud nos in catálogo*) se encuentren en compañías de los santos”.

No cabe duda de que esta bella y emocionante empresa de la “salvación de los paganos” significaba la alianza definitiva de las dos fuentes del humanismo. Y se dio con insistencia en la cultura tardo-medieval y renacentista. Y a este respecto quisiera terminar, si me lo permiten, afianzando esta idea con una anécdota personal.

Este verano visité las Merindades, al norte de Burgos, y al pasar por la capital burgalesa volví a visitar su catedral, después de muchos años. Me impresionó la magnífica puerta del claustro alto, esculpida en madera de roble por Gil de Siloé hacia el año 1500, que es una fastuosa representación de esta bajada de Cristo al Limbo, al que da acceso una cabeza de dragón, para liberar a los justos no cristianos que se lo merecen. Era la época precisamente donde la idea humanista de la “salvación de los paganos” se representaba por doquier y de diversos modos. Dos días después, en el magnífico claustro del Monasterio de Oña, construido en el año 1503, donde se alojan las lápidas sepulcrales de los antiguos condes y prohombres de Castilla, observé sobre el muro, encima de cada una de ellas, unas viejas leyendas escritas en latín y en castellano, donde se ponderaba a esos héroes fundadores comparando sus virtudes con las de paganos ilustres: Temístocles, Escipión, Catón, etc. Unos años antes había hecho lo mismo Jorge Manrique en las estrofas 27 y 28 de sus famosas *Coplas*, donde ensalzaba a su padre don Rodrigo equiparándolo en virtudes a Marco Aurelio, Adriano, Trajano y otras figuras ejemplares de la antigüedad). Estas remisiones al pasado clásico, que sirven para encarecer las virtudes de los mejores hombres de la cristiandad, era muy de la época, y muy definitoria de la agradecida y sabia tradición del humanismo, siempre dispuesta a celebrar lo bueno, lo bello y verdadero allá donde se encuentre.

Claro que pudo haber desajustes entre las dos grandes tradiciones culturales que construyeron Occidente, pero la voluntad firme por encarjarlas, por armonizarlas, fue todo un logro de la tradición humanista, un logro que debemos apreciar en lo que vale. Y hoy más todavía, ayunos como estamos de nada parecido a esa tradición, en altura de miras, en libertad de juicio, en voluntad de sabiduría verdadera y en permanente búsqueda de un sentido elevado y noble para nuestra existencia.

Migrancy as Metaphor

Peter Pandimakil¹

University of Saint Paul, Ottawa

ORCID: 0009-0005-0161-763X

pandimakil@gmail.com

Recibido: 7 junio 2025 / Aceptado: 30 julio 2025

Abstract: While migration has marked the twentieth century, it continues to inhabit in various forms the current century too and does not seem to decelerate in the future. Perhaps for this reason, novelists have highlighted and incorporated migrancy as a crucial tenet of human existence.

This essay presents the perspective of Salman Rushdie with respect to contemporary global migrancy as depicted in his novels and discussed in his non-fictional

writings. Though he shares the topic with Günter Grass, Milan Kundera and others, the complex and insightful discussion by Rushdie may serve as a *framework* to analyse the phenomenon within and among countries. Further, a depth study of migrancy might approach the realm of anthropological constant, re/deconstructing it as a human prerequisite to walk on nimble feet. It would hence constitute a prolegomenon to empirical case studies.

¹ PANDIMAKIL, G. PETER. Retired Prof., Conflict Studies, Saint Paul University, Ottawa

Bio sketch

PANDIMAKIL, G. PETER is an Augustinian. Now retired, he was an associate professor in the School of Conflict Studies, at the Faculty of Human Sciences of Saint Paul University, Ottawa, Canada; and a professor of phenomenology and history of religions at Estudio Agustiniano, Valladolid, Spain. He also taught various sessions of philosophy and missiology for a period of five years in Tanzania, in the Major Seminary of Peramiko, and at the Salvatorian Institute of Philosophy and Theology in Morogoro.

Hence the present study, gives special attention to migrancy as both *voluntary* and *forced*, thus concretizing, as far as possible, the novelistic configurations in Rushdie's works. Literary imagination enhances and complements lived realities which on social, political, legal, and

economic analysis may be restrained by evidentiary requirements.

Keywords: metaphor, forced migration, interstitial existence, transformation through translation, innovation and authenticity.

Migración como metáfora

Resumen: Aunque la migración ha marcado el siglo XX, sigue habitando de diversas formas también el siglo actual y no parece que vaya a desacelerarse en el futuro. Quizá por ello, los novelistas han destacado e incorporado la migración como un principio crucial de la existencia humana.

Este ensayo presenta la perspectiva de Salman Rushdie con respecto a la migración global contemporánea, tal y como se describe en sus novelas y se analiza en sus escritos de no ficción. Aunque comparte el tema con Günter Grass, Milan Kundera y otros, el complejo y perspicaz debate de Rushdie puede servir de marco para analizar el fenómeno dentro de los países y entre ellos. Además, un estudio en profundidad de la emigración podría acercarse al ámbito de la constante antropológica, re/deconstruyéndola

como un requisito humano para caminar con pies ágiles. Por lo tanto, constituiría un prolegómeno a los estudios de casos empíricos.

De ahí que el presente estudio preste especial atención a la migración, tanto voluntaria como forzada, concretando así, en la medida de lo posible, las configuraciones novelísticas de las obras de Rushdie. La imaginación literaria realza y complementa las realidades vividas que en el análisis social, político, jurídico y económico pueden verse limitadas por requisitos probatorios.

Palabras clave: metáfora, migración forzada, existencia intersticial, transformación por el movimiento, innovación y autenticidad.

El sueño de la razón produce monstruos
*(The sleep of reason brings forth monsters)*²

Introduction

Migration has been a global phenomenon in the twentieth century, and it continues to be so in the current century too. The most recent data counts 304 million *international migrants*³ in 2024, with five host countries (USA: 52.4 million, Germany: 16.8 million, Saudi Arabia: 13.7 million, United Kingdom: 11.8 million) holding the highest value.⁴ Migrancy occurs for various reasons: due to wars, exemplified by the First and Second World Wars which occasioned the UN to design the refugee protection policies;⁵ due to poverty and search for jobs, better education and living conditions,⁶ etc. all of which confirm that it is a phenomenon of multiple interconnected causes and none of which is adequately addressed without including the rest. The above-mentioned UN report further clarifies that

² RUSHDIE 2015, frontispiece: “(*Los Caprichos*, no. 43, by Francisco de Goya; the full caption in the Prado etching reads: “Fantasy abandoned by reason produces impossible monsters: united with her, she is the mother of the arts and the origin of their marvels.”) [La fantasía abandonada de la razón produce monstruos imposibles: unida con ella es madre de las artes y origen de las maravillas.]

³ “From a statistical perspective, international migrants are defined by the intersection of two key dimensions: space and time. To be considered an international migrant, a person must have moved across an international border and changed his or her country of residence. In addition, a threshold, usually of 12 months, is used to specify the amount of time a person must have lived continuously in another country to qualify as a migrant. The statistical definition of an international migrant makes no reference to the reason for migration or to the legal immigration status of persons changing their country of residence. The international migrant stock is a measure of the number of persons who are considered international migrants at a given point in time”. https://www.un.org/development/desa/pd/sites/www.un.org.development.desa.pd/files/undesa_pd_2025_intlmigstock_2024_key_facts_and_figures_advance-unedited.pdf p. 1, note 1. (accessed on 2024-03-26).

⁴ Ibid p. 2.

⁵ For details and updates, see: Costello et al. 2021; McAdam 2017.

⁶ <https://www.migrationdataportal.org/themes/forced-migration-or-displacement>

despite the great number of international migrants, they constitute only 3.7 percent of global population,⁷ which however does not diminish the challenges migration poses and the advantages it entails.

Migrancy in all these cases bases itself on concrete, measurable data, though possibly inaccurate; it is both *voluntary* and *forced*.⁸ Both types constitute the '*content and form*' of literature adding a new dimension to migration studies of all sorts irrespective of the authors themselves are migrants or not.⁹ Günter Grass (1927-2015), Vidiadhar Surajprasad Naipaul (1932-2018), Milan Kundera (1929-2023) and Salman Rushdie (1947-) stand out among contemporary *migrant authors*; however, Rushdie has made migrancy *the* central feature in his various novels and non-fictional writings. This essay highlights *the core ideas and phases of migrancy* Rushdie develops and deploys, including their socio-political significance and the complexity built into their depictions so that a constant and "profound renegotiation of the concepts of identity, belonging and home"¹⁰ becomes a requisite.

In the present study, special attention is given to migrancy as a *broad concept* as well as *forced migration*, thus concretizing the novelistic configurations in Rushdie's works both pre- and post-fatwa.¹¹ As a methodological choice, this study prioritizes Rushdie's pre-fatwa literature to

⁷ "Despite robust growth in the absolute number of international migrants over recent decades, their share of the world's population remains small: in 2024 just 3.7 per cent of people globally were international migrants, having increased only modestly from 2.9 per cent in 1990" ibid.

⁸ "Forced migration ... involves limited choices by people who are forced to move through colonization ..., slavery ..., human trafficking ..., or to flee due to conflict, human rights abuses, persecution or environmental degradation ..." Clark-Kazak 2024: *introduction: in/to Canada* 6.

⁹ Frank (2008: 2-3) argues for the terminology *migration literature* over *migrant literature*, thus shifting the focus from author to content, an issue not analyzed in this essay.

¹⁰ Frank 2008: 1.

¹¹ On 14 February 1989, the Ayatollah Khomeini issued a fatwa against the novel *The Satanic Verses* (1988) and its author. Three other novels, namely *Grimus* (1975), *Midnights Children* (1981), and *Shame* (1983), were published before this incident. While the fatwa forced Rushdie to go into hiding, he continued to write and publish during and after fatwa but eventually moved to New York at the turn of the century. To what extent the fatwa shaped/alterred Rushdie's literary production is yet to be examined thoroughly;

highlight his conceptualization of migrancy; it is followed by brief analysis and discussions of select post-fatwa novels. This essay argues that while migrancy constitutes the central theme of most of his literary production, a shift in emphasis from political to ontological and epistemological perspectives is observable despite the geographical scenario of Indian subcontinent continues to occupy prime place in his novels. Besides this enlargement of the content aspect, Rushdie's post-fatwa novels deploy new techniques of storytelling, privileging especially the narrative style of *dastan*, a point often ignored in Rushdie scholarship.¹² Literary imagination enhances and complements *lived realities* which on social, political, legal, and economic analysis, to mention a few, may be restrained by evidentiary requirements.¹³ An overall view of interstitial phases shall be obtained from a literary perspective which would cement other perspectival analyses. Hence the relevance of highlighting *forced migration* wherever possible.

I. Migrancy: basic vision

Despite varied precisions about migration in academic research and literature in general, the conception of migrancy Rushdie embraces is straight forward, seemingly simple in form, complex in content and well explained in his writings. The primary notion denotes *crossing-across*.

however, as far as migrancy is concerned the basic theoretical vision is retained, adjusted and amplified.

For a discussion of the event and its aftermath, see Mondal 2023, who argues that “[t]he civilizational ‘clash’ that emerged as a consequence of the controversy over *The Satanic Verses* … is the effect of a political performativity enacted by constituencies positioned on either side of a border set up between ‘Islam’ and the ‘west’ by the dynamics of the controversy itself” (36, italics in the original). For Sharma (2001: 615), “the Rushdie affair brought to the fore class-tensions that pre-existed in the Asian community in Britain, it served to highlight different aspects of immigrant life and migrancy … The uniformity of the immigrant experience has been called into question.”

¹² Anonymous Author 2020; for new techniques, see: Falconer 2001, Crăciun 2023, Frank 2024.

¹³ COBURN 2024

1. Borne across humans

While acknowledging himself as a South Asian migrant in Britain, Rushdie conceptualizes the migrant in *open* terms, better the migrant/migrancy is a *metaphor*. In the non-fiction *Imaginary Homelands*, he writes:

... migration ... offers us one of the richest metaphors of our age. The very word *metaphor* with its roots in the Greek words for bearing across [meta-pherein], describes a sort of migration, the migration of ideas into images. Migrants - borne across humans- are metaphorical beings in their very essence; and migration, seen as a metaphor, is everywhere around us. We all cross frontiers; in that sense, we are all migrant peoples.¹⁴

This *non-literalist* sense of *crossing boundaries* allows Rushdie *not* to discriminate against any category of migrants/refugees; legal/illegal entrees;¹⁵ as well as to include human/divine spaces, and eventually to substantiate them thanks to the artistic feature of imagination: *spatial, temporal and imaginary crossing of frontiers matter, and the postcolonial migrant experiences testify to that.*¹⁶ Migrants as ‘metaphorical beings’ denote hence the totality of human *experience* (of crossing fron-

¹⁴ RUSHDIE 1991: 278-279 (italics in the original). Rushdie (2021: *wonder tales* 13, 15) considers the *Arabian Nights* as a ‘migration narrative’ and acknowledges: “As a migrant myself, I have always been fascinated by the migration stories.” During the partition of India, Rushdie’s parents moved from Delhi to Bombay where he was born in 1947; for studies he goes to England in 1961, initiating his migrancy. His parents relocate to Karachi, Pakistan, in 1964, and Rushdie joins them there in 1968 after his graduation but returns to England in the same year. Since 2000 he resides in New York, inaugurating the ‘American Phase’. “Moving to New York in the year 2000 was an integral part of [security] ... But this, the second transcontinental migration of my life, had its own problems” Rushdie 2024: Chapter 4: Rehab – 22-23/45.

¹⁵ Despite the possible exception of exile, as argued in *The Satanic Verses*: “Exile is a dream of glorious return.” Rushdie 1988: 205.

¹⁶ SHARMA (2001) rightly highlights ‘the ambivalence of migrancy’; however, the non-fixity of this concept shall be seen as a literary strategy by Rushdie.

tiers) derived from physical and mental activities wherein imagination plays a central role.¹⁷

The above given quote from *Imaginary Homelands* occurs in the middle of a discussion of the migrant status of Günter Grass whom Rushdie considers “as a double migrant: a traveller across borders in the self and in Time” offering a *migrant’s vision* in all his writings. Grass represents the quintessential migrant with *triple* dislocation/disruption: loss of roots, language and society all of which however enabling a vision that *reality is an artefact* which exists only if made but can be made well or badly as well as unmade. Doubt and uncertainty are characteristic of this vision alike making and unmaking of reality. And it consists of a positive dimension: “To experience any form of migration is to get a lesson in the importance of tolerating others’ point of view.” Rushdie considers Grass’ migrant life as that of a snail for he “lives more comfortably in images, in ideas, than in places” making him “a metaphorical being.” And Rushdie claims: “When the world is seen through ideas, through metaphors, it becomes a richer place.”¹⁸ Does this imply that the *migrants’ vision* is *more* innovative, more rich, more unique, more beneficial to host nations as well as to home countries, establishing a *dynamic relationality* between destinations and origins?

Before engaging with the question in full, we shall specify briefly how migrancy as metaphor shapes up in Rushdie’s novels and thereby assumes a basic structure. The triptych - *The Midnights Children*, *Shame*, and *The Satanic Verses* - provides a pattern repeated in all his novels and is encapsulated in the complex notion of *diasporic migrant*. While boarder crossing and diaspora constitute only partially the topic in *The Midnights*

¹⁷ With respect to Rushdie’s memoir, *Joseph Anton*, Malreddy (2023: 19) writes: “... *Joseph Anton* sums up his early youth as *triply* displaced. This *migrant metaphor* [emphasis added] ... becomes an expression of ‘frontier crossing’ in Rushdie’s autobiography. Correspondingly, the generic transgression from first- to third-person narration in *Joseph Anton* could be best described as just another ‘frontier crossing’ which produces a ‘perspectival positional shift ... casting the clandestine part of his existence aside and surfacing in order to recover his writer’s name and reputation in a renewed form’.”

¹⁸ RUSHDIE 1991: 280-281.

*Children,*¹⁹ *Shame* highlights mass migration and traces the very foundation of Pakistan back to migrants – the *muhajirs* - during the Partition. The narrator of *Shame* reveals:

*I, too, know something of this immigrant business. I am an emigrant from one country (India) and a newcomer in two (England where I live, and Pakistan, to which my family moved against my will). And I have a theory that the resentments we *mohajirs* engender have something to do with our conquest of gravity. We performed the act of which all men anciently dream, the thing for which they envy the birds, that is to say, we have flown. I am comparing gravity with belonging. ... When individuals come unstuck from their land, they are called migrants.*²⁰

Further, *liminality* characterizes the protagonists such as Omar Khayam Shakil, “a creature of the edge, a peripheral man” and Farah Aziz, dweller of the frontier, “exhibit[ing] aspects of fragmentation.”²¹ And *The Satanic Verses* engages entirely with the migrant’s *diasporic condition*. The key characters of *The Satanic Verses*, Saladin Chamcha and Gibreel Farishta, enter Britain as if from thin air, as a consequence of explosion of the London-bound *Bostan* Flight AI-420. “They were the only survivors of the wreck, the only ones who fell from *Bostan* and lived. They were found washed up on a beach.”²² The novel “conveys migration as a process of *transformation*, employing the magic-realist genre Rushdie is known

¹⁹ “For Rushdie, diaspora is a negotiation between what is gained and what is lost, frequently expressed through bodily and sensory exertion or alternation ... *Midnight's Children* ... is the novel that most closely resembles the author's own migration history; protagonist-narrator Saleem is *forced* to move multiple times in the novel ... While in India, Saleem develops a telepathic connection ... [which is ineffective in Pakistan], suggesting the arbitrary but inflexible nature of the border. In Pakistan ... Saleem is bereft of telepathy but gains a sense of smell ...” Ramone 2023: 194 (emphasis added). The legal notion of *forced migration* thrusts forth in *Shame*, in *The Satanic Verses* it appears in the imaginative descriptions of UK immigration structure, processes and official interactions.

²⁰ RUSHDIE 1995: 85-86, emphasis added.

²¹ RUSHDIE 1995: 24; Ramone 2023: 194.

²² RUSHDIE 1988: 10.

for.”²³ Although the three novels centre on the postcolonial Indian sub-continent, its interior and exterior *fragmentation* forces the creation of a diaspora. In *The Satanic Verses* Rushdie focuses on “contemporary international migration,”²⁴ placing belonging, home, and identity at the centre.

Rushdie²⁵ writes: “If *The Satanic Verses* is anything, it is a migrant’s eye-view of the world.” For Sharma,²⁶ “it is in *The Satanic Verses* that Rushdie chooses as his literary territory the in-between space of the immigrant, with the bilingual, bicultural baggage this involves … his characters in the text are identifiably members of the postindependence immigrant communities in urban Britain.” However, Indian subcontinental migrants in post-fatwa novels denote an economically *more prosperous middle class* and their concerns do not coincide with those depicted in *The Satanic Verses*, for example. “Rushdie’s protagonists are thus not part of the mixed economy and later deregulated economy of India from the 1970s and the 1990s, when India was integrated into a wider global economy.”²⁷ Still, the triptych provides a basic pattern of international migration, reflecting the legal categories such as refugee, asylum seeker, irregular migration, detention centers, repatriation, resettlement, local integration, etc. all of which constitute the *diaspora* imagined in the novels; and the *diasporic condition* they portray, and place emphasis “on structures, processes and relationships, rather than categories,”²⁸ thus achieving the veil of *forced migration*.

2. The Diasporic migrant: double vision and interstitial space

Migrancy impacts differently the various domains of life especially the social, political and religious, and Rushdie depicts this impact simul-

²³ RAMONE 2023: 202, emphasis added.

²⁴ SANGA 2001: 15; see also Kuortti 2007: 2-3.

²⁵ 1991: 394; see also: Rushdie 2021: *The Liberty Instinct* 16-18; “Migration, I told myself, unleashes a radical questioning of the self, and so the novel itself must embody that act of questioning. And one of the things it must challenge is religion, the assumption of the rightness of one’s faith” (*ibid* 16-17). The quote confirms Rushdie’s *new* take on migration, though it apparently has had an invisible presence in his pre-fatwa writings.

²⁶ 2001: 606.

²⁷ BHARUCHA 2023: 230.

²⁸ CLARK-KAZAK 2023: *Introduction: In to Canada* 11.

taneously from an epistemological and ontological analysis which the imaginary narrative provides. Irrespective of the causes, migrancy implies *displacement* and challenges of *accommodation*. Rushdie writes:

These are the four roots of the self: language, place, community custom. But in our age, the great age of migration, many of us have at least one of these roots pulled up. We move away from the place we know, away from the community that knows us, to a place where the customs are different and, perhaps, the most commonly spoken language, is the one we do not know, or if we speak it, we speak it badly, and cannot express in it the subtleties of what we think and who we are.²⁹

The first phase of migration is hence marked by negativity (suggested in the epigraph to *The Satanic Verses*) expressing the rupture of a past and the loss of one's sense of belonging, identity, history and self-worth. Bilquis, daughter of Mahmoud and wife of Raza Hyder, in *Shame* represents this condition:

O Bilquis. Naked and eyebrowless beneath the golden knight, wrapped in the delirium of the firewind, she saw her youth flying past her, borne away on the wings of the explosion which were still beating in her years. All migrants leave their pasts behind, although some try to pack it into bundles and boxes – but on the journey something seeps out ... until even their owners fail to recognize them, because it is the fate of migrants to be stripped of history, to stand naked amidst the scorn of strangers upon whom they see the rich clothing, the brocades of continuity and the eyebrows of belonging – at any rate, my point is that Bilquis's past left her even before she left that city; she stood in a gully, denuded by the suicide of her father, and watched it go.³⁰

²⁹ RUSHDIE 2021: *Heraclitus*, 21.

³⁰ RUSHDIE 1995: 63-64.

Migration involves also an *attempt* to recuperate/erase one's *memory*.³¹ Cultural and psychological challenges of past and present faced by the migrant mark further the primary phase in the *process* of migrancy. These too expressed as aspirations/frustrations define the *diasporic migrant*. The triptych referred to above also affirms further two basic assumptions: first, diasporic migrancy engenders a radical *perspectival change*, and second, it affects *fully* the *entire existence* of the migrant, represented by Aadam Aziz in *Midnight's Children*.³² There is a *progression* of diasporic migrancy from the first to the third novel, and Rushdie's later novels introduce *new* features as well as *highlight* the ones already detailed in previous fiction.³³

In fact, the migrants in Rushdie's novels exist in a *location* which is new, often strange and occasionally even threatening. *Negativity*, as mentioned above, characterizes them while opportunities abound, despite most of them are to be sought out. All migrants may hence be described as *diasporic*, a centripetal notion denoting people of *collective identity* residing outside their native country. The classical understanding of *diaspora* exemplified by the Jewish people after the Babylonian exile denotes at least *three* characteristics: a *group* of people outside their country (Holy/Promised Land), alienated at least for the time-being from their central place of worship (Jerusalem), and deprived forcibly of their king/god/ally (Yahweh). In contemporary socio-political usage, it is often linked to nationalism, but in Rushdiean writings mixed with transnationalism, it

³¹ BELL (2020: 1:6) argues that Rushdie's writings "illuminate the various ways in which memory ... plays a critical role in identity formation for individuals and nation-states."

³² Aadam's situation is presented as a 'fall' and consequent 'exile' culminating in a refusal to submission; Hogan 2001: 531ff.

³³ For example, the post-fatwa triptych of "*hysterotopic fiction*" (Cr ciun 2023:70): *Two Years, Eight Months and Twenty-Eight Nights* (2015), *The Golden House* (2017), and *Quichotte* (2019). Migrancy also enables the human *connections* Rushdie (2010: *Autobiography and the Novel* 22-23) is increasingly interested in: "For good or ill this is the age of the migrant, the time in history in which more people than ever before have ended up in places in which they did not begin, driven by economic necessity, political turmoil, or simply by the lure of the big city's bright lights. ... there is a third, the one that preoccupies me more and more – the desire to show how the world joins up, how *here* connects to *there*, how the little boxes we live in now open out into other little boxes, often very far away, and how, in order to explain our lives, we often need to understand things happening on the other side of the world".

constitutes part of his transcultural repertoire;³⁴ refers to *individuals* not groups but “*Shalimar the Clown* returns to this original definition [“living away from the Holy Land”] of diaspora ...”³⁵ Collective identity may be attributed on the basis of trans/nationalism, desire, belief, etc. but it is perhaps better qualified as the *family resemblance* type advanced by Wittgenstein.³⁶ The consciousness of oneself as a migrant in any *host nation* emerges thanks to a *unique* vision of one’s past and present.

The diasporic migrant is holder of a *double vision*, of double belonging, of split identity, challenged/fascinated by opposing as well as contrasting realities.³⁷ This is true with respect to Rushdie himself. In *Imaginary Homelands* he writes:

*Let me suggest that Indian writers in England have access to a second tradition, quite apart from their own racial history. It is the culture and political history of the phenomenon of migration, displacement, life in a minority group. We can quite legitimately claim as our ancestors the Huguenots, the Irish, the Jews; the past to which we belong is an English past, the history of immigrant Britain. Swift, Conrad, Marx are as much our literary forebears as Tagore or Ram Mohan Roy.*³⁸

The diasporic migrant occupies an *interstitial space* without belonging exclusively to the home or host country, an *in-between existence*. Bhabha³⁹ observes:

Our existence today is marked by a tenebrous sense of survival, living on the borderlines of the ‘present’, for which there seems to be no proper name other than the current and controversial shiftiness

³⁴ HEIDEMANN 2023: 172f.

³⁵ RAMONE 2023: 195.

³⁶ And the commonality exists “in virtue of features that are shared only by sub-sets of their instances in a ‘criss-crossing’ or ‘overlapping manner’” Forster 2010: 67.

³⁷ A case in point is the double identity of diasporic Christians/Jews in Alexandria, who to escape from Roman tax had to conceal their circumcision, an identity marker especially of Early Jewish Christians, Barclay 1996: 323-324.

³⁸ RUSHDIE 1981: 20.

³⁹ BHABHA 1994: “*Border Lives ...*” 2-3.

of the prefix ‘post’: postmodernism, postcolonialism, postfeminism ... [They express] subject positions ... of identity in the modern world, ... produced in the articulation of cultural differences. These in-between spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood – singular or communal – that initiate new signs of identity, and innovative sites of collaboration, and contestation, in the act of defining the society itself. It is in the emergence of the interstices – the overlap and displacement of domains of difference – that the intersubjective and collective experiences of nationness, community interest or cultural value are negotiated.

Thanks to the category of interstitiality Bhabha places the politics of Rushdiean narratives within vernacular cosmopolitanism attributed to Naipaul.⁴⁰ In *The Satanic Verses* Rushdie reminds us that “the truest eye may now belong to the migrant’s double vision.”⁴¹ The idea recurs in *Shame* and is explored more in *The Satanic Verses*;⁴² one may conclude that it enables Rushdie to occupy simultaneously both the past and present but without subscribing to any.

*Rushdie’s position as an emigrant writer can probably best be understood in terms of his occupying an in-between place, what Homi Bhabha calls the “interstitial space” ... a condition that allows overlapping and displacement of areas of difference, so that from the location of inhabiting both worlds, the writing constantly shifts terrain. Rushdie therefore can belong to both worlds yet subscribe to neither.*⁴³

Note that this is not alone the condition of the author but also of the two protagonists of *The Satanic Verses* and as well of all migrants or migrancy in general. The challenge hence consists in *how* to inhabit/capture the interstitial/hybrid *third* condition and to make it one’s home, identity and source of future possibilities.

⁴⁰ BHABHA 1994: “Looking Back ...” 12.

⁴¹ BHABHA 1994: 0: 11; Rushdie 1995: 85-88.

⁴² BHABHA 1994: 11: 25ff.

⁴³ SANGA 2001: 17

3. The diasporic condition: lightness, weight and palimpsest

The diasporic condition of the migrant implies both challenges and opportunities; one of its features constitutes *lightness and weight*. Alike Milan Kundera, Rushdie too highlights experiences of lightness (migrancy and diaspora) and weight (home, belonging and memory). In *Shame*, the narrator tells:

... I have a theory that the resentments we mohajirs engender have something to do with the force of gravity. We have performed the act of which all men anciently dream, the thing for which they envy the birds; that is to say, we have flown. I am comparing gravity with belonging. ... to explain why we become attached to our birthplaces we pretend that we are trees and speak of roots. ... Roots, I sometimes think are a conservative myth, designed to keep us in our places. ... To fly and flee: both are ways of seeking freedom.⁴⁴

Unlike his critics argue, Rushdie does not present himself as a rootless, cosmopolitan migrant,⁴⁵ but employs memory to critique flight from the past and careless disaffiliation exemplified by both Saladin Chamcha and Gibreel Farishta. It is in this context the literary device palimpsest comes up.

Palimpsest, an oft written over parchment, constitutes the *metaphor* in Rushdie's writings to critique both history and identity. While it requires a kind of excavation, the nationalist version embraces the pattern “take-the-best-and-leave-the-rest,”⁴⁶ eliminating trace identities of minorities and excentric groups. It should be challenged through “an ethic of overlapping hybrid influences and embracing the heteroglossic energies that motivate them.”⁴⁷ This postmodernist stance does recognize no single

⁴⁴ RUSHDIE 1995: 85-86.

⁴⁵ Instead of “a disconnected cosmopolitan” Bell (2020: 1:9) considers Rushdie as a centripetal migrant; for details, see *ibid* 4:2f. and below.

⁴⁶ RUSHDIE 1988: 52.

⁴⁷ BELL 2020: 3: 5/59. A critique of national identity thanks to palimpsest history constitutes *The Moor's Last Sigh*. Schultheis (2001) offers a detailed analysis, and notes:

authentic text but opts for plural, overlapping, contrasting narratives all of which originate from fragments:

*We are all divided selves. It is in the nature of modern life that the self is a very plural, fragmented bag of selves. It may be dramatized by the act of migration, by having the self placed in conflict, in the way it has happened to me, but if it weren't true for everybody, it wouldn't be interesting to say.... The diasporic migrant thus remains "a fragmented bag of selves" composed of irreconcilable elements, and the frontier between the layers is always a permeable one.*⁴⁸

4. The diasporic condition: translation and identity

While the diasporic migrancy is marked by interstitiality, lightness and weight, palimpsestic and permeable layering of identity, it risks two pitfalls: clinging exclusively to the past or to unilateral assimilation. The *metaphor* translation challenges these.

Translation is a “transactional and transformative process”; transformation of identity is produced through *metaphoric interpenetration*. In this process, the diasporic at the liminal zone metamorphizes into centripetal migrancy which shuttles between past and present realities, recognizes the new while acknowledging the past. As truly translated, the centripetal emerges from the metamorphic energies of migration; ensures transformation and preservation of meaning; newness through the metaphoric experience. “*Translation thus rejects both rootlessness and excessive attachment to the roots and embraces instead an ethic of engaged motility*”

“Aurora [da Gama, the mother of the protagonist and narrator, Moraes Zogoiby, called ‘Moor’] like Rushdie ... uses layers, diptychs, and triptychs to emphasize the multifaceted dimensions of the real and the need to look beyond the surface” (585). Further: “Rushdie presents religious nationalism and economic corruption as the tides that fill the void left by the failure of modern plurality (Aurora’s vision) and Bombay’s cosmopolitanism” (*ibid*: 587). Mendes (2023: 106) precises: “Ekphrasis – the verbal representation of visual representation – is used to illustrate the palimpsest-like character of history, in both the representation and recreation of the history of India and the family history of the first-person narrator.”

⁴⁸ BELL 2020: 3: 8/59.

*ty that shuttles between each state.”⁴⁹ To what extent the metamorphosis works is illustrated in *The Satanic Verses*: Saladin Chamcha and Gibreel Farishta: the former succeeds while the latter fails. Hence, Rushdie claims:*

*“If *The Satanic Verses* is anything, it is a migrant’s view of the world. It is written from the very experience of uprooting, disjunction and metamorphosis … that is the migrant condition, and from which, I believe, can be derived a metaphor for all humanity.”⁵⁰*

Rushdie sees the question of identity as a matter of planting the self in several places. Saladin and Gibreel are both characterized by a split: national disorientation for Saladin and religious disorientation for Gibreel.

*The *Satanic Verses* is the story of two painfully divided selves. In the case of one, Saladin Chamcha, the division is secular and societal: he is torn … between Bombay and London, between East and West. For the other, Gibreel Farishta, the division is spiritual, a rift in the soul. He has lost his faith and is strung out between his immense need to believe and his new inability to do so. The novel is “about” their quest for wholeness.⁵¹*

The literary tool enabling fullness is translation; neither of the characters embrace it, if ever they do, only partially or a little. In the diasporic condition, their *agonistic identity* is betrayed, made explicit for all to see and judge.⁵² Further, “… the novel’s overall politics of identity is an affir-

⁴⁹ BELL 2020: 5: 4/57.

⁵⁰ RUSHDIE 1981: 394.

⁵¹ RUSHDIE 1981: 397.

⁵² Reminding one of the *diasporic precariousness* of Jewish identity, living as foreigners among foreigners in the cosmopolitan city of Rome (Álvarez 2007). In *The Moor’s Last Sigh*, the narrator muses: “I am a Jew from Spain, like the philosopher Maimonides, I told myself, to see if the words rang true. They sounded hollow. Maimonides’s ghost laughed at me. I am like the Catholicised Córdoba mosque, I experimented … That sounded wrong, too. I was nobody from nowhere, like no-one, belonging to nothing. That sounded better. That felt true. All my ties have loosened. I had reached an anti-Jerusalem: not a home, but an away. A place that did not bind, but dissolved” (Rushdie 1995: 388, emphasis in the original).

mation of human identity as heterogenous and complementary, as impure and hybrid, not without roots, but with roots planted in several places.”⁵³ From a literary perspective, the novel “is the epitome of rhizome. ... a schizo-novel constantly migrating. ... The question of identity also supports the overall rhizomatic character ... in that identity is portrayed as heterogenous and complementary, as processual and decentered, and as hybrid and impure.”⁵⁴ There is a collusion between translation and identity thanks to centripetal migrancy.

5. Centripetal migrancy: Postcolonialism, postmodernism and cosmopolitanism

The diasporic migrancy that Rushdie narrates in his novels and to which he himself clings on to, argues Bell, is best identified as ‘centripetal migrancy’. It is best seen as the result of postcolonial, postmodern and cosmopolitan positions. For while engaging in “vociferous postcolonial critique of the abuses of colonialism and imperialist ideologies” Rushdie interrogates and destabilizes “notions of the “center” as nothing more than arbitrary constructions” of power, “reinscribes and reroutes the past in fresh ways”, “acknowledges the relationship between postcolonial migrancy and postmodernism ... as a centripetal migrant ensures that he always labors to construct the “ground beneath [his] feet” out of concrete memories of his past.”⁵⁵ Rushdiean cosmopolitanism, postcolonialism and postmodernism shall be better predicated with centripetal migrancy for relevancy and meaning.

While Bell links this thesis with all Rushdiean writings in general but especially with his early novels, Trivedi argues: “from 1981 to 1988, from *Midnight's Children* to *The Satanic Verses*, was the brief but limelit period when Rushdie's reputation as a postcolonial writer was founded and firmly cemented; *he has not been so emblematically postcolonial either before or since then.*” Further, Rushdie, the diasporic migrant, may be classified as “a British writer in an Indian writer's clothing,” with a western literary

⁵³ FRANK 2008: 151.

⁵⁴ Ibid 176.

⁵⁵ BELL 2020: 1: 10, 17.

heritage and “an anglophone postcolonial of the west.” For postcolonial writers in colonized countries belong generally to “two broad categories: the great majority who stayed where they had been born, experiencing the daily effect of colonial and postcolonial rule, and wrote in the languages of the country, … and a tiny minority who … lived on in India but were … hybridized … [and wrote] only in English, … [a medium of literature] “only in the twentieth century. [And] Rushdie belongs to neither of these categories.”⁵⁶

Be that it may, two features need to be highlighted: first, Rushdie’s postcolonialism goes hand in hand with postmodernism; second, it is reshaped in post-fatwa novels expressed especially via the migrant protagonists. While the emphasis on centripetal *identity* defends the sense of rootedness and of home, both do *not* represent any past but *reborn* or better *imagined* newness.

*Although Rushdie has regularly acknowledged the irretrievable loss of home in his position as a diasporic migrant, that “imaginary homeland” of the mind continues like a phantom limb to announce its presence repeatedly through his work … Having emigrated from the past, centripetal migrants [like Olga Simeonovna and Max Ophulus in Shalimar the Clown] are consumed with an inconsolable ache to return, yet ideas of the homeland carve out a new citizenship for them – one bounded not by the anthems, flags, and often fierce territoriality of the nation-state but rather the power of personal memories to construct their identity.*⁵⁷

Bell further clarifies the point thanks to examples from *Shame*, *The Satanic Verses* and concludes with an argument based on *The Ground beneath Her Feet*:

⁵⁶ TRIVEDI 2023: 294 (emphasis added), 299-301. But note the nuances and complexity implied in the *postcolonial*: “Rather than simply being the writing which ‘came after’ empire, postcolonial literature is generally defined as that which critically or subversively scrutinizes the colonial relationship. It is writing that sets out in one way or another to resist colonialist perspectives. As well as a change in power, decolonization demanded—and still demands—symbolic overhaul, a reshaping of dominant meanings. Postcolonial literature forms part of that process of overhaul” Boehmer 2025: 3.

⁵⁷ BELL 2020: 1:9-10.

Having stepped outside that frame and accumulated multiple roots, centripetal migrants like Rushdie are able to increase the sum total of what it is possible to say or think. ... Such an enlargement of perspective is precisely what a translated man like Rushdie believes will result when one opens oneself to the creative energies and possibilities of centripetal migrancy.⁵⁸

II. The ‘American Phase’

To what extent do the post-fatwa novels represent Rushdiean post-colonial, postmodern and cosmopolitan characteristics and how do they enact them anew? Reviewers note that since his move to New York, an ‘American Phase’⁵⁹ has opened up in Rushdiean literature; it expands the sense of migration in various ways. First, by highlighting three mutually mirroring centers: Bombay, London and New York; second, by reversing the direction of migration now from West to East or by suspending the directionality thanks to questioning, and third, by emphasizing the existential aspect. ‘Migration is still Rushdie’s central theme, but ... where once there was a political urgency behind all the frontier crossing, now we are presented with ‘a metaphysic of migrancy’: ‘an existential condition, simply not belonging’’⁶⁰ Both *The Golden House* (2017) and *Quichotte* (2019) are cited as prime examples of this trend which impacts too Rushdie’s cosmopolitanism.

While the patriarchal protagonist of *The Golden House*, Nero Golden, attempts to cleanse his criminal Indian past thanks to American business in New York, reinvents a new identity, the novel introduces a debate on transgender identity: “[it] explores the possibilities but also the tribulations of gender fluidity, attending to its liberating, transgressive qualities but also to the pressure to transition, critiquing the neoliberal implication that gender identity can simply be chosen, off the shelf as it were, at no

⁵⁸ BELL 2020: 5:56-57; for connections with *Shame* and *The Satanic Verses*, see *ibid* 5: 54-56.

⁵⁹ CRĂCIUN 2023: 72.

⁶⁰ MOREY 2023: 321-322.

cost.”⁶¹ This critique, argues Bell,⁶² opens up questions of self, belonging and the relevance of migrancy. The answer Rushdie prefers, seems to be uttered by D Golden in the novel: “D told me a story about a hijra in Bombay who dressed as a man at home and in fact was a man for his/her mother and father and then changed her clothes and became a woman when she left the house. That should be alright. Flexibility should be all right. Love should dominate, not dogmas of the self.”⁶³ *The Golden House* continues a topic well addressed in *The Satanic Verses* and confirms: But love too is *deficient*, except perhaps “the love of a dream.”⁶⁴

With respect to *Quichotte* too Morey⁶⁵ acknowledges the prevalence of ethics: “postmodern techniques are used to reinforce an essentially conventional message about character and destiny … It is … [an] insistent concern with ontology in an existential sense that marks the novel … the concern is … for the intertwined relationship of life and art and the writer’s vocation as a challenge to mortality.” In a similar vein, Ball posits Rushdie’s *new cosmopolitanism* on *Quichotte* and argues that it “foregrounds the author figure,” prioritizes connectivity, but eventual-

⁶¹ MOREY 2023: 322.

⁶² BELL 2020: 6: 21f.

⁶³ RUSHDIE 2017: 29:10; while she views it as a ‘political novel,’ Mendes argues: “Rushdie offers a prescient cultural critique of our contemporary age as one where the heroes we came to know through comic books are nowhere to be found. Still, there is hope and optimism, and the novel incites readers to action and to forging our political futures against supervillains. The capacity to resist excessive power … is complex – it involves the ability to reimagine the future” (Mendes 2023: 112-113). Similarly Resano (2022: 536) writes: “*The Golden House* possesses … political depth … the novel invites, in my estimation, a reexamination of Americans’ understanding of their own history and of their own complicity with discourses that eschew class, gender, and race as mere identity politics.”

⁶⁴ RUSHDIE 1988: 400; Kuortti (2007: 6-7) observes: “If the ethical fault line of *The Satanic Verses*, its meaningful borderline, is fiction’s importance, the overriding marker of that line is the theme of love, or failure of love. Love is … arguably the most recurring topic in the novel. There are many kinds of love … But whatever the form, there is always a critical attitude towards it … The novel makes an allusive gesture towards C.S. Lewis’s book *Four Loves*, when it talks about ‘a fourth and final love’ … Here, however, the fourth love beside affection, friendship and eros is not agape (the love of God), but ‘the love of a dream’ … Saladin dreams of being loved, adored in his childhood by his father. Towards the end of the novel, then, love acquires a redeeming quality.”

⁶⁵ MOREY 2023: 325.

ly presents it as unachievable: “In this latest version of the apocalyptic deck-clearing with which Rushdie often ends his novels, cosmopolitanism remains unachieved, at least in this world, but tenacious in its hold on the imagination.”⁶⁶ A third perspective on the novel highlights it as *adventure fiction* and elaborates on the possibility of immigrants embracing their “hyphenated identity.”⁶⁷ Kluwick’s argument centers on the incident during the road trip embarked by Quichotte and Sancho, when the Indian-American pair was challenged by a white American lady: “What’s your purpose? That map. ‘I’m not loving the map’”. Her “fears and suspicions” are interpreted in the post 9/11 context as questioning their identity as American nationals and the right of mobility. “Indeed, by presupposing that his consultation of a map must have a sinister purpose, she denounces Quichotte’s mobility as a threat to Americanness.” delatar. This brings Quichotte to the realization that “the virtual world of television has left him unaware [of reality].” “In Rushdie’s novel, therefore, adventure does not consist in escaping reality but in seeing it clearly, in all its bizarre craziness.”⁶⁸

One of the modes in which Rushdie’s ‘hold on imagination’ becomes apparent is in his use of *katabasis*. This Greek topos is “about underworld descents, … employs the narrative structure of a journey to look inward, downward and back.” For Rushdie it serves “to express the “life-shape” of an immigrant or emigrant in modern times.”⁶⁹ The narrator of *The Ground Beneath Her Feet* (1999) writes: “Our lives disconnect and reconnect, we move on, and later we may again touch one another, again bounce away. *This is the felt shape of a human life, neither simply linear nor wholly disjunctive nor endlessly bifurcating, but rather this bouncy-castle sequence of bumpings-into and tumblings-apart.*”⁷⁰

⁶⁶ BALL 2023: 315.

⁶⁷ KLUWICK 2022: 204.

⁶⁸ Ibid 202, 203 & 201. But one needs ask if Quichotte realizes his own vulnerability, a point Mishra (2025: 451) raises: “Unlike Cervantes’s Don Quixote, who came from a relatively unified world and whose quest for Lady Dulcinea of Toboso was defined by a closed body of late medieval romances, Quichotte’s world is one where, as a migrant, he is isolated, broken, and vulnerable.”

⁶⁹ FALCONER 2001: 467.

⁷⁰ RUSHDIE 1999: 17: 73 (emphasis added).

After indicating the four “pressure points” of Orphic *katabasis*, Falconer argues that “[e]ach of these points represents a crucial change in “the felt shape of a human life,””⁷¹ exemplified by the main protagonists of the novel: Ormus, Rai, Vina and Mira. Thus, they cross the threshold, confront the unknown, bounce back and rebegin. Hence, “[t]he felt shape of a human life” in Rushdie’s novel is one of continually shifting resistance; as the world exerts its centripetal or centrifugal pressures, the protagonist responds by turns contracting into, and expanding out of the boundaries of the self. The protagonist’s resistance to this conflict of pressures results in one final, apocalyptic showdown; she or he *explosively implodes*.⁷² Highlighting the predicament of the protagonists, Falconer concludes: “How does love or art survive death? Rushdie (the *katabasis*) replies: by repeating itself in new situations, into new attachments and passions.” Further: “It is not only art that proves to be unstoppable; individuals also survive by repeating themselves, as do whole cultures and cities.”⁷³

Although the post-fatwa novels correspond to Rushdie’s post-London or American phase, the conceptualization of migrancy undergoes constant changes. Thus, at least two more variants worth consideration: first, the overcoming of the hitherto formulations to propose *posthuman* visions, and second, a new emphasis on the nonhuman wherein violence becomes a core issue. In his analysis of *Shalimar the Clown* (2005), Daniel O’Gorman argues: Rushdie’s novels hitherto referred to interstitial spaces as “frontier between fact and fiction,” “the imaginable and the unimaginable” but now blurs “the borderlines both within and between space and time” which results in “dissolving the frontiers between the ‘now’ and the ‘then’, between the ‘postmodern’ and the ‘postpostmodern’”⁷⁴.

Hence,

“*Shalimar the Clown* … complicates the postcolonial metaphors of migrancy … Migration, and the crossing of lines that it entails, has attained a new, post-9/11 level of complexity: the postmodern, ‘post-His-

⁷¹ The four *pressure points* are: “threshold crossing, zero point, backward look and *sparagmos* (dismemberment)” Falconer 2001: 483; analysis in detail, ibid 483-498.

⁷² FALCONER 2001: 499-500.

⁷³ FALCONER 2001: 502, 503.

⁷⁴ O’GORMAN 2013: 81, 82, 83. The argument bases itself on Rushdie 2005: 37.

torical’ ‘Western’ liberal democracy of the 1990s has itself been forced to step across the line between ‘History’ and historicity, to paradoxically migrate into a state of perpetual migration, ... This results in a profound sense of disorientation and, in turn, existential self-questioning?

Further: “Through ... the novel’s representation of Kashmir, Rushdie ultimately shows that it is only by attempting to prevent the violence of 9/11 from ‘happening anywhere else’ – that is, by stepping across the line between ‘anywhere else’ and ‘anytime else’ – that the terrorised present can begin to shift into a more globally hospitable future.”⁷⁵

Placing emphasis on the expression ‘war of the worlds’, Sankar argues that unlike in *The Moor’s Last Sigh*, “in *Two Years Eight Months and Twenty-Eight Nights*, written two decades later, it connotes conflict on an even larger, planetary scale involving different species and supernatural realms.” Though the *topos* was significant in explaining ‘hybridity and migrancy’ it now posits a ‘discourse of posthumanism’.⁷⁶ For the novel not only describes an ideological conflict between Ibn Rushd (reason) and Al Ghazali (faith), but also ““the Strangenesses”: unprecedented and rationally inexplicable occurrences causing widespread catastrophe and death.”⁷⁷ Adopting the fictional mode, Rushdie posits “a war against unreason” but it “prevails only after the rise of the nonhuman”.⁷⁸

Crăciun, however, argues that Rushdie reconfigures space in *Two Years Eight Months and Twenty-Eight Nights* utilizing especially “Fou-

⁷⁵ O’GORMAN 2013: 93, 95.

⁷⁶ SANKAR 2025: 262, 263.

⁷⁷ SANKAR 2025: 267. Further, “Strangenesses” (Rushdie 2015: 83) denote “the calamities visited upon the world by the dark jinns [...] are very real events like the thousands of terrorist attacks, government-sponsored wars, and outrages frequently involving the USA; the global refugee crisis, and the floods, tornados, and other environmental abnormalities brought about by climate change – in other words, ... the “doomsday fears” ... of recent apocalyptic science fiction” (*ibid.*).

⁷⁸ SANKAR 2025: 273; taking a cue from Rushdie himself, Bell (2020: 6: 19) arrives at a different conclusion part of which says: “... a creature of fantasy unites with a creature of reason. And through that union (of the jinn and Ibn Rushd), they produce these beings and that’s the best way to be ...”.

cault's notion of *heterotopia*".⁷⁹ The concepts of space and intertextuality in the novel go beyond dichotomy, interstitiality and hybridity, hence shall be better understood as "a utopian synthesis transcending the contraries of his previous work and, its polar opposite, to explode all certainties."⁸⁰ Thus the usage, of *hysterotopia*,⁸¹ strategically deployed in the novel, though originated already in *The Enchantress of Florence*, not only reverses the role of Scheherazade but also conjoins her with the "*Dunia-zát* ... 'the people of the world.'"⁸² The 'war of the worlds' referred to above and the conflict resolution strategy employed, namely the defeat of the evil jinni, amount to Pyrrhic victories: For, "we condemn ourselves to dreamlessness in the name of moral high grounds of various kinds".⁸³

⁷⁹ Crăciun 2023: 69-70. This is the case also with *The Golden House* (2017), and *Quichotte* (2019); thus the triptych forms a unit in Rushdie's post-fatwa fiction, but she analyses only the first one: *Two Years, Eight Months and Twenty-Eight Nights* (2015).

⁸⁰ CRĂCIUN 2023: 72.

⁸¹ "hysterotopia, a place that simultaneously allows for a form of return to the womb (a utopian version of home or of conflict resolution) and for a hysterical unleashing of forces that defy all forms of space and time constraints. This concurrent pulling in various directions is the main vehicle of political commentary in Rushdie's recent novel, *Two Years, Eight Months and Twenty-Eight Nights*." Crăciun 2023: 73 (emphasis added). Crăciun (*ibid*) refers to two possible links to or fusion of two strands in Foucault: "heterotopia of compensation" and "heterotopia of illusion". The point consists in arguing that heterotopias are inconclusive, real, magical topoi, mirroring, reversing and inverting simultaneously all references/allegories; hence the expression 'strangenesses' occurring in New York (or London or Bombay/Mumbai) applicable to every city or nation in the world of 2000s whose story is told in the novel by a narrator/author in the future 3000s. For an analysis, see: Crașovan 2020.

⁸² RUSHDIE 2015: 11; 2008: 19. He was Adam's heir, not Muhammad's – 46-47/88. Vallury (2019: 112) reads *The Enchantress of Florence* as 'utopic geopolitics and geopolitics' as well as a discourse on humanism seen in the figure of Akbar: "Perhaps this idea of self-as-community was what it meant to be a being in the world, any being; ... Perhaps plurality was not exclusively a king's prerogative, perhaps . . . it was accordingly inevitable that the men and women over whom he ruled . . . were all bags of selves, bursting with plurality just as he was" (Rushdie 2008: 3. At dawn the haunting sandstone palaces – 10-11/26)

⁸³ CRĂCIUN 2023: 76. Rushdie (1988: 374) has already in *The Satanic Verses* warned his readers of wars of words leading to wars of worlds: "your words against the Words of God."

1. The *Dastan* Genre and *Victory City*

In fact, Rushdie's plot in *Two Years* is complex, fails "in terms of content and structure,"⁸⁴ if not read as *dastan*: a long story of the present world, seen from a future; it's possible plight, if not resolved rationally, would endanger the world or deprive it fully off any storytelling capacity. This warning is presented allegorically as the war between reason and faith, the war of 'wor[!]ds', represented by Ibn Rushd and Al Ghazali. For the Anonymous Author (henceforth AA), Rushdie's novel incorporates 'extrinsic' and 'intrinsic' characteristics of the *dastan* genre. These are not only the *juggling* format and "the use of the magical/supernatural or fabulous"⁸⁵ but also 'linguistic fluidity' together with an array of intrinsic factors:

Rushdie works in similar fashion [to Dastan-e Amir Hamza], to include history, mythology, religion and cultures to make stories that are neither sacred nor profane, neither true nor untrue. They all hover a little above the ground, intermingling and creating new stories and forging new identities ... To be grounded in specificities of genres, histories, or plot is a didacticism that Rushdie avoids as a storyteller.

Thus, in *Two Years* Rushdie develops a plot "beyond the realms of truth and falsehood; ... a story about the potential of the fantastic and the uncanny in narratives; about the belief in miracles and fairy tales; and a desire for a secular space for storytelling, myth-making and legendary heroism."⁸⁶ The AA links details given in the novel to the tradition of *dastan* clarifying the relevance of Dunia, Zumurrud Shah, Omar Ayyar, etc. "Like the storytellers of *Dastan-e Amir Hamza* Rushdie makes the his-

⁸⁴ CRAŞOVAN 2020: 34.

⁸⁵ AA 2020: 304.

⁸⁶ Ibid 307. "The story begins in the future, almost a millennium from now, when Duniyazat have gained knowledge that jinn – "creatures made from smokeless fire" – do indeed exist. In fact, perhaps, says the narrator, many of the readers are born of Ibn-Rushd, the philosopher, and Dunia, the jiniri. ... The suggestion here is that the inhabitants of the world are ... half-jinn and half-human, but being jinn are more susceptible to the rational and the logical. Albeit they are infected with the "story-parasite," an incessant desire to hear and tell stories. The novel's protagonist, Dunia, is an amalgam ... In 1195 C.E., Dunia,

tory and the fiction of the story a thing of the remote past and absolves himself of the truth or fiction of the story he is concerned with.”⁸⁷ Rushdie’s “fantastic stories and digressions,”⁸⁸ reinstate, hence, at least partially the little known but rich storytelling tradition.

Does this genre work also for explaining the import of Rushdie’s latest novel, *Victory City*? The answer would be affirmative if the rapprochement of its plot to Hindu mythical genre resembles *dastan*. The story⁸⁹

the jinn princess, had fallen in love with the Muslim philosopher Ibn-Rushd and given birth to dozens of his children or the Duniazát, who, being half-jinn had inherited one peculiarity: they had no earlobes. Abandoned by Ibn-Rushd one thousand and one nights later, Dunia goes back to Qâf and the “slits” between the two worlds become “overgrown by the unimaginative weeds of convention and the thorn bushes of dull material”. Meanwhile, the Duniazát with their “itchy feet” multiply and spread around the world. A thousand years later, at the turn of the twenty-first century, a storm in New York reopens the “slits” and the dark jinn led by Zummurud Shah ... who has been let out of the bottle a millennium earlier by the Islamic scholar Al-Ghazali enters the world to wreak havoc with “irrationality” “strangenesses” and “bizarceries.” ... Dunia cannot let this happen to her children and comes down along with Omar the Ayyar ... to fight an epic battle against the dark forces in the War of the Worlds that lasts two years, eight months and twenty-eight nights.” Ibid 308; all quotes (“...”) are from Rushdie 2015: 6, 14.

⁸⁷ Ibid 309; A quote from *Two Years* confirms this claim: “We tell this story still as it has come down to us through many retellings, mouth to ear, ear to mouth, both the story of the poisoned box and the stories it contained. This is what stories are, experience retold by many tongues to which, sometimes we give a single name, Homer, Valmiki, Vyasa, Scheherazade. We for our part, simply call ourselves ‘we’. ‘We’ are the creature who tells itself stories to understand what sort of creature it is. As they pass down to us the stories lift themselves away from time and place, losing the specificity of their beginnings, but gaining the purity of essences, of being simply themselves” Rushdie 2015: 182.

⁸⁸ AA 2020: 310. Embellishments include references to Afghanistan, Taliban, bin Laden, Hindu extremists and Ibn Rushd as anti-Scheherazade, ibid: 309.

⁸⁹ Rushdie’s latest novel *Victory City* invents a legend on the rise and fall of Vijayanagar, a southern Indian empire/city, a UNESCO declared World Heritage Site in Hampi, Karnataka. The protagonist of the novel is Pampa Kampana, a village girl who at nine remained orphan as all women (including her mother) immolated themselves after their men were killed in battle. A goddess of the eponymous name gave her exceptional powers and promised a long life of 247 years. While in refuge in a cave with a young holy man, named Vidyasagar “a knowledge ocean”, she was visited by her two brothers Hukka and Bukka Sangama; she entrusted them with magical seeds to plant a miracle city, Bisnaga, whose first kings the brothers became. She married them in turn though her real

of Pampa Kampana, the main protagonist, manifests multiple layers in *Victory City*: annihilation of a village and its culture, birth, rise and fall of empires represented by Bisnaga, creation and alteration of national histories, within country migration, brevity and in/significance of human life, critique of religious politics, questions of gender in/equality, wars of expansion between Muslims and Hindus, etc. but above all the enduring power of imaginative words.⁹⁰

Bohovyk and Bezrukov's analysis highlight's the role of transcendent imagination in the novel, and concludes: "Transcending, as an ontological and epistemological dimension of transcendence, is the ultimate human aspiration to the fullness of being. ... the transcendent can be defined as a sphere of absolute potentiality ... *Victory City* is a kind of epic chronicle of a fictional empire that arose around a single city. ... In his novel, framed as a fictional translation of a Sanskrit epic, the writer proposes a new mythology to explore the epistemological problems of religious tradition and to harmonise human ideals attempting to reconcile them with imperfect humanity. Transcendent reality is experienced and conceived in human life in order to move us into imagining new ways of being."⁹¹

Be that it may, besides this grand theme, what indications enable us to consider the novel within the category of dastan? The following shall be listed: as foundational myth it resembles, Greek, Roman and Indian traditions. Cadmus' founding of Thebes and the myth of Oedipus remind the reader of Bisnaga's origin from "Pampa Kampana's enchanted seeds";⁹² Bohovyk and Bezrukov rightly refer to the similarities between

lover was a Portuguese horse trader, Domingo Nunes. Three girls and sons were born to Pampa; for the girls she attempts to establish equality but it creates dissention in the court, and later invasion of the kingdom and exile of the womenfolk in a magical forest. Eventually, they return and Pampa becomes the advisor of the latest king Krishnadevaraya. As a result of intrigues, rages and internal fights, the monarch goes mad and Pampa was blinded. She takes refuge in a cave; after the monarch's death the kingdom is ransacked and destroyed; Pampa confines herself in a room and waits for the goddess to release her from this earth, and buries her written history in a pot, with which the novel ends.

⁹⁰ The novel ends with the protagonist's last words, a poem with the following refrain: "Words are the only victors" (Rushdie 2023: chapter 22 – 11/11).

⁹¹ BOHOVYK and BEZRUKOV 2024: 88-89.

⁹² RUSHDIE 2023: Chapter 11 – 3/26; on Cadmus/Oedipus myth, see Levi-Strauss 1955.

the pairs Hukka and Bukka with “Romulus and Remus, the founders of Roman Kingdom,” as well as the resemblance between Pampa Kampana and Rama, etc.⁹³ Importantly, Pampa’s abstinence from meat is similarly linked to Ovid’s creation narrative, thus raising commonalities between cultures as well as highlighting a migrant motif of crossing borders.⁹⁴ Further, Pampa Kampana’s gift of long-life from the goddess is interpreted as a hindrance to true love: “It’s hard for me to love anyone with my whole heart, because I know that they are going to die.”⁹⁵ Despite the general consensus that Rushdie’s novels are replete with magical realism, it is evident that he deploys more and more the techniques of *dastan* by mixing stories, allusions, and reality, to create ‘cities of words’ like *Bisnaga*,⁹⁶ a fiction of Vijayanagara.

Conclusion

In analyzing the topic of migration in Rushdie’s novels, we have argued that the basic sense of migrancy as crossing over continues to appear in all his works. This non-literal sense applicable to boundary crossings of all kinds finds more precision in the pre-fatwa triptych where the Indian subcontinent enjoys a prime place and international migration into

⁹³ BOHOVYK and BEZRUKOV 2024: 85, 84. “It is noteworthy that the pairs of names of the founding brothers were created using phonetic stylistic devices: Romulus and Remus, Hukka and Bukka – a combination of alliteration and epiphora” ibid 85.

⁹⁴ BOHOVYK and BEZRUKOV 2024: 85–86: “Rushdie’s realisation of the ritual of crossing the boundary between the here and the other world is expressed in the image-symbol of the pyre, which has the connotative semantics of the path to the afterlife that an individual goes through before leaving this world and gaining initial freedom (initiation by death), preceded by falls and rises that symbolise life itself: “In death do triumph and failure humbly meet. We learn far less from victory than from defeat” [Rushdie 2023: chapter 22 – 9/11]. The glimmer of the funeral fire where her mother immolated herself corresponds to the ancient Hindu practice of suttee and appears to be a clairvoyance in Faust: “There was a fire blazing in her eyes, which would not be extinguished for more than two hundred years” [Rushdie 2023: chapter 2 – 18/19]. On forced migration in the kingdom, see Rushdie 2023: chapter 11 – 5/26f.

⁹⁵ RUSHDIE 2023: chapter 5 - 21/24; see also Bohovyk and Bezrukov 2024: 86.

⁹⁶ The name Bisnaga results from Domingo Nunes’ failed attempt to repeat the name Vijayanagar after Pampa’s diction, see Rushdie 2023: Chapter 3 – 10-11/21; on ‘City of Words,’ see Chaudhuri 2023.

Britain becomes the core issue in his contested novel *The Satanic Verses*. Despite controversy, the book offers an in-depth discussion on the causes and effects of migration concentrating on the human condition of migrants without denigrating them to subhumans thanks to structures, procedures and detentions. While the socio-political context looms large, Rushdie shows especially in *The Satanic Verses* that the diaspora of migrants deserves close attention both for their beneficial contributions to the host and home nations but also for the unique challenges they face; for migrancy constitutes our anthropological condition.

Migrant condition is best described as diasporic highlighting the centripetal bias, expressed in interstitiality, palimpsest, lightness, weight and translation some of which constitute real challenges but inevitable to integration, survival and self-esteem. Their significance as well as the precarious conditions of the migrant are well expressed in connection with postcolonial, postmodern and cosmopolitan literary modes Rushdie employs. Whereas many critiques question Rushdie's claim to these isms, it was pointed out in the above discussion that centripetal and centrifugal changes on the part of migrants are illustrated and defended in his writings, without however subscribing to any as a fixed option. This is evidenced in proposing the migrant identity as the discovered or constantly refreshing *newness* whether it be of home or of host nation. The Bombay/Wombay of *The Satanic Verses* does not any more exist, nor can a migrant like Rushdie make Mumbai his *imaginary* home for it would only burst into flames.⁹⁷

This dilemma is better captured in the novels written during the American phase. If reviewers and critics argue that post-fatwa Rushdiean literature considers migrancy more from a global, existential and epistemological perspective it corresponds, one may say, to Rushdie's effort to link universal, immanent, life-shaping questions to contemporary violence, intolerance, inequality, injustice, junk culture, etc. which may never be resolved *anywhere unless it occurs everywhere*. Do the religions or politics move in this direction or close themselves in their own secure ...

⁹⁷ Bombay's status is clarified in the novel *The Ground Beneath Her Feet*: "I had to cross oceans just to exit Wombay, the parental body. I flew away to get myself born." Rushdie 1999: 4.the invention of music – 35/64. Capturing the climax of "strangenesses" opens up this alternative "of blowing it all up." Crăciun 2023: 75.

selves? Rushdie seems to believe that an answer valid for all, at all places and all times may not exist, but if it does it would happen only thanks to art, its *autopoiesis*.

Interpreting Rushdie in this way does not contradict his ethical endeavors but refers back to a firm link he seems to maintain to Renaissance literature and thought. Despite its postmodern and postcolonial emphases, Rushdie's insistent thrust on imagination may correspond to the Renaissance turn to image both in art and in thought, at least in two senses: first, as offering repeated, revised versions of reality from never-ending perspectives, as highlighted by Falconer; second, in an allegorical sense similar to Giordano Bruno's fables and other writings.⁹⁸

In his detailed study of fifteenth-century Italian art, Adrian Randolph explains that the paintings of the period, for example Botticelli's *Noli me tangere*, stand out for the relationality of experience; it is expressed thanks to touch, experience and intimacy; experience is not reduced to rationality but is vivid in corporeal expression. It highlights a *dynamic tension* between the characters (Jesus and Mary Magdalene in the painting of *Noli me tangere*) as well as between the artwork and the spectator, engendering a relational modality in both cases.⁹⁹ Rushdie succeeds in conceptualizing 'metaphorical beings' as relational and en-trenched. His emphasis on corporeality¹⁰⁰ reminds the reader of the cultural theory proposed as a continuation of Renaissance thought. The post-Renaissance Italian philosopher, Giambattista Vico (1668-1744) theorizes that human thought originates with culture thanks to *autopoiesis*, the core feature of imaginative universal in contrast to the rational universal defended by Immanuel Kant. This argument, further developed, may sustain intensive thought as an essential feature of symbolic pragmatism¹⁰¹ in which migrancy is inscribed anew.

⁹⁸ FALCONER 2001. Hilariously reminiscent of the itinerant, legendary Mullah Nasreddin (available on internet). On Bruno, see: Rowland 2008; 2013: xi-xxxix;

⁹⁹ RANDOLPH 2014: 1-10.

<https://artsandculture.google.com/asset/noli-me-tangere/YwGRIJtVyijiyg?hl=en> (accessed on 4/2/2025).

¹⁰⁰ AS RAMONE (2023: 200f.) argues, 'somatic' and 'emotional' features distinguish Rushdie's border-crossings.

¹⁰¹ PANDIMAKIL 1998: 373-376.

References

- ÁLVAREZ CINEIRA, DAVID. 2007. ‘La integración social de los judíos-romanos: extranjeros entre extranjeros’. *Estudio Teológico Agustino* 42 (2007) 5-45.
- ANONYMOUS AUTHOR. 2020. ‘Dastan-e Amir Hamza and Salman Rushdie’s Two Years, Eight Months and Twenty-Eight Nights,’ *South Asian Review*, 41.3-4: 303-315, DOI: 10.1080/02759527.2020.1851518.
- BALL, JOHN CLEMENT. 2023. ‘Salman Rushdie and Cosmopolitanism,’ in: *Salman Rushdie in Context*, edited by Florian Stadtler. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 305-317.
- BARCLAY, JOHN M.G. 1996. *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan* (323 BCE -117 CE). Edinburgh: T & T Clark.
- BELL, STEPHEN J. 2020. *Global Migrancy and Diasporic Memory in the Work of Salman Rushdie*. Lanham: Lexington (Kobo e-book).
- BHARUCHA, NILUFER E. 2023. ‘Salman Rushdie’s Upwardly Mobile, Globally Migrating Middle Classes,’ in: *Salman Rushdie in Context*, edited by Florian Stadtler. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 228-239.
- BOEHMER, ELLEKE. 2025. *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*. EBSCO Publishing: eBook Collection (EBSCO host)
- BOHOVYK, OKSANA and ANDRII BEZRUKOV. 2024. ‘Transcendent Imagination in Salman Rushdie’s *Victory City*: a confrontation, of myth, religion, history and tradition’, *British and American Studies* 30: 81-90. Doi: 10.35923/bas.30.08.
- CHAUDHURI, SUPRIYA. 2023. “City of Words: Review of *Victory City* by Salman Rushdie,” *Biblio*, January-March, pp. 8-9.
- CLARK-KAZAK, CHRISTINA R. 2024. *Forced Migration in/to Canada. From Colonization to Refugee Settlement*. Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press (Kobo e-book).
- COBURN, VELDON. 2024. ‘Migrants in Their Own Territory. Indigenous Displacement and Settler Colonialism in Canada,’ in: *Forced Migration in/to Canada. From Colonization to Refugee Settlement*, edited by Christina R. Clark-Kazak, Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press, 1: 1-29.

- COSTELLO, CATHRYN and MICHELLE FOSTER and JANE MCADAM (eds.).
2021. *The Oxford Handbook of International Refugee Law*. Oxford:
Oxford University Press, 2021.
- CRĂCIUN, DANA. 2023. ‘Across the Ocean Sea: Heterotopic Reconfigurations of Space in Salman Rushdie’s Recent Fiction.’ *British and American Studies* 29: 69-78.
- CRAŞOVAN, ELENA. 2020. ‘War of the Wor(l)ds in Salman Rushdie’s *Two Years, Eight Months And Twenty-Eight Days*.’ *British and American Studies* 26: 31-39.
- FALCONER, RACHEL. 2001. ‘Bouncing Down to the Underworld: Classical Katabasis in The Ground Beneath Her Feet’. *Twentieth-Century Literature* 47.4: 467-509.
- FORSTER, MICHAEL. 2010. “Wittgenstein on family resemblance concepts,” in Arif Ahmed (ed.), *Wittgenstein’s Philosophical Investigations. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge Uni. Press) 66-87.
- FRANK, NATHAN DWIGHT. 2024. ‘The Avatar Dynamic Cognitive Conditions in Salman Rushdie’s *The Satanic Verses*’, in: *Unorthodox Minds in Contemporary Fiction*, edited by Grzegorz Maziarczyk, and Joanna Klara Teske, New York: Routledge, 104-128.
- FRANK, SØREN. 2008. *Migration and Literature. Günter Grass, Milan Kundera, Salman Rushdie, and Jan Kjærstad*. New York: Palgrave McMillan.
- HOGAN, PATRICK COLM. 2001. ‘Midnight’s Children: Kashmir and the Politics of Identity.’ *Twentieth-Century Literature* 47.4: 510-544.
- KLUWICK, URSULA. 2021. ‘Adventure as a Return to Reality in Salman Rushdie’s *Quichotte*’ *REAL* 37.1: 195-214. DOI:10.24053/REAL-2021-0009.
- KUORTTI, JOEL. 2007. *The Satanic Verses*: ‘To be born again, first you have to die,’ in: *The Cambridge Companion to Salman Rushdie*, edited by Abdulrazak Gurnah, Cambridge, UK: Cambridge Uni. Press, 125-138.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1955. ‘Myth, a symposium’, *Journal of American Folklore*, 78: 428-444.
- MALREDDY, PAVAN KUMAR. 2023. ‘Salman Rushdie, Biography and Auto-biography’, in *Salman Rushdie in Context*, ed. Florian Stadtler (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 13-25.
- MCADAM JANE. 2017. “The Enduring Relevance of the 1951 Refugee Convention,” *International Journal of Refugee Law*, 29.1: 1-9.

- MENDES, ANA CRISTINA. 2023. ‘Salman Rushdie and Visual Art and Culture,’ in *Salman Rushdie in Context*, ed. Florian Stadtler, Cambridge: Cambridge University Press, 105-117.
- MISHRA, VIJAY. 2025. ‘The world novel: Salman Rushdie’s *Quichotte*,’ *Journal of Postcolonial Writing*, 61.3: 447-458, DOI: 10.1080/17449855.2024.2359794
- MONDAL, ANUSHMAN A. 2023. ‘Salman Rushdie and the Fatwa’, in *Salman Rushdie in Context*, ed. Florian Stadtler, Cambridge: Cambridge University Press, 26-38.
- MONDAL, ANSHUMAN A . 2007. ‘*The Ground Beneath Her Feet* and *Fury*: The reinvention of location,’ in: *The Cambridge Companion to Salman Rushdie*, edited by Abdulrazak Gurnah, Cambridge: Cambridge University Press, 169-184.
- MOREY, PETER. 2023. ‘Salman Rushdie and Postmodernism’, in *Salman Rushdie in Context*, ed. Florian Stadtler, Cambridge: Cambridge University Press, 318-327.
- O’GORMAN, DANIEL. 2013. ‘The journey creates us. We become the frontiers we cross’: Stepping Across Lines in Salman Rushdie’s *Shalimar the Clown.*’ *Twenty-First Century Fiction. What Happens Now.* Edited by Siân Adiseshiah and Rupert Hildyard, Hampshire, UK: Palgrave Macmillan, 81-96.
- PANDIMAKIL, G. PETER. 1998. ‘Giambattista Vico’s philosophy of order’, *Estudio Agustiniano: Revista del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*, 33.2: 324-376. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8057760>
- RANDOLPH, ADRIAN W. B. 2014. *Touching Objects. Intimate Experiences of Italian Fifteenth-Century Art*. New Haven and London: Yale University Press.
- RESANO, DOLORES. 2022. ‘Competing Fantasies and Alternative Realities: Salman Rushdie’s *The Golden House*’, *Journal of American Studies*, 56.4: 513-537.
- ROWLAND, INGRID D. 2013. ‘Introduction,’ in: Giordano Bruno, *On the Heroic Frenzies. A Translation of De gli eroici furori* by Ingrid D. Rowland. Toronto: University of Toronto Press, xi-xxxix.
- ROWLAND, INGRID D. 2008. *Giordano Bruno. Philosopher/Heretic*. Chicago: The University of Chicago Press.

- RUSHDIE, SALMAN. 1985 (1983). *Shame*. London: Vintage.
- RUSHDIE, SALMAN. 1988. *The Satanic Verses*. London: Viking.
- RUSHDIE, SALMAN 1992 (1981). *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*. London: Granta Books.
- RUSHDIE, SALMAN. 1996 (1995). *The Moor's Last Sigh*. Toronto: Vintage Canada.
- RUSHDIE, SALMAN. 1999. *The Ground Beneath Her Feet*. Toronto: Alfred A. Knopf Canada (Kobo e-book).
- RUSHDIE, SALMAN. 2002 (2001). *Fury*. Toronto: Vintage Canada (Kobo e-book).
- RUSHDIE, SALMAN. 2003 (1975). *Grimus*. Toronto: Vintage Canada (Kobo e-book).
- RUSHDIE, SALMAN. 2003. *Step Across This Line: Collected Non-Fiction, 1992-2002*. Toronto: Vintage Canada (Kobo e-book).
- RUSHDIE, SALMAN. 2005. *Shalimar The Clown*. New York: Random House.
- RUSHDIE, SALMAN. 2006 (1981). *Midnight's Children*. Toronto: Vintage Canada.
- RUSHDIE, SALMAN. 2008. *The Enchantress of Florence*. Toronto: Alfred A. Knopf Canada (Kobo e-book).
- RUSHDIE, SALMAN. 2010. *Luka and the Fire of Life*. Toronto: Alfred A. Knopf Canada (Kobo e-book).
- RUSHDIE, SALMAN. 2012. *Joseph Anton*. Toronto: Alfred A. Knopf Canada.
- RUSHDIE, SALMAN. 2015. *Two Years Eight Months and Twenty-Eight Nights*. Toronto: Alfred A. Knopf Canada.
- RUSHDIE, SALMAN. 2017. *The Golden House*. Toronto: Alfred A. Knopf Canada (Kobo e-book).
- RUSHDIE, SALMAN. 2019. *Quichotte*. Toronto: Alfred A. Knopf Canada.
- RUSHDIE, SALMAN. 2021. *Languages of Truth*. Toronto: Alfred A. Knopf Canada (Kobo e-book).
- RUSHDIE, SALMAN. 2023. *Victory City*. Toronto: Alfred A. Knopf Canada (Kobo e-book).
- RUSHDIE, SALMAN. 2024. *Knife. Meditations After an Attempted Murder*. Alfred A. Knopf Canada (Kobo e-book).
- SANGA, JAINA. 2001. *Salman Rushdie's Postcolonial Metaphors: Migration, Translation, Hybridity, Blasphemy and Globalization*. Westport, CT: Greenwood Press.

- SANKAR, DHEE. 2025. ‘The “war of the worlds”: Salman Rushdie from postcolonial to posthuman apocalypse,’ *Journal of Postcolonial Writing* 61.2: 261–276. <https://doi.org/10.1080/17449855.2024.2420718>
- SCHULTHEIS, ALEXANDRA W. ‘Postcolonial Lack and Aesthetic Promise in The Moor’s Last Sigh,’ *Twentieth-Century Literature* 47.4: 569–595.
- SHARMA, SHAILJA. 2001. “Salman Rushdie: The Ambivalence of Migrancy,” *Twentieth-Century Literature* 47.4: 596–618.
- STADTLER, FLORIAN (ed.). 2023. *Salman Rushdie in Context*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- VALLURY, RAJESHWARI S. 2019. ‘The Mirrors of Princesses: Utopic Geopoetics and Geopolitics in Salman Rushdie’s *The Enchantress of Florence*’, *A Review of International English Literature*, 50.4: 105–125.
<https://gmdac.iom.int/global-migration-data-portal>
<https://www.migrationdataportal.org/>

La antropología primera de Nicea: espíritu, alma y cuerpo¹

Jordi Castellet i Sala
ISCR Vic - AUSP Barcelona
ORCID: 0000-0002-3280-878X
jrdkst@hotmail.com

Recibido: 25 junio 2025 / Aceptado: 30 julio 2025

Resumen: San Pablo fraguó la tríada espíritu, alma y cuerpo, por este orden, en 1Te 5,23 cuando escribía en su despedida de los de Tesalónica diciendo: «que el Dios de la paz os santifique totalmente, para que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se mantenga irreprochable para la parusía de nuestro Señor Jesucristo.».

Mayormente, este esquema fue compartido y cultivado por los padres de la Iglesia como Ireneo (+200), Orígenes (+253), Atanasio (+373) o Agustín (+430). En Nicea, se apuesta por la humanidad de

Dios en Jesucristo, de la misma sustancia el Padre y el Hijo, *homousios tou patri*. Atanasio lo confirma en su sentencia que «Dios se hizo humano para que el ser humano llegue a ser Dios». Vemos la importancia de la afirmación de esta completa humanidad en Jesucristo, que no resta a su divinidad, más bien la potencia. De la misma forma, su humanidad será aquella a la que espera llegar la persona humana, puesto que ha sido creada a la imagen y semejanza del Verbo (Gn 1, 26; 2, 7).

Palabras clave: Antropología, tríada, espíritu, alma, cuerpo, revelación

The first anthropology of Niacea: spirit, soul and body

Abstract: Saint Paul forged the triad of spirit, soul, and body, in that order, in 1 Thess 5:23 when he wrote in his dismis-

sal of the Thessalonians: «May the God of peace sanctify you completely, so that your whole spirit, soul, and body may be

¹ Esta comunicación se presentó en las XXI Jornadas de Teología Fundamental celebradas en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto-Bilbao, 17-18 de junio 2025.

kept blameless until the coming of our Lord Jesus Christ.»

This framework was largely shared and cultivated by Church Fathers such as Ireneus (+200), Origen (+253), Athanasius (+373), and Augustine (+430). At Nicaea, the humanity of God in Jesus Christ is emphasized, the Father and the Son being of the same substance, *homousios tou patrī*. Athanasius confirms this in his statement that “God became human so

that human beings might become God.” We see the importance of affirming this complete humanity in Jesus Christ, which does not diminish His divinity, but rather enhances its power. Likewise, his humanity will be that which the human person hopes to achieve, since he has been created in the image and likeness of the Word (Gen 1:26; 2:7).

Keywords: Anthropology, triad, spirit, soul, body, revelation

1. La tríada del primer cristianismo

En Nicea, el 325, el cristianismo vivía de la antropología que San Pablo fraguó: espíritu, alma y cuerpo, por este orden, en 1Te 5,23 cuando escribía en su despedida de los de Tesalónica diciendo: «que el Dios de la paz os santifique totalmente, para que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se mantenga irreprochable para la parusía de nuestro Señor Jesucristo.»

Mayormente, este esquema fue compartido y cultivado por los padres de la Iglesia como Ireneo (+200), Orígenes (+253), Atanasio (+373) o Agustín (+430), a pesar de que el peso y la influencia de la mentalidad antigua acentuaba la diáda cuerpo y alma, estos provenientes de la filosofía helenista, desde Platón y Aristóteles. No obstante, hace falta darse cuenta de que también esos filósofos apuestan por una triple dimensión antropológica, aún en cierres, cuando complementan la diáda regresiva, medieval de hecho, con el *noûs*, la mente racional, inteligencia y conciencia, tan parecidas a las categorías divinas (Castellet i Sala, 2025: 10-15).

En Nicea, se apuesta por la humanidad de Dios en Jesucristo, de la misma sustancia el Padre y el Hijo, *homousios tou patrī*, en una síntesis imposible entre helenismo y Biblia, donde se aplica la máxima paulina «escándalo para los judíos; necedad para los gentiles» (1Co 1,23). Un teólogo como Adolphe Gesché (+2003) sentenció esta síntesis, consagrada por otra parte en Calcedonia, sosteniendo que no tan solo el ser humano se define como *capax Dei*, sino que es Dios mismo quien se pronuncia como capaz de humanidad (Gesché, 2001: 223-250).

Atanasio lo confirma en su famosa sentencia para la Tradición, cuando afirma que «Dios se hizo humano para que el ser humano llegue a ser Dios». Vemos la importancia de la afirmación de esta completa humanidad en Jesucristo, que no resta a su divinidad, más bien la potencia. De la misma forma, su humanidad será aquella a la que espera llegar la persona humana, puesto que ha sido creada a la imagen y semejanza del Verbo (Gn 1,26; 2,7).

Esta mentalidad triádica perduró hasta bien entrada la edad media y tuvo su influencia en la transmisión del conocimiento, así como en la interpretación bíblica (Castellet i Sala, 2021: 345-357). Solo se torció cuando Tomás de Aquino introdujo, no sin muchas dificultades, la antropología helenística en la doctrina cristiana, que sería refrendada en el Concilio de Viena, del 1312, estando Tomás ya ausente.

2. Un árbol como metáfora

Desde estas páginas, defendemos que la antropología bíblica, de raíz triádica, enunciada por el Génesis, consagrada y desarrollada por san Pablo en forma de espíritu, alma y cuerpo (1Te 5,23; 1Co 15,44; Rm 8,16; He 4,12), es la propia de la Iglesia en sus inicios. Solo el devenir de la historia, llegada la Edad Media, contrajo esta presentación para convertirla en una caricatura de sí misma con visos de platonismo. Reducida a un simple binomio cuerpo y alma, donde la contraposición, la negación y la anulación mutuas desactivaban subrepticiamente la potencia de la revelación. Por esa misma razón, conviene en la actualidad retomar la trífida antropológica, para poder afrontar los retos de la absorción del alma por la psicología, negando su categoría a la espiritualidad, a la revelación, a la búsqueda de sentido, al trascendente y, finalmente, a Dios. Si el alma platónica continúa siendo inmortal, no será necesaria la redención por la resurrección de Cristo y Pablo exclamará finalmente: «pues vana es nuestra fe» (1Co 15,14).

Para presentar brevemente, más allá de lo que este autor ya ha escrito y publicado sobre la cuestión y que se puede encontrar en la bibliografía final, puede servir este párrafo de su primer libro, cuando compara el ser humano con un árbol cualquiera, en el que se pueden reconocer, de forma parecida y metafórica, tres dimensiones de este ser. Éstas no son de

ninguna manera partes o piezas desmontables ni separables, sino facetas, potencias y posibilidades del ser humano, que se interrelacionan entre ellas, dando una verdadera plausibilidad y performatividad a sus capacidades. Decía así:

El humano, espíritu, alma y cuerpo: ser en busca de Dios. El ser humano se puede comprender como un árbol que aspira con sus ramas llegar hasta Dios. Sin embargo, la parte más importante del árbol es aquella que no se ve y sin la que no podría vivir: las raíces (Castellet i Sala, 2013: 62).

En un árbol sano y fuerte, sea este un ciprés, un plátano o un manzano, el aparato y órgano de enraizamiento en la tierra necesita ser tan grande y desarrollado como el mismo árbol visible en su parte aérea; contando desde su zócalo, subiendo por el tronco, ramas, llegando a las hojas más altas de su organismo. Por muy invisibles que sean, las raíces resultan fundamentales para extraer el agua y los nutrientes del suelo, además de sostener fuertemente todo su ser, resistiendo a los embates de la sequía, los vientos o los movimientos de la misma tierra. De lo contrario, en tiempos de necesidad o puesta a prueba, el ser del árbol se viene abajo y su ruina se revela completa. A estas imágenes ayudan los pasajes evangélicos de la casa construida sobre la roca (Mt 7,21-29), pero también las parábolas del sembrador (Mt 13,1-23), de la cizaña (Mt 13,24-43) o de la simiente en el campo (Mc 4,26-29). Continuemos con la metáfora arborícola:

Como el árbol, el ser humano tiene tendencia a dar más importancia a lo visible, el cuerpo, lo material, porque de forma evidente y visible somos carne-*sark*. Tendemos a valorar únicamente lo concreto, expresable y externo, los resultados físicos, materiales y comprobables.

Si la vida es la savia [el alma] que corre por el interior del tronco, en cambio, y sobre todo en estos comienzos del siglo XXI en Europa, solemos descuidar las raíces, el espíritu, como si fuera algo opcional, de prescindible cuando, en cambio, se trata de lo que nos identifica, de esa dimensión de más en el sentido, con el sentido de cada uno de nosotros, espiritual definitivo, con Dios, lo único que puede saciar nuestra sed. Una persona, una sociedad que abandona sus hábitos de

oración, de relación con Dios, de búsqueda constante del Señor, cae en el desánimo, en el sinsentido y, finalmente, en la enfermedad y en el vicio de una vida vacía, por mucha apariencia y fachada que pueda llegar a tener (Castellet i Sala, 2013: 62).

Siguiendo la aplicación de la metáfora del árbol, se podría proponer un esquema triádico antropológico de raíz bíblica, para representar la estructura básica, fundamental y primera del ser humano. Sería más o menos lo siguiente:

Por una parte, el cuerpo, *soma-sarx*, que indica la corporalidad visible, la constitución carnal que permite precisamente la encarnación divina, así como su humanización, por lo que el humano puede entrar a su vez en la misma naturaleza divina. No se tiene que olvidar que el punto máximo de la fe cristiana se encuentra en la afirmación de la resurrección de la carne; no en la inmortalidad del alma, ni mucho menos en algún tipo de reencarnación, sino precisamente en el seguimiento hasta el extremo del camino abierto por Jesucristo para mostrar el camino de salvación. Sin cuerpo, no hay salvación. Sin carne, no hay resurrección. *Caro cardo salutis*, como afirmaba Tertuliano (Res. carn. VIII).

Pero la corporalidad no significa tan solo lo visible, el cuerpo carnal. Más bien incluye todo lo que se le puede atribuir: el ser aquí, el estar presente, en compañía, la materialidad, incluidas las relaciones personales, el ser con el otro, la amistad, el sexo y el amor, así como la presencia étnica concreta, cultural, de color, de origen, de historia y genética. Se le puede añadir la pertenencia a la familia, a la sangre, a la tribu, a la nación, al colectivo concreto. Pero la corporalidad se expresa igualmente en el lenguaje, el idioma y hasta en la voz. Todo aquello visible, comprobable y experimentable con lo que identificamos a una persona concreta, llamada a la plenitud de su ser en relación con los demás se atribuye a su dimensión corporal, comprendido en sí mismo en su relación con los demás, con el mundo y con Dios, puesto que el cuerpo carnal, según la fe, está llamado a la resurrección. El cuerpo, creado, al tiempo que visible y material, corresponde a la metáfora del tronco, las hojas y los frutos del árbol, en su plena materialidad física y relacional con su entorno, a partir del propio ser.

Por otra parte, tenemos el alma o psique, que toca a todo lo que respecta al mundo interior de la persona. A menudo, en el mundo bíblico, el alma indica la vida misma del ser humano, porque estas tres dimensiones

que se explican aquí actúan como sinédoque de la persona entera: una de ellas se menciona para expresar el todo. Un alma, un cuerpo, un espíritu quieren indicar el ser humano completo, seguramente enfocado desde una de sus facetas, pero sin quererlas desgajar, sino comprendiendo el todo a partir de una de sus dimensiones.

A la dimensión del alma corresponden igualmente el pensamiento, la memoria, la inteligencia, la voluntad, los sentimientos, pasiones, así como el ser irracional de cada uno, ingobernable. La conciencia pertenecerá igualmente al alma, como aquella profundidad personal más ligada a la razón y a la propia voluntad. A esta dimensión la llamaremos conciencia-I.

En la metáfora arborícola, el alma se puede identificar a aquello creado pero invisible a primera vista, como es la savia que corre por el interior, formada por el agua, los alimentos y la vitalidad que da al ser orgánico.

Por último, en el espíritu *pneuma* antropológico situaremos la segunda parte de la conciencia, que llamaremos conciencia-II, porque se la entiende como dimensión divina del propio ser, recibida desde la creación de cada humano, como explica el relato bíblico (Gn 1,26; 2,7). Esta conciencia divina se encuentra presente en todos y permite atribuir el ser persona a todo hombre o mujer, niño o anciano, por ser reconocido como surgido de las mismas manos divinas, tal y como explica Ireneo. El espíritu antropológico incoa un principio de toma de contacto posible, una apertura hacia el mismo sentido de la existencia, capacidad de verdad, demanda de absolutez, orientación existencial, afán de trascendencia y, más allá, el impulso de eternidad, del sobrenatural y, por lo tanto, capacidad de Dios. La doble faceta de la conciencia permite el diálogo entre el ser interior humano con el divino, manteniendo al mismo tiempo la capacidad, la libertad y la posibilidad de relación entre ambos.

En el espíritu humano se encuentra aquello increado, por ser divino, al mismo tiempo que invisible. En la metáfora del árbol, corresponde, claro está, con las raíces: fundamentales, profundas, invisibles pero vitales para una vida sana, equilibrada y sólida donde arranca la vida de la psique, prolongándose por el cuerpo y la expresión de todo el ser. Sin unas buenas, grandes y profundas raíces, como en el espíritu, el árbol se tambalea y la vida enferma, peligra y acaba pereciendo.

A este esquema triádico del ser humano, según la metáfora arborícola, corresponde la tierra del espíritu santo, el divino espíritu o *hagios pneuma*: divino, increado e invisible, que permite la realización de la vida

en su plenitud en contacto con las raíces, el espíritu humano. El espíritu divino se convierte así en la vida dadora de vida al ser material, anímico y espiritual que corresponde al ser humano.

3. Retos de la antropología en la modernidad

A esta propuesta, el filósofo y escritor Pere Lluís Font (1934), profesor emérito de filosofía de la UAB, segunda universidad pública creada en Cataluña, así como recientemente galardonado con el *Premi d'Honor de les Lletres Catalanes* 2025, reconoce que la historia de la antropología primera se ha volcado con la díada platónica del cuerpo y alma hasta hace muy poco. Al contrario, últimamente «cada vez son más los filósofos que piensan que la concepción bíblica es superior a la griega, tanto por lo que toca a la antropología, donde el dualismo obtiene tan mala prensa, como para la escatología, para la cual se hace muy difícil pensar una vida auténtica con un alma descarnada. Inmortalidad y resurrección son dos esquemas para pensar una misma esperanza de vida después de la muerte» (Lluís Font, 2024: 138-140).

Para el emérito filósofo, «la concepción bíblica está muy lejos de la que se encuentra en la filosofía griega.» De hecho, lleva por título el artículo de Font una declaración de intenciones: «somos hijos de Abraham y Parménides», indicando la doble fuente de las convicciones habitando la mentalidad y las ideas reinantes en occidente. Efectivamente, «la antropología dominante en la filosofía griega es la del dualismo cuerpo-alma, elaborada principalmente por Platón. Existe una correlación entre antropología y escatología, entre concepción del ser humano y la concepción de la vida después de la muerte (Morales, 2024; 310). La particularidad de Platón consiste en que, en lugar de pensar la escatología desde la antropología, piensa la antropología desde la escatología. Es decir, Platón parte de la creencia en la inmortalidad y se pregunta cómo tiene que estar constituida la persona para que pueda sobrevivir a la muerte [...] Pues como el cuerpo se corrompe en el sepulcro, el ser humano necesariamente tiene que estar compuesto de cuerpo y alma, pero de tal manera que lo esencial sea ésta última, que es inmortal [porque así Platón lo cree]. En Platón se da pues una antropología dualista con un dualismo asimétrico» (Lluís Font, 2024: 139). Y continúa Font:

La antropología bíblica en cambio es unitaria, no dualista, y no incluye la idea de un alma inmortal. En la Biblia se dan tres términos designando, no una parte del ser humano, sino su totalidad: *bâsar*, en griego *sarx*, carne o, por sinédoque, *sôma*, cuerpo, que se refiere al ser humano en tanto que ser débil y mortal. Luego *nephesh*, en griego *psyché*, alma, en tanto que ser animado. Finalmente, *ruakh*, en griego *pneuma*, espíritu, en tanto que abierto a Dios. Estos términos no designan partes o elementos, como el cuerpo y el alma para los griegos, sino que cada uno designa al ser entero, aunque considerado desde aspectos distintos (Pietras, 2025).

Así, la oposición antropológica fundamental no es cuerpo y alma, sino vida y muerte. Las dos afectan al humano entero. Entonces, la supervivencia solo se puede concebir en forma de restauración integral, como resurrección, por obra de Dios, el único que hace morir o vivir, que hace bajar al *xeol* y puede hacer subir de él (Sl 68,21; Tb 13,2).

Platón pensaba la antropología desde la escatología: se preguntaba cómo tienen que ser las condiciones para la supervivencia. Al contrario, los hebreos pensaron la escatología desde la antropología: se preguntaban cómo es posible una vida en el más allá que sea realmente humana. Y su respuesta tardía será: la vida después de la muerte solo es posible si Dios resucita a los muertos.

La alternativa bíblica a la idea griega de inmortalidad es la resurrección. Tardía, es decir a partir del siglo II a. C., porque hasta ese momento los judíos mantenían una concepción del más allá parecida a la de los pueblos de su entorno: el destino de todos es el *xeol*, una cosa, así como el *hades* griego, donde no se da una vida auténtica. Creían que la justicia divina se impartía en este mundo; hasta que la experiencia que no siempre era así, los condujo a creer en una justicia ultraterrena en ocasión de la crisis de las guerras macabeas.

Pasando a las concepciones filosóficas, apunta Font que, puesto los filósofos que han creído en una vida después de la muerte, han intentado pensarla dando por asimilado que la idea de la resurrección pertenece a la revelación y, por lo tanto, es ajena a la filosofía. Pero esta sería una falsa convicción, más un prejuicio que no un pensamiento sólido. En este campo, la filosofía tendría igualmente que convertirse, puesto que las ideas

surgidas de la propia revelación, así como de la predicación de Jesús de Nazaret, continúan siendo ideas y, por lo tanto, dignas de ser tenidas en cuenta en el desarrollo del pensamiento global, para calibrar su validez en tanto que razonables y aportadoras de sentido al mundo.

Por otra parte, precisamente los teólogos, sobre todo los católicos y ortodoxos, han construido un sistema concordista de escatología cristiana en dos fases, que asume la idea de una inmortalidad inmediata y la de una resurrección diferida hasta el fin del mundo. Este sistema, al menos desde hace medio siglo, se ha vuelto problemático para muchos teólogos, como el que escribe estas líneas. De hecho, los principios defendidos en el CEC, así como la doctrina y las oraciones litúrgicas, a menudo expresan esta deriva de la creencia cristiana, colonizada por la filosofía, en lugar de dejarse llevar por la revelación, como sería de esperar.

No obstante, se dan notables excepciones de filósofos que han supuesto la resurrección. Para empezar G. Leibniz (+1716), que pensaba que la idea bíblica de resurrección era mucho más profunda y razonable que la doctrina de la inmortalidad del alma separada. De forma parecida pensaba Max Scheler (+1928), para el que la supervivencia es un cambio radical en las condiciones de la existencia, que no excluye cierta dimensión de corporeidad. Así mismo, cada vez son más los filósofos que piensan que la concepción bíblica supera a la griega, tanto por lo que toca a la antropología, donde el dualismo viene cargado de mala prensa, como a la escatología, donde se hace difícil pensar como una vida auténtica la de un alma desencarnada.

En todo caso, inmortalidad y resurrección constituyen dos esquemas, correspondientes a sus respectivas tradiciones culturales, a fin de pensar una misma esperanza de vida después de la muerte (Lluís Font, 2024: 130).

La pregunta que sobreviene al final de este pequeño recorrido en el mundo de las ideas pide responder a si uno se encuentra más en el ámbito platónico del alma inmortal y, por lo tanto, de una concepción dualista; o bien, uno se encuentra más bien el ámbito de la revelación, con la idea unitaria de los tres ámbitos humanos, describiendo la integración del ser humano, llamado a la supervivencia por obra y gracia de Dios. En definitiva, si el alma se considerase inmortal, no necesitaría la resurrección y, en consecuencia, sobraría desde la gracia divina hasta la redención de Cristo.

¡Allá pues cada uno!

4. Seis antinomias resueltas por la aplicación de la antigua tríada

Hablar del ser humano en tanto que espíritu, alma y cuerpo, tres dimensiones, que no tres partes divisibles entre ellas, ayuda a salvar como mínimo, una serie de seis falsas antinomias planteadas por el choque entre las concepciones helenista y bíblica (Castellet i Sala, 2017: 171).

Veámoslas:

- a. Superar el antagonismo entre antropología bíblica y antropología sistemática o doctrinal, para presentar un modelo subyacente aceptable.
- b. Superar la antinomia clásica entre la hermenéutica escolástica de raíz aristotélico-platónica, de raíz helenista, con la hermenéutica bíblica. De esta forma se hace justicia al principio *Scriptura, norma normans non normata*. Es decir que, si Pablo afirma una tríada antropológica, mejorando y modificando la clásica helenista, no se deberá tener inconveniente en adoptarla para las expresiones dogmáticas, eclesiales y doctrinales.
- c. Superar esta oposición significa superar igualmente la falsa oposición entre alma y cuerpo, correspondiendo a una respectiva y múltiple oposición entre bueno y malo; espiritual y material; eterno y perecible; divino y humano. La noción surgida de la descripción creacional apunta a una aprobación general para la obra divina en el ser humano, en su entereza y no por partes, divisible y separable, como pretendería el esquema dualista.
- d. Pasar de un esquema antropológico fijado e inamovible a otro de matriz procesista, de evolución y progreso. Es decir, pasar de un esquema fijo, conforme que lo que está creado y hecho ahí se queda, a una comprensión del ser humano como un proceso, desarrollo, evolución, maduración y finalización al fin de los tiempos. Se trataría de contemplar al ser humano en su realidad de metamorfosis, crecimiento, mejora y finalización a la luz de los datos bíblicos.
- e Espiritualización vs. Moralización. De hecho, una antropología basada en la preponderancia del alma tiende a la consecución de la corrección moral, de la rectitud de los comportamientos y las costumbres, dejando para más adelante la realidad del enraizamiento

to espiritual. En cambio, una antropología basada en la búsqueda del espíritu tiende a la unidad y fusión con la dimensión divina, tal como elabora san Pablo en Rm 8,16: «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios.»

f. La opción por la antropología triádica supone ayudar a superar la oposición entre fe y ciencia; entre antropología teológica y antropología filosófica o científica, de manera que, si se respetan los datos bíblicos, queda la evidencia que el espíritu forma parte de la concepción primera de todo ser humano. Es decir, que su dimensión espiritual es necesaria en toda situación, de manera a subrayar la existencia de la dimensión sobrenatural, de la necesidad de explicación del sentido y la apelación al sobrenatural divino. Entonces, la enseñanza y la formación de los más jóvenes necesita incorporar esta dimensión para dar cabida a la entereza del ser humano.

Por último, el criterio cristológico acaba recapitulando estas antinomias, en tanto que aparentes contradicciones, porque tan sólo se mantienen activas si se encuentran falsamente planteadas, como reconoce el CVII, especialmente en GS 22, cuando afirma:

El misterio del ser humano sólo se aclara verdaderamente en la propia realidad del Verbo encarnado [...] es decir en Cristo Señor, el último Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el ser humano a él mismo, dándole a conocer su altísima vocación [...] Las verdades expuestas reciben de él su fuente y su cima.

La persona humana se dirige hacia la plenitud reflejada y alcanzada en Cristo, quien se encarnó, vivió, predicó, sufrió, murió y resucitó para la redención de la humanidad entera, pasada, presente y futura. El ser humano, por la asunción plena del Espíritu divino en él, el mismo humano, *ecce homo*, imagen de la humanidad, se convierte en el mismo Cristo, gracias a la acción del Espíritu, que soporta, absorbe y quita el pecado del mundo, el mal y la muerte del mundo en su divinización por el Espíritu en su espíritu, transformando y asumiendo su cuerpo y su alma a imagen de Dios (Castellet i Sala, 2016: 755).

5. El CEC no utiliza «espíritu, alma y cuerpo»

En efecto, su página de antropología primera la titula sin referencia «un ser de cuerpo y alma». ¿De dónde sale esta afirmación, si no es de Platón pasado por Tomás de Aquino? De esta forma se menoscopia la primacía de la Escritura, suficientemente importante, empezando por 1Te 5,23, continuando por Rm 8,16; comentada en 1Co 15,44 y coronada por He 4,12.

Al contrario, cita a Pablo en Tesalonicenses en el penúltimo número del apartado, en el 367, como recogiendo alguna cosa olvidada, como diciendo «es verdad que san Pablo dice otra cosa, pero no es muy importante; por eso lo ponemos en último lugar.»

Hace falta corregir este error de concepción antropológica. Los frutos más amargos son la negación de la dimensión transcendente y divina del ser humano; su creación a imagen y semejanza de Dios, así como su destino sobrenatural. Estas sesgadas concepciones sitúan el mundo cultural fuera del ámbito cristiano, que reconoce en cada ser humano a una persona, por ser precisamente hijo de Dios.

En consecuencia, propongo girar la página de la antropología primera, al mismo tiempo que reformularla adecuadamente con la ayuda de los padres de la Iglesia y los teólogos que han tocado la temática a lo largo de dos milenios.

Así, esta página del CEC tendría una estructura similar, solo que invirtiendo su desarrollo, como propuesta de texto alternativo en su próxima publicación cuando se produzca. Este autor dispone de la formulación entera, pero en sus dos primeros números, diría más o menos así:

II. «SER UNITARIO DE ESPÍRITU, ALMA Y CUERPO» (1Te 5,23)

362. La persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,2), es un ser a la vez espiritual, psicológico y corporal (1 Te 5,23). Esta verdad ha encontrado dificultades a lo largo de la historia reciente de la doctrina antropológica para poder expresarse más allá del dualismo imperante, más platónico que bíblico.

No se trata de introducir dualidad alguna en el alma, ni pluralidad de piezas o partes en su constitución ontológica (Conc. Constantinopla IV, 870: DS 657), sino de articular la compleja identidad de realidad antropológica.

En efecto, el relato bíblico expresa esta realidad con un lenguaje simbólico, cuando afirma que «Dios formó al ser humano con el polvo de la tierra y, soplando, le hizo entrar por sus narices un aliento de vida, convirtiéndose en un ser vivo» (Gn 2,7). El ser humano entero es amado por Dios, por él llamado a la existencia con una vida y una misión para cumplir, concreta, personal e intransferible.

«El Dios de la paz os santifique y conserve irreprendibles, para el día de la venida de nuestro Señor Cristo, vuestros espíritu, alma y cuerpo - τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα» (1Te 5,23).

«Dios dijo: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza”» (Gn 1,26).

«El Señor-Dios modeló al ser humano con polvo de la tierra, le infundió el aliento de vida - נִשְׁמַת חַיִּים - nixmat hayim- y se convirtió en viviente» (Gn 2,7).

«El AT y el NT, como los Padres y Maestros de la Iglesia enseñan que el ser humano cuenta con una sola alma racional e intelectiva» DS 338. Conc. CB IV, 870: DS 657.

363. El ser humano es, principalmente, un ser espiritual, porque recibe una prenda del Espíritu Santo de la divinidad al ser llamado a la existencia por las manos creadoras divinas (2Co 1,22; 5,5).

Esta naturaleza única le diferencia, identifica y particulariza ante el resto de la creación, de los animales, las plantas y las piedras (Gn 2,20-23).

Como ser espiritual, la persona permanece abierta y disponible para su relación con Dios, para entrar en el ámbito de lo sobrenatural (Pío XII, 1950. Enc. Humanum Generis 23: DS 3891), de la comunión con la vida divina por la inhabitación del Espíritu Santo (Rm 8,16.23) y, por este sesgo, capaz de otorgarse un sentido a la propia vida, de vivir según un propósito trascendente a la propia inmediatez mortal y organizar su existencia según el bien y la verdad (2Ma 6,30). «Él nos ha marcado con su sello y, como prenda, ha puesto en nuestros corazones el don de su Espíritu» (1Co 1,22).

Como conclusión, solo nos hace falta añadir que ya va siendo hora de que el estudio, la enseñanza y la difusión de la antropología que hace la Iglesia Católica, a lo largo y ancho de sus instituciones, adopte finalmente la tríada, propuesta por la revelación a fin de que «todas las personas se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tm 2,4). Resulta pues urgente retomar la antropología de Nicea.

Bibliografía

- CASTELLET I SALA, JORDI (2013). *Déu per a pensar. I. Mateu* (Déu per a pensar 1) Ontinyent : El Toll 2013 = https://www.academia.edu/6086386/LES_PETJADES_DEL_GEGANT_I_MATEU_COL_D%C3%89U_PER_A_PENSAR [consulta 3-jun-2025].
- CASTELLET I SALA, JORDI (2016a). *Esperit, ànima i cos. Antropologia primera triàdica seguint Michel Fromaget. Tesi de doctorat en teologia*. Barcelona: AUSP-FTC, 755.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2016b). *Esperit, ànima i cos. Antropologia primera triàdica seguint Michel Fromaget. Publicació parcial de la tesi doctoral. Presentada per a l'obtenció del grau de Doctor*. Barcelona: AUSP-FTC, 141.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2017). «Esperit, ànima i cos. Introducció a l'antropologia primera triàdica» en *RCatT*, 42/1:171-195 = <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7161373> = https://www.academia.edu/37975476/ESPERIT_%Cv380NIMA_I_COS_INTRUDICI%C3%93_A_LANTROPOLOGIA_PRIMERA_TRvICs3%80DICA_Jordi_CASTELLET_I_SALA [consulta 03-jun-2025]
- CASTELLET I SALA, JORDI (2017b). «Antropología de Y.N. Harari en Homo Deus» en *Telmus. Anuario del Instituto Teológico San José*. Vigo, 87-97.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2017c). «Homo Deus o l'home creat a si mateix, de Y.N. Harari. Anàlisi crítica d'un assaig d'antropologia posthumanista» en *Lletres de Filosofia i Humanitats* 9: 38-67 = <http://raco.cat/index.php/LletresFilo/issue/view/24560/showToc> [Consulta 19-ab-2017]
- CASTELLET I SALA, JORDI (2017d). «Esperit, ànima i cos. Introducció a l'antropologia primera triàdica» *RCatT* 42/1: 171-195 = <https://www>.

- raco.cat/index.php/index/search/authors/view?firstName=Jordi&middleName=&lastName=Castellet%20i%20Sala&affiliation=&country= [Consulta 28-en-2019]
- CASTELLET I SALA, JORDI (2018). «L'esperit, la dimensió retrobada I i II» en *RCatT* 43/1: 143-167 y *RCatT* 43/2: 455-484.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2020). «Espíritu vs. alma espiritual» *Revista internacional de filosofía, ética y política* en RIFEP. Bogotà Colombia 1/II: 27-60.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2021). «De l'antropologia de l'abat Oliba als nostres dies» en Carme Sanmartí – Marc Sureda, *Episcopus. El bisbat de Vic i l'Església en el context europeu*. Vic: ISCRV-UV, 345-357.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2022). «La vida en l'esperit, un recorregut antropològic a partir de Rm 8» en *RCatT* 47/1: 97-123.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2025). «El Catecisme de l'Església Catòlica no diu esperit, ànima i cos» Congrés català de filosofia. Manresa, 15 juny 2023 [en prensa]
- GESCHÉ, ADOLPHE (2001). «Un Dieu capable de l'homme» en Íd., *Le Christ (Dieu pour penser VI)* París: 223-250.
- LLUÍS FONT, PERE (2024). «Som fills d'Abraham i de Parmènides» en *Qüestions de Vida Cristiana* 280: 135-143 = *Íbid.* (2017) *Bíblia i cultura. Sis mirades*. Barcelona, 138 = <https://www.fundaciojoanmaragall.org/wp-content/uploads/DifusioQVC280.pdf> [Consulta 31-may-2025]
- MORALES, XAVIER (2024). «Ce qui s'est joué à Nicée » en *RTL* 55 : 309-351.
- PIETRAS, HENRYK (2025) «Los 1700 años del Concilio de Nicea» en *La civil-tà católica* [https://www.laciviltacattolica.es/2025/05/09/los-1700-anos-del-concilio-de-nicea/?ct=t\(EMAIL_CAMPAIGN_09_05_2025\)](https://www.laciviltacattolica.es/2025/05/09/los-1700-anos-del-concilio-de-nicea/?ct=t(EMAIL_CAMPAIGN_09_05_2025)) [consulta12-may-2025]
- TERTULIANO, *Res. carn.* VIII en Patrologia Latina 2: 806.

La catequesis como acompañamiento mistagógico: memoria de la fe, experiencia vivida y futuro misionero¹

Jakub Kasprzyk

Doctorando en la Universidad de Teología de Deusto

ORCID: 0009-0004-0114-1283

jkasprz@wp.pl

Recibido: 21 junio 2025 / Aceptado: 30 julio 2025

Resumen: En el contexto del 1700 aniversario del Concilio de Nicea, esta comunicación propone una reflexión teológico-fundamental sobre el papel que la catequesis retiene para la transmisión de la fe en tiempos de cambio cultural y espiritual. A partir de la estructura temática de las Jornadas —“memoria, experiencia y futuro”—, por un lado, planteo una crítica a ciertos modelos contemporáneos de catequesis que, en ocasiones, se centran excesivamente en la dimensión comunicativa o en el mero anuncio kerigmático. Por otro lado, propongo una visión renovada de la catequesis como educación integral de la fe en clave mistagógica, basada en la concepción desarrollada por L. Meddi.

A efectos prácticos, esta comunicación entiende la fe como aquel don de Dios que el creyente desarrolla en colaboración con el Espíritu Santo a lo largo del proceso personal (*receptio*, interiorización y maduración) y hasta alcanzar la comunión con la Trinidad. A lo largo de tal itinerario, la catequesis acompaña al cristiano en la adhesión dinámica al mensaje de la fe, la transformación de su vida y la participación activa y consciente en el proceso de conversión hacia la madurez cristiana.

Palabras clave: catequesis mistagógica; transmisión de la fe; teología fundamental; kerigma; experiencia de fe; discípulo-misionero; memoria eclesial; *Evangelii Gaudium*; educación de la fe.

¹ Esta comunicación se presentó en las XXI Jornadas de Teología Fundamental celebradas en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto-Bilbao, 17-18 de junio 2025.

Catechesis as Mystagogical Accompaniment: Memory of Faith, Lived Experience, and Missionary Future

Abstract: In the context of the 1700th anniversary of the Council of Nicaea, this communication proposes a theological and foundational reflection on the role that catechesis plays in the transmission of faith in times of cultural and spiritual change. Based on the thematic structure of the Conference—“memory, experience, and future”—on the one hand, I offer a critique of certain contemporary models of catechesis that sometimes focus excessively on the communicative dimension or mere kerygmatic proclamation. On the other hand, I propose a renewed vision of catechesis as integral education in faith, understood in a mystagogical key, based on the concept developed by L. Meddi.

For practical purposes, this communication understands faith as the gift of God that the believer develops in collaboration with the Holy Spirit throughout the personal process (*receptio*, interiorization, and maturation) until reaching communion with the Holy Trinity. Along this journey, catechesis accompanies the Christian in the dynamic adherence to the message of faith, the transformation of their life, and active and conscious participation in the process of conversion toward Christian maturity.

Keywords: mystagogical catechesis; transmission of faith; fundamental theology; kerygma; faith experience; missionary disciples; ecclesial memory; *Evangelii Gaudium*; education in faith.

1. Introducción

En cierta ocasión, san Juan Pablo II, se refirió en un discurso al Camino Neocatecumenal como “movimiento”. Carmen Hernández, su cofundadora y estrecha colaboradora de Kiko Argüello, que se encontraba presente, no dudó en corregirle: “No es un movimiento, es un camino”. El Papa, tras explicar sus razones, volvió a emplear el mismo término. Cuando Carmen insistió por tercera vez, él, ligeramente irritado pero con humor, respondió: *Mulier in ecclesia taceat*.

Esta anécdota nos introduce en un tema siempre vigente: el del lenguaje y la comunicación. En la realidad contemporánea, buscamos los medios y las formas adecuadas para llegar al interlocutor. Con este desafío se enfrenta también la catequesis en el seno de la comunidad eclesial,

que intenta encontrar los mejores modos y caminos para hablar de la fe y transmitirla en un mundo que ha cambiado sus paradigmas.

En este nuevo contexto cultural y espiritual, la catequesis se revela no sólo como transmisión de contenidos, sino como el proceso que facilita el encuentro del creyente con Dios. Esta comunicación propone una reflexión desde la teología fundamental sobre la necesidad de otra catequesis: aquella entendida como educación integral de la fe, en clave mistagógica, capaz de hacer memoria viva de la Revelación, interiorizar la experiencia personal del don recibido y proyectarse hacia el futuro como proceso de maduración y comunión.

2. Memoria: la fidelidad dinámica al depósito recibido

Dios se nos ha revelado plenamente en la persona de Jesucristo (cf. *Dei Verbum* 2). La Iglesia, como servidora del Verbo encarnado, del Hijo de Dios, transmite el depósito de la fe a través de la escucha de la Sagrada Escritura, la celebración de los sacramentos y de la liturgia en comunidad, la vivencia de la caridad y el testimonio de vida moral y espiritual. La Tradición y el proceso de transmisión no es una repetición mecánica de gestos y palabras del pasado, sino una actualización viva, hecha posible por el Espíritu Santo, que “guía a la Iglesia hacia la verdad plena” (cf. Jn 16,13).

En el actual contexto de secularización, relativismo y fragmentación cultural, sin embargo, la Iglesia se enfrenta al desafío de conservar el depósito de la fe, fiel a la hermenéutica de la continuidad referida por Benedicto XVI. El Papa alertaba contra el riesgo de una ruptura entre el mensaje cristiano y la vida concreta de los creyentes, lo cual hace aún más urgente mantener viva la memoria creyente, no como un simple recuerdo del pasado, sino como fundamento y horizonte de la identidad cristiana en el presente. No basta con asumir, a un nivel meramente intelectual o superficial, la herencia del cristianismo y su contenido. Es necesario colaborar con la acción del Espíritu Santo, que dinamiza el corazón humano y permite acoger de manera integral al Dios que se revela en un contexto determinado.

3. Experiencia: el don de la fe como itinerario personal

La gracia es, ante todo, don del Espíritu Santo. Quien cree —*capax Dei*— posee la capacidad de responder a la Revelación de Dios precisamente acogiendo este don. No se trata, sin embargo, de un pasivo consento en contenidos o normas morales particulares o al nivel intelectual y meramente externo. Quien cree, por su libertad se abre a la acción del Espíritu Santo, acoge a Dios de manera integral. Dado su contexto determinado, vive buscando desarrollar y fortalecer ese don para alcanzar una fe madura. El proceso por el que interioriza el mensaje cristiano, o el *kerigma*, le exige implicarse totalmente y colaborar con el Espíritu Santo.

Por este motivo, la catequesis debe entenderse como un proceso dinámico y personal, que acompaña al creyente en su camino de crecimiento y maduración en la fe. Tras la *receptio* inicial del anuncio, la catequesis debe buscar —con métodos y formas adecuadas— contribuir a la transformación interior del creyente, para que el Espíritu Santo lo conduzca a una comunión verdadera y amorosa con la Santísima Trinidad. La visión de la catequesis propuesta por L. Meddi va más allá de la simple enseñanza de contenidos o del aprendizaje memorístico. Esta catequesis, entendida como educación de la fe, persigue ayudar al creyente —movido por la gracia del Espíritu Santo— a experimentar una conversión verdadera y profunda, sobre todo en su interior.

4. Futuro: discípulos-misioneros para un mundo nuevo

Los creyentes que han encontrado a Cristo en lo profundo de su corazón no pueden permanecer pasivos. Quienes encuentran a Jesús y lo acogen como Señor y Maestro pueden ser justamente llamados “discípulos misioneros” (cf. *Evangelii Gaudium* 120). Francisco reconocía en estos la actitud que les hacía capaces de vivir, anunciar y testimoniar la fe en medio del mundo.

La catequesis misionera, es decir, aquella que acompaña al discípulo en el proceso de convertirse, al mismo tiempo, en discípulo y misionero, le ayuda a desarrollar el don de la fe recibido de Dios. El creyente lo

comparte con otros y lo transmite, mientras crece y se convierte en una dinámica mistagógica continua.

5. Dos reduccionismos en los modelos actuales de la catequesis

La catequesis, que definimos como educación de la fe se distingue de otros modelos actuales marcados por estos dos reduccionismos importantes:

- Por un lado, el reduccionismo comunicativo, que pone el acento en las técnicas, los métodos, la psicología del aprendizaje, sin cuestionar suficientemente el contenido y la finalidad de la catequesis.
- Por otro lado, el reduccionismo kerigmático que, aunque pone en valor la centralidad en el anuncio, arriesga quedarse en lo emotivo sin generar procesos sostenidos de maduración de la fe.

Ambos reduccionismos resultan insuficientes, si no se integran en una visión más amplia de la fe como proceso de interiorización del mensaje.

6. Propuesta: la catequesis como educación de la fe

Frente a los modelos anteriores y considerados insuficientes, proponemos, siguiendo a Meddi, comprender la catequesis como educación de la fe, que acompaña al creyente en el camino de la *metanoia* y le ayuda a reflexionar sobre cómo no solo acoger la gracia de la fe, sino interiorizarla también. Este proceso dinámico de mistagogía contempla a la persona no como mero receptor pasivo, que debe aprender y memorizar contenidos durante la catequesis simplemente, como si esta fuera un acto de comunicación externa. Mediante la cooperación con el Espíritu Santo, el creyente participa en el proceso de crecimiento y maduración de la fe activamente, interiorizando y asimilando sus contenidos contextualizadamente. Comparte esta experiencia, a su vez, los demás (creyentes y no) y se adentra en una comunión más profunda con Dios y con la comunidad.

7. Conclusión: el verdadero desafío de la catequesis hoy

En conclusión, la catequesis no tiene como misión principal hacer atractiva la fe a nivel comunicativo, ni simplemente clarificar contenidos doctrinales. Su verdadero desafío consiste en acompañar al creyente en el proceso de recepción, interiorización y maduración del don de la fe.

El objetivo principal de la catequesis no es aprender una fórmula ni repetir un contenido, sino adentrar al creyente a una relación viva y transformadora con Cristo, que se convierta en fundamento y regla de vida, la opción fundamental. En este sentido, el trabajo catequético debe ser profundamente teológico, espiritual y pastoral: una invitación permanente a dejarse formar por el Espíritu, en la comunidad eclesial, para ser testigos de Dios, que se ha revelado en Jesucristo.

Bibliografía para profundizar (APA)

- BENEDICTO XVI. (2005, 22 de diciembre). *Discurso a la Curia Romana con ocasión de la felicitación navideña*. Ciudad del Vaticano.
- CONSEJO PONTIFICO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN. (2020). *Directorio para la catequesis*. Ciudad del Vaticano.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. (1997). *Directorio General para la Catequesis*. Ciudad del Vaticano.
- FRANCISCO. (2013). *Evangelii Gaudium* [Exhortación apostólica]. Ciudad del Vaticano.
- JUAN PABLO II. (1979). *Catechesi Tradendae* [Exhortación apostólica sobre la catequesis]. Ciudad del Vaticano.
- MEDDI, L. (2023). *Educar la respuesta de fe. La “receptio fidei” tarea de la catequesis de «Nueva evangelización»: respuesta de fe*. Sinite, 56(168), 73–126.
- RATZINGER, J. (2001). *Introducción al cristianismo*. Madrid, España: Ediciones Sígueme.

RECENSIONES

SÁNCHEZ TAPIA, M. (ed.), *La oración, una ventana abierta a la esperanza*. XXVII Jornadas Agustinianas, RCU Escorial / M^a Cristina, 28 febrero – 1 marzo 2025, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2025.

La tradición de las Jornadas Agustinianas del Centro Teológico San Agustín alcanza la nada desdeñable cifra de su vigésimo séptima edición. Han sido dos días dedicados a analizar desde diferentes enfoques un tema teológico–espiritual de actualidad. En las presentes Jornadas la idea ha sido conjuntar la constante necesidad de la oración con la presente convocatoria del jubileo de la esperanza. Para ello, nada mejor que encomendarnos a la invocación agustiniana que abre el libro: “cuando lees, Dios te habla; cuandooras, hablas a Dios” (*Enarr. Psalm. 85,7*).

El escriturista Miguel de la Lastra aborda la cuestión desde la Biblia, punto de partida de cualquier elaboración teológica de la fe cristiana, buscando en ella los tesoros escondidos de la oración en forma de palabras o modelos o relatos (plegaria narrativa) que puedan sugerirnos los mejores senderos. Por su parte, el profesor de espiritualidad Jaime López repasa los fundamentos tanto cristológicos como peumatológicos de la oración cristiana a partir de las misiones trinitarias del Hijo y del Espíritu, esto es, desde la enseñanza y ejemplo de Cristo y desde la irradiación de fe del creyente. El carmelita descalzo y director de la Universidad de la Mística (Ávila) Jerzy Nawojowski escribe sobre algo tan difícil y evanescente como la oración mística. Nos aclara que esta oración de contemplación muestra su autenticidad en la trasformación del orante, sólo en el cambio sustancial y duradero de la persona podrá evidenciarse la verdadera unión con Dios. Dicha transformación no es pues un momento, sino un proceso continuo de renovación, la apertura diaria a la acción de la gracia.

La profesora de la Universidad San Dámaso y monja agustina Carolina Blázquez, esboza una teología de la Liturgia de las Horas en dos apartados. El primero discurre sobre la fundamentación de la oración litúrgica, que procede de la revelación general de Dios a la revelación encarnada, culminando en la manifestación eucarística, esperando nuestra respuesta. Ésta se da en la Liturgia de las Horas, objeto del segundo apartado del artículo, en el que concilia poéticamente existencia y oración como misterio y noche oscura, como milagro y alegre amanecida, como compromiso y día

fatigoso, desembocando en la noche iluminada. La igualmente profesora de San Dámaso Carmen Álvarez, en cuanto estudiosa del pensamiento de Juan Pablo II, escribe sobre la oración en el magisterio de dicho Papa. Tras unas pinceladas biográficas introductorias, asume la tarea de sintetizarlo desde su abundante producción magisterial. Mostrando un detallado conocimiento de sus encíclicas, cartas apostólicas, homilías, discursos y audiencias, destaca su enseñanza sobre la oración como necesidad humana de autoconciencia, como ejercicio de aprendizaje y testimonio, como progreso de contemplación y alabanza, como dique ante los sufrimientos y el mal, como nutrición para la transformación del mundo, el ecumenismo y la paz, concluyendo que la oración siempre vence.

El agustino recoleto Enrique Gómez, profesor en la Facultad de Teología de Granada, en el Centro Teológico San Agustín de El Escorial y en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid, se concentra, fiel a su carisma, en las claves agustinianas sobre la oración, transcurriendo desde la idea de Dios, primero, a la concepción de la oración, después, para de esta noción de oración llegar al compromiso existencial. Su libro más famoso, las *Confesiones*, es una síntesis de todo ello. Un nutrido aparato de notas acompaña este recorrido por una oración concebida como relación personal con Dios a través de la comunión con los hermanos. La profesora de Bachillerato, durante muchos años de experiencia, en las asignaturas de Filosofía, Moral y Religión, Inmaculada Moreno, intenta en su artículo vislumbrar conexiones entre oración y esperanza. Resulta una concatenación inevitable, afirma, orar es hablar con Dios confiando en su escucha. La Biblia está preñada de esperanza, desde la promesa a la mujer pisoteando la serpiente (el mal) hasta el grito del Apocalipsis: *maranatha*. La oración es un ejercicio de esperanza, que transforma a la persona que ora, dejando en él un sedimento sólido que reverbera en los demás.

Lástima que la eficaz tradición de entregar el libro editado de las diferentes contribuciones al comenzar las Jornadas nos haya privado de poder leer la entrevista hecha durante esos días al prior benedictino del Valle de los Caídos, Santiago Cantera, que ofreció un valioso testimonio de oración desde su vocación y experiencia monásticas. Cierra el presente volumen, a modo de anexo, la bula de convocatoria del jubileo ordinario *Spes non confundit*, así como extractos de las catequesis del mismo Papa Francisco sobre la oración.

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ

Sumario

233. *The Infancy Gospel of Thomas: A School Text for Children*
David Álvarez Cineira
261. **¿Adoptados por Jesucristo? Examen de algunos textos agustinianos**
Pío de Luis Vizcaíno
285. **Sendas de frontera**
Tomás Marcos Martínez
309. **Un catecismo fantasma “El de Castilla”**
Luis Resines Llorente

TEXTOS Y GLOSAS:

333. **Algunos aspectos sobre el encaje entre las fuentes clásica y cristiana en la tradición del humanismo**
Javier García Gibert
355. **Migrancy as Metaphor**
Peter Pandimakil
391. **La antropología primera de Nicea: espíritu, alma y cuerpo**
Jordi Castellet i Sala
407. **La catequesis como acompañamiento mistagógico: memoria de la fe, experiencia vivida y futuro misionero**
Jakub Kasprzyk