

Enero - Junio 2025



Vol. LIX - Núm. 1

ESTUDIOS TRINITARIOS



SALAMANCA



REVISTA SEMESTRAL DE TEOLOGÍA TRINITARIA

PUBLICADA POR LA EDITORIAL SECRETARIADO TRINITARIO DE LA PROVINCIA DEL
ESPÍRITU SANTO (ESPAÑA) DE LA ORDEN DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD
Y DE LOS CAUTIVOS.

FUNDADA EN 1967

Estudios Trinitarios (ISSN: 0210-0363 / ISSN-e:3101-4496 / D.L.: S. 81-1963) publica estudios, notas y revisiones bibliográficas sobre cuestiones histórico-teológicas y sobre los diversos aspectos de la vida cristiana siempre en relación con el Misterio Trinitario. Promueve un enfoque interdisciplinar en diálogo con las grandes áreas del conocimiento humano (biblia, teología dogmática, teología moral, teología práctica, filosofía, antropología, historia, arte, educación, etc.) y presta atención a los temas teológicos de actualidad. La revista tiene una periodicidad semestral, publica dos números al año (junio y diciembre).

Equipo Editorial

Director/Editor: Manuel Porcel Moreno, *Universidad Loyola Andalucía* (España).
Correo-e: estudiostrinitarios@secretariadotrinitario.org

Secretaría de redacción y administración/Editorial and administrative secretariat: Antonio Torres García, *Orden de la Santísima Trinidad* (España).
Correo-e: comunicacion@trinitarios.es

Consejo editorial/Editorial Board: Pedro Aliaga Asensio, *Instituto Histórico de la Orden de la Santísima Trinidad* (España); Ianire Angulo Ordorika, *Universidad Loyola Andalucía* (España); José María de Miguel, *Universidad Pontificia de Salamanca* (España); Enrique Gómez García, *Universidad Loyola Andalucía* (España); Cristiano Massimo Parisi, *ISSR Mater Ecclesiae-Angelicum* (Roma, Italia); Ignacio Rojas Gálvez, *Universidad Loyola Andalucía* (España); Marco Salvati, *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino-Angelicum* (Roma, Italia).

Comité científico/Scientific Committee: Diego Elias Arfuch, *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino-Angelicum* (Roma, Italia); Antonio Bergamo, *Facoltà Teologica Pugliese* (Bari, Italia); Alejandro Bertolini, *Pontificia Universidad Católica Argentina* (Argentina); María José Caram, *Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos de Córdoba* (Argentina); Robert Cheaib, *Institut Catholique de Lyon* (Francia); Piero Coda, *Università Sophia* (Florenia, Italia); Ángel Cordovilla Pérez, *Universidad Pontificia Comillas* (España); João Manuel Duque, *Universidade Católica Portuguesa* (Portugal); Margit Eckholt, *Universität de Osnabrück, Presidenta de la Sociedad Europea de Teología Católica* (Alemania); Emmanuel Falque, *Institut Catholique de Paris* (Francia); Samuel Fernández, *Pontificia Universidad Católica de Chile* (Chile); Vincent Holzer, *Institut Catholique de Paris* (Francia); María Clara Lucchetti Bingemer, *Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro* (Brasil); Silvia Martínez Cano, *Universidad Complutense de Madrid* (España); Nuria Martínez-Gayol Fernández, *Universidad Pontificia Comillas* (España); Maximo Naro, *Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia* (Palermo, Italia); Matthew Ryan Robinson, *Leuphana Universität Lüneburg* (Alemania); Michel Stavrou, *Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge* (Paris, Francia); Evilázio Teixeira, *Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul* (Brasil); Anne-Sophie Vivier-Muresan, *Institut Catholique de Paris* (Francia); Gonzalo Javier Zarazaga, *Universidad Católica de Córdoba* (Argentina).

Secretaría y Administración

Antonio Torres García. Revista Estudios Trinitarios; Avenida Filiberto Villalobos, 80; Apdo. 37007 – Salamanca (España).
Correo-e: comunicacion@trinitarios.es

La suscripción de la revista impresa para 2025 es de 50€ para España, 60€ para Europa y 75€ para el resto del mundo. El número suelto vale 25€ para España, 30€ para Europa y 37,50€ para el resto del mundo.

Página web: <https://revistas.secretariadotrinitario.org/estudiostrinitarios>

Impresión y encuadernación

Nueva Graficesa, S.L.L.; Avda. de la Aldehuela, 80; Apdo. 37003 – Salamanca (España).

estudios trinitarios

Enero-Junio

2025

Vol. LIX - Núm. 1

SUMARIO

EDITORIAL 7-10

ESTUDIOS

MONTES PERAL, L. Á., *La primacía del amor en una teología trinitaria inspirada en el Tratado sobre la Trinidad de Tomás de Aquino* 13-48

VALLEJO GAVONEL, M^a. E., *Francisco Pacheco e l'Arte de la Pintura: contributi all'iconografia trinitaria post-tridentina nell'area ispanica* 49-91

SALAZAR GARCÍA, L. M., *Libertad y persona. Rahner y Zizioulas, dos acercamientos desde el concepto de libertad entendido como autodeterminación* 93-119

JAKOALEM, J., *Climate Justice: The Moral Imperative in the Eco-theology of Pope Francis in Contemporary Climate Negotiations and Struggles* 121-173

BIBLIOGRAFÍA 175-184

EDITORIAL

El primer número ordinario del volumen cincuenta y nueve de *Estudios Trinitarios*, correspondiente al año 2025, incluye una selección heterogénea de cuatro estudios académicos, que articulan un recorrido interdisciplinar en torno a la Trinidad como clave teológica, antropológica, estética y ética, mostrando su fecundidad para pensar la fe cristiana en diálogo con la cultura contemporánea. Los cuatro artículos aquí reunidos abordan, desde perspectivas complementarias, la relación entre el Misterio Trinitario y la experiencia humana, la libertad personal, la expresión artística y el compromiso social. Desde la teología sistemática y espiritual, se explora la primacía del amor en la comprensión trinitaria; desde la historia del arte, se analizan los criterios iconográficos post-tridentinos para la representación del Misterio; desde la teología contemporánea, se confrontan dos concepciones fundamentales de persona y libertad; y desde la teología moral y pastoral, se presenta la justicia climática como una exigencia ética derivada de una eco-teología de raíz trinitaria. En conjunto, los artículos ofrecen una visión integrada que pone de relieve la actualidad y la fuerza transformadora del pensamiento trinitario en el mundo actual.

El primer estudio —*La primacía del amor en una teología trinitaria inspirada en el Tratado sobre la Trinidad de Tomás de Aquino*—, del profesor del Instituto Teológico “San José” (Palencia) Luis Ángel Montes, desarrolla una teología trinitaria inspirada en el *Tratado sobre la Trinidad* de Tomás de Aquino, subrayando la primacía del amor frente a una comprensión meramente intelectual del Misterio Trinitario. El autor sostiene que el amor es el principio fundante de la vida divina y de toda la realidad creada: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son Amor en plenitud. La Trinidad se comprende desde las categorías de procesión, relación y misión, que permiten vincular la vida intratrinitaria con la creación, la historia y la existencia humana. El conocimiento de Dios no se alcanza sólo por el entendimiento, sino por una experiencia orante y vital del amor. Esta comunión trinitaria se refleja en las relaciones humanas, especialmente en la misericordia como forma suprema de la caridad. Vivir trinitariamente implica amar, servir y transformar el mundo desde la lógica del amor divino.

El segundo artículo de María Esther Vallejo —*Francisco Pacheco e l'Arte de la Pintura: contributi all'iconografia trinitaria post-tridentina nell'area ispanica*— analiza la figura de Francisco Pacheco como teórico del arte y mediador entre la doctrina teológica y la práctica pictórica en la España post-tridentina. El estudio se centra en su tratado *Arte de la Pintura*, interpretado como una síntesis normativa que integra las directrices del Concilio de Trento y las reflexiones de Paleotti y Molanus. Pacheco es presentado como garante de la ortodoxia iconográfica, especialmente en la representación de la Santísima Trinidad, estableciendo modelos formales, límites iconográficos y criterios de decoro visual. El texto destaca su papel institucional como censor inquisitorial y formador de artistas, así como su concepción del pintor como *pictortheologus*. Aunque su obra pictórica es considerada poco innovadora, su relevancia reside en la sistematización teórica y en la regulación de la imagen sagrada, cuya influencia se extiende al ámbito hispánico de los siglos XVII y XVIII.

El tercer ensayo –*Libertad y persona. Rahner y Zizioulas, dos acercamientos desde el concepto de libertad entendido como autodeterminación*– de Luis María Salazar, profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, compara las concepciones de persona y libertad en Karl Rahner e Ioannis Zizioulas, entendiendo la libertad no como mero libre albedrío, sino como autodeterminación constitutiva de la persona. En Rahner, la libertad se sitúa principalmente en la antropología: la persona humana se define por una decisión existencial que configura su ser ante Dios, mientras que el concepto moderno de persona no se aplica directamente a cada hipóstasis trinitaria. En Zizioulas, en cambio, la libertad se localiza en el ámbito trinitario: la libertad ontológica del Padre es el origen del ser y fundamento de la persona, priorizando la hipóstasis sobre la esencia. El artículo pone de relieve las convergencias y tensiones entre ambos enfoques, mostrando cómo sus propuestas tienen consecuencias distintas para la teología trinitaria, la antropología y la comprensión relacional de la persona humana.

La sección de estudios finaliza con el trabajo de Jaazeal Jakosalem –*Climate Justice: The Moral Imperative in the Eco-theology of Pope Francis in Contemporary Climate Negotiations and Struggles*–, presidente de ARCORES España e Internacional, que examina la eco-teología del papa Francisco a partir de *Laudato Si'*, *Querida Amazonía* y *Laudate Deum*, destacando su contribución decisiva al concepto de justicia climática. El autor muestra cómo estos documentos articulan una visión de ecología integral que vincula inseparablemente la crisis ambiental con la injusticia social y la pobreza. Se analiza el contraste entre la comprensión diplomática de la justicia climática en el marco de la ONU y la interpretación más radical de los movimientos sociales, centrada en la responsabilidad histórica y la justicia reparadora. La eco-teología de Francisco proporciona un fundamento moral y teológico para la acción climática, fortaleciendo la incidencia de

las comunidades de fe en los procesos políticos y en las luchas ecológicas contemporáneas. La justicia climática aparece así como un imperativo ético, espiritual y político ineludible.

Manuel Porcel Moreno
Director de *Estudios Trinitarios*

ESTUDIOS

**LA PRIMACÍA DEL AMOR EN UNA TEOLOGÍA
TRINITARIA INSPIRADA EN EL *TRATADO SOBRE LA
TRINIDAD* DE TOMÁS DE AQUINO**

THE PRIMACY OF LOVE IN A TRINITARIAN THEOLOGY
INSPIRED BY THOMAS AQUINAS' TREATISE ON THE TRINITY

LUIS ÁNGEL MONTES PERAL
Instituto Teológico "San José" (Palencia)
montesperal@gmail.com

Fecha de recepción: 18 de diciembre de 2024

Fecha de aceptación: 26 de febrero de 2025

Resumen: El presente artículo sostiene la primacía del amor a la hora de perfilar una teología trinitaria. Para ello, se inspira en intuiciones tomasinas, que subrayan que el amor trinitario, y no la inteligencia, es el fundamento de toda realidad divina y humana. Para Tomás, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son amor en su plenitud, y ese amor se manifiesta como procesión, relación y misión, extendiéndose al hombre y al mundo. La comprensión de Dios no se alcanza sólo por el entendimiento, sino por una experiencia orante y vivencial del amor. La Trinidad, que es comunión perfecta, se refleja en las relaciones humanas, especialmente en la misericordia, forma más alta de la caridad. Así, vivir trinitariamente

implica amar, servir y transformar el mundo, permaneciendo en el amor del Padre, por el Hijo y en el Espíritu Santo.

Palabras clave: Amor, Entendimiento, Misericordia, Tomás de Aquino, Trinidad.

Abstract: The present article argues for the primacy of love in shaping a Trinitarian theology. To this end, it draws inspiration from Thomistic insights, which emphasize that Trinitarian love, and not intelligence, is the foundation of all divine and human reality. For Thomas, the Father, the Son, and the Holy Spirit are love in its fullness, and that love manifests itself as procession, relationship, and mission, extending to man and the world. The understanding of God is not achieved only through understanding, but through a prayerful and experiential experience of love. The Trinity, which is perfect communion, is reflected in human relationships, especially in mercy, the highest form of charity. Thus, living trinitarily implies loving, serving, and transforming the world, remaining in the Love of the Father, through the Son, and in the Holy Spirit.

Keywords: Love, Mercy, Thomas Aquinas, Trinity, Understanding.

1. Asombros básicos

Resulta satisfactorio que el cristiano empiece a conocer y amar a la Trinidad con la señal de la cruz: «En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Así se ha transmitido desde antiguo, si bien, a causa de la *rutina* y del proceso de secularización que está afectando a las sociedades modernas y contemporáneas, quizá resulte actualmente acuciante proponerlo de nuevo en las familias, las parroquias y especialmente la catequesis¹. Todo acto

¹ Ratzinger trata la confesión trinitaria en el Credo como un acto existencial más que como un acto intelectual. A este respecto, véase: J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, Ignatius Press, San Francisco, 2004, pp. 128-129.

de amor, y la señal de la cruz lo es en alto grado, tiene siempre su recompensa, aunque no se contemple su eficacia enseguida². Nunca cae en saco roto. Aunque parezca inútil, siempre contiene fruto, porque está abierto al Espíritu, descansa en la salvación del Hijo y lleva a la misericordia del Padre.

1.1. *La Trinidad se revela a sí misma*

La Trinidad misma nos ha revelado *quién es* con la inmensidad de su amor. Sólo por esa *revelación* conocemos la existencia del Dios Uno y Trino³. Tomás encuentra toda verdad revelada, que conduce al amor, en el texto sagrado del que era buen conocedor e «insaciable saboreador». Ahora bien, él mismo entiende que el teólogo ha de ponerse ante ella reconociéndola como una manifestación de la *verdad increada*, es decir, ansiando penetrar en el conocimiento amoroso del Verbo de Dios. Este mismo deseo de compenetración unitiva con la Trinidad lleva a Tomás a la exégesis con el objeto de recoger la doctrina contenida en la Escritura, sistematizarla y espiritualizar su significado profundo, para que logre alcanzar el mayor provecho⁴.

Si desde un principio, antes de hablar de Dios en general, hubiéramos sido enseñados y enseñáramos a otros a proclamar la

² «Es imposible que por la razón natural se llegue al conocimiento de la Trinidad de las personas divinas» (T. de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 32, a. 1, sol.).

³ «El hombre no puede conocer qué son las personas divinas, sino sólo qué no son» (T. de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 32, a. 1).

⁴ Sobre el método exegético del Aquinate y su dependencia de la revelación, consúltese: G. Emery, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 15-17; P. Roszak, «Exégesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de Tomás de Aquino», *Salmanticensis*, n.º 61 (2014), pp. 301-323; «Biblical Exegesis and Theology in Thomas Aquinas», *Studium. Filosofía y teología*, n.º 48 (2021), pp. 13-25.

Trinidad como Padre, Hijo y Espíritu Santo con el significado que tiene, entonces resultaría más asequible confesar, sentir y pensar el misterio trinitario, para luego poder formularlo, celebrarlo, testimoniarlo; en definitiva, *vivirlo* y ayudar a otros a hacer lo mismo⁵. Como no ha sido así, estamos llamados a recuperar la unidad de las tres Divinas Personas, ya que durante siglos ha existido en un *aislacionismo espléndido*⁶.

1.2. *Escuchar, rezar y alabar*

De la Trinidad conocemos muy poco; pero lo primero no es racionalizar, transmitir conceptos, sino *prestar silencio y escuchar, rezar y alabar*. Escuchar lo que la misma Trinidad quiera transmitir en las Sagradas Escrituras ya demuestra una primera forma de amor⁷. Ponerse en oración con las tres Divinas Personas y no dejar de adorarlas concuerda con responder a una necesidad vital. Este *encuentro*, contenido en los cuatro verbos, no se hace primariamente a través del entendimiento, sino de la experiencia del *corazón sintiente*. Ambos, entendimiento y corazón, resultan necesarios⁸. En este sentido, santo Tomás fue muy osado, pues, para mantener viva la relación con el Padre, el Hijo y el Espíritu

⁵ Torrell describe cómo la vida espiritual sostiene la especulación teológica en: J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas: Theologian*, Catholic University of America Press, Washington, 2005, p. 203.

⁶ Cf. K. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en *Mysterium salutis*, II, dir. por J. Feiner y M. Löhrer, Cristiandad, Madrid, 1977, pp. 271-274.

⁷ De Lubac señala esta iniciativa divina de revelarse como amor. Para esta cuestión, véase: H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, Crossroad, New York, 1998, pp. 78-80.

⁸ «Adorar a Dios con la inteligencia y el corazón» (J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, pp. 130-132).

Santo, no empezó por los conceptos, sino que abrió la mente a una vivencia que conduce al sentido de la existencia y puede llegar a la verdadera felicidad, tal como se desprende del subrayado, basado en Agustín, de que «al conocimiento se llega por la fe, pero no al revés»⁹.

Cuando Tomás de Aquino empezó a especular sobre la Trinidad, ya había recorrido un camino muy largo, al haber conocido a las tres Divinas Personas a través de la oración personal, la práctica de los sacramentos y el darse al prójimo, algo que no puede faltar en los auténticos creyentes¹⁰. Poco a poco tuvo conciencia de que el Amor con mayúscula constituye la esencia misma del único Dios Trinitario. El Padre es Amor, el Hijo es Amor y el Espíritu Santo es Amor¹¹. Sólo Amor, nada más que Amor en plenitud. Amor significa el centro mismo del cristianismo, es decir el Misterio de la Encarnación: el Hijo del Padre, su Palabra, asumió la condición humana y así nos acompaña para siempre.

1.3. *Amor como procesión, relación y misión*

Este gozoso principio fundante lo conoció Tomás desde muy pronto, porque lo vivía en su interior. Mas esta experiencia, cada vez más íntima, con el paso del tiempo se fue racionalizando en el contacto con las personas concretas y en la percepción de la realidad del mundo en un largo proceso de interconexión.

⁹ T. de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 32, a. 1, ad 2.

¹⁰ Sobre esta relación entre la vida de oración y la comprensión del Amor divino, consúltese: J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas: Spiritual Master*, Catholic University of America Press, Washington, 2005, pp. 115-116.

¹¹ Agustín lo expresa del siguiente modo: «Padre amoroso, Hijo amado, Espíritu Santo amor» (A. de Hipona, *De Trinitate*, IX, 10, CCSL 50, p. 305).

Su punto de partida no es distinto del establecido por su contemporáneo Buenaventura, aunque con frecuencia se hayan *contrapuesto* las enseñanzas de los grandes escolásticos, en la medida que se ha incidido más en la literalidad de las palabras que en la realidad de los procesos interiores. Tanto para uno como para otro, en el inicio del conocimiento está el amor¹². El amor precede al conocimiento verdadero, lo carga de contenido¹³.

Es verdad lo que afirma en la *Summa Theologiae*: que «el Hijo procede como *Palabra del entendimiento* y el Espíritu Santo como *Amor de la voluntad*»¹⁴. Así también en las criaturas racionales, con entendimiento y voluntad, se encuentra la representación de la Trinidad a modo de imagen, en cuanto que se encuentra en ellas la palabra concebida y el amor¹⁵. Pero la Palabra del Padre encuentra su origen y fundamento en el Amor, sin el que no hubiera proferido la Palabra.

Cuando se convirtió en profesor, sobre todo en París, empezó a llenar de contenido conceptos que, en el fondo, siempre llevaban

¹² «El principio del conocimiento es el amor» (Buenaventura, «Breviloquium», en *Opera Omnia*, vol. V, Typ. Collegii a S. Bonaventura, QuaracchiFlorentiae, 1891, p. 243). Por su parte, refiriéndose a las misiones del Hijo y del Espíritu, Tomás asume el pensamiento agustiniano de un conocimiento amoroso o de un entendimiento que se transforma en amor, que es lo que él entiende por sabiduría (cf. T. de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 34, a. 5, ad 2). En otra ocasión, explicando las procesiones divinas, se refiere a la palabra del entendimiento como «palabra del corazón» (cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 1, sol.).

¹³ Sobre el dinamismo entre el amor y el conocimiento, véase: B. Lonergan, *Insight*, Longmans, London, 1957, pp. 726-728.

¹⁴ «Filius procedit ut Verbum intellectus; Spiritus Sanctus ut Amor voluntatis» (T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 45, a. 7, sol.). Asimismo, explicitando las procesiones divinas, sostiene que son dos: la procesión de la palabra, que es tomada en cuanto acción del entendimiento, y la procesión de amor, en cuanto acción de voluntad (cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 28, a. 4, sol.).

¹⁵ Cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 93, a. 4, sol.

al *Amor*, a saber: *procesión*, *relación* y *misión*¹⁶, intentando explicar no sólo la existencia trinitaria, sino también la existencia de toda la realidad exterior, porque «toda procesión significa acción», tanto *ad extra* como *ad intra*¹⁷. Lo existente encuentra su origen en la Trinidad y de muy diversas maneras la descubre¹⁸.

Su ingenio racional, indagando en las profundidades del Amor divino y la verdad de su Unidad, permitió desarrollar en sus raciocinios una aguda *intuición exegética*, sabiendo deducir de la letra de la Escritura toda su virtualidad teológica. Recorrió un camino que se desliza desde la superficie de la letra hasta su significado profundo, que busca penetrar en el Amor.

1.3.1. *La Procesión en la Trinidad, el Hombre y el Mundo*

Existe una *Realidad Originaria*: el Padre, principio de todo. Nada existiría sin su Amor, todo tiene asiento en su salida y acogida. De esa realidad originaria procede el Hijo, que posee todo lo del Padre con excepción de la *Paternidad*. Y todo el Amor del Hijo vuelve a revertir en el Padre menos la *Filiación*. Y del Padre y del Hijo procede el Espíritu Santo, como plasmación misma del Amor del Padre y del Hijo.

Del Padre, del Hijo y del Espíritu procede la humanidad entera, de modo que los hombres de ayer, de hoy y de mañana *no llegarían a existir* sin su amor, queriendo además que se realicen en el amor. Nada hay más real en la creación que el Amor que

¹⁶ Cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27; q. 28; q. 43.

¹⁷ Cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 1, sol. G. Emery, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, pp. 146-148.

¹⁸ Cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 44. El Aquinate emplea la palabra procesión tanto para referirse a las personas divinas como a las realidades creadas. Sobre la diferencia de ambas procesiones, véase: T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 1, sol.

el Padre tiene a los hombres y que los hombres se tienen entre sí. He aquí la verdad primera y última de la condición y plenitud humanas¹⁹.

Del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, además del hombre, procede todo el resto de lo creado, producto de su Amor. Contemplar el mundo desde la Trinidad significa tanto como contemplar la *belleza*, lo que puede transformar las sociedades en que vivimos y hacerlas más habitables, más humanas, más perfectas. La procesión nombra lo diferente en las realidades existentes y les confiere identidad, sentido y contenido. En la realidad del mundo existe una entidad verdadera y bella, que sólo se percibe cuando el amor está presente. Es lo que la teología actual explicita al expresar que la creación deriva del amor o de la plenitud que es el Dios comunión de personas²⁰.

1.3.2. *La Relación en la Trinidad, el Hombre y el Mundo*

La Trinidad encuentra su mejor y más completa explicación en la *relacionalidad* existente entre la Trinidad, el Hombre y el Mundo²¹. Las relaciones mutuas del Padre con el Hijo y el Espíritu

¹⁹ Para la comprensión del amor al prójimo como consecuencia del amor divino, y la comprensión de aquel por amor de Dios, consúltese: T. de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 4, a. 8, ad 3; q. 99, a. 2, ad 2; q. 100, a. 6, ad 1.

²⁰ Cf. GS 2; 19; S. del Cura Elena, «Creación ‘ex nihilo’ como creación ‘ex amore’: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios», *Estudios Trinitarios*, vol. 39 (2004), pp. 55-130; A. Torres Queiruga, «Creación por amor: creer en Dios en la cultura actual», en *Alguien así es el Dios en el que yo creo*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 39-65; E. Gómez García, «Recosmificar la teología: un reto *in fieri*», *Carthaginensia*, n.º 79 (2025), pp. 470-472.

²¹ Esta cuestión también la señala Agustín en *De Trinitate*, V, 1, CCSL 50, p. 206. Cf. L. M.ª Armendáriz, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Cristiandad, Madrid, 2001, pp. 13-15; O. González de Cardedal, *Historia, hombres, Dios*, Cristiandad, Madrid, 2005, p. 511.

Santo fundan las relaciones de las tres Divinas Personas con las personas humanas y de estas con sus semejantes, generando de forma misteriosa las relaciones con la creación. Para Tomás, el Mundo, en su primer y decisivo momento, es la Creación. Personas humanas y Creación se verifican en la Historia, llamadas todas ellas a seguir las sendas del amor. La relación comunica la grandeza y belleza del Amor.

El Padre se relaciona con el Hijo dándole todo su Amor. Lo mismo el Hijo con el Padre y el Padre y el Hijo con el Espíritu Santo en reciprocidad conjunta. Lo mismo hacen el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo con nosotros²². No podemos sentir y pensar mejor la Trinidad que entregándonos permanentemente a su Amor, que será tanto mayor cuanto más lo acojamos.

La finalidad última de la persona humana es *darse* en interrelación creciente²³. Nadie se realiza más como persona que cuando se entrega a los demás²⁴. Esa entrega la concretó de mil maneras Jesucristo, la testimonió con sus palabras y obras, tal como aparece en los evangelios y tal como la reseña la teología actual bajo la categoría de pro-existencia²⁵.

Aunque no tengamos capacidad para percibirlo debidamente, llegamos a sentir lo más hondo de la realidad del mundo cuando

²² Cf. I. D. Zizioulas, *Being as Communion*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985, pp. 40-42.

²³ Cf. R. Sokolowski, *The God of Faith and Reason*, Catholic University of America Press, Washington, 1995, pp. 27-29.

²⁴ El Aquinate define el concepto de persona como «relación subsistente», «relación substancial» (T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4, sol.). En este contexto, algunos autores se preguntan si, desde este concepto, se puede concebir al ser humano vinculado con la relación (cf. J. M. Cabiedas, *Antropología de la vocación de la vocación cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2019, p. 49).

²⁵ Cf. J. M. Torres Serrano, «La pro-existencia: un modo de ser y de hablar de Dios en el contexto latinoamericano», *Revista Iberoamericana de Teología*, n.º 10 (2010), pp. 25-48.

todo él lo contemplamos envuelto en un amor que transparenta toda esa realidad unificada por los lazos de un amor que no se disuelve en la nada, sino que se expande por doquier en formas bellísimas. Detrás de las catástrofes que desfiguran el mundo está el pecado humano de una manera bien misteriosa, pero real, que llegaremos en su día a comprender²⁶.

1.3.3. *La misión en la Trinidad, en el Hombre y en el Mundo*

La misión tiene que ver no tanto con el Ser cuanto con el Hacer. No somos tan sólo lo que hacemos, ya que toda actividad no deja de estar sustentada. El amor trinitario no es teórico, sino práctico. Realiza lo que indica y consume lo que es. Cuando lo vivimos, llega a la concreción y llegamos a extasiarnos en su esplendor. Lo mismo podemos considerar de la misión humana y cósmica, pero no dejando de afirmar con contundencia que los hombres somos más que lo que hacemos, siendo mejores que aquello que hacemos, porque así lo ha querido el designio divino y aparece plasmado en nuestro *estar en el mundo*.

De estas tres exposiciones se deduce una consideración importante: aunque la Trinidad, el Hombre y el Mundo son distintos, de modo que ninguna realidad es igual a otra, las tres están íntimamente implicadas mediante el Ser y el Obrar, que encuentran su *origen* en el Padre. Nada más grande que pensarlo e imitarlo. Todo el misterio trinitario, imposible de comprender, se consume en el amor, que colma la grandeza humana. No es mucho lo que necesitamos conocer, pero sí lo que podemos

²⁶ Véase aquí la comprensión de la historia por parte de Agustín como «el admirable cántico de las cosas que pasan» (*ep.* 166,5,13; 138,1,5; *cin. Dei* 11,18; A. Uña Juárez, «San Agustín: belleza, música e historia. Un admirable cántico», *Agustinus*, nn.º 168-169 (1998), pp. 107-128).

amar, *imitando* a la Trinidad, haciendo más felices a los hombres y estableciendo el auténtico orden con el mundo²⁷.

Lo expresado aquí no son palabras vacías sin más o conceptos irreales, sino un *reto* que los humanos tenemos ante nosotros mismos, los demás y la creación. Lo que importa es hacerse más personas en nuestra configuración con la Trinidad, con los otros hombres y con el mundo. Desde la Encarnación del Hijo, nada es extraño al hombre, porque todo está sostenido por el Amor del Dios Uno y Trino. Nada más apasionante que rastrear ese amor en las criaturas mediante su peregrinaje por la vida. El *Tratado sobre la Trinidad* de Tomás nos ayuda a ir paso a paso, adentrándonos en ese misterio que siempre concluye en el Amor y los amores.

2. Amor y Verdad

Dos conceptos supremos en la teología y espiritualidad de Tomás sobre la Trinidad son Amor y Verdad con mayúsculas y minúsculas. El amor lleva a la verdad y la verdad al amor, pero la *primacia* está siempre en el amor, algo que coincide con lo más hondo del sentimiento y pensamiento de Tomás, cuando intentamos llegar hasta lo más profundo de sus reflexiones²⁸. En esta reflexión sustento un punto central de la nueva visión que intento ofrecer aquí.

²⁷ Sobre el amor como consecuencia de la dilación perfecta de Dios, véase: T. de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 4, a. 8, ad 3.

²⁸ Para un estudio más amplio sobre la verdad del amor divino en la teología del Aquinate, véase: G. Emery, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, pp. 256-258. Encontramos también en el pensamiento de Henri de Lubac la defensa del amor como principio de la verdad teológica. A este respecto, consúltese: H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, pp. 212-213.

2.1. ¿La primacía de la verdad?

Del Aquinate es esta exclamación: «Porque el único entendimiento eterno es el divino, sólo en él la Verdad es eterna, [...] pues la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios»²⁹. En consonancia con este arrebató místico, muchos teólogos actuales recalcan la verdad en sus enseñanzas. Este es el caso de Gabino Uríbarri, que ha pertenecido a la *Pontificia Comisión Teológica Internacional*:

De la figura de Tomás de Aquino como teólogo, me resultan muy inspiradoras varias de sus características. En primer lugar, la búsqueda permanente de la verdad, al servicio de la cual puso toda su existencia, sabiendo que esta verdad última era Dios y que toda verdad nos hace participar de algún modo del conocimiento de Dios. Por eso, indaga bajo el punto de vista teológico («*sub ratione Dei*») todo tipo de cuestiones: del comportamiento humano, las virtudes, el modo de conocer, etc. De hecho, en su obra se da una evolución en algunos temas, típica de alguien que ha seguido buscando la verdad de modo incesante³⁰.

En la semblanza que hace de su itinerario vital, es bien sintomático que presente *su modo inspirador de hacer teología* con este título: «Adorar a Dios con la inteligencia». Y en el transcurso de su exposición añade esta especie de resumen:

En todos (sus libros) destaca su maestría, su precisión, su amor a la verdad, sus amplísimos conocimientos, su claridad, su unción [y] el misterio de Dios es, en última instancia, inabarcable

²⁹ T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 16, a. 7, sol.

³⁰ G. Uríbarri Bilbao, «Santo Tomás de Aquino. Adorar a Dios con la inteligencia», *Magnificat*, n.º 170 (2018), p. 14.

también para aquellos dotados de una inteligencia excepcional, como Tomás³¹.

Ciertamente, lo que dice el autor podemos mantenerlo; pero es un tanto *unilateral*. Lo más decisivo, al menos en su teología trinitaria, es *el Amor*. Adorar es obra de la inteligencia, pero sobre todo fruto del amor: el Amor que las Tres Personas nos dispensan y el amor que tributamos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Es bien sintomático que Uríbarri no mencione el amor divino en su semblanza.

2.2. *Contemplar la Trinidad es encontrarse con el Amor*

Quien contempla de verdad la Trinidad necesariamente descubre el Amor en su estado más puro. Dicho de otro modo: encontrarse con la Trinidad significa encontrarse con la verdad, la belleza y la felicidad del Amor. Tomás conoció muy bien a Agustín, a quien cita con frecuencia, aunque no asumió en su *Tratado sobre la Trinidad* la famosa frase del obispo de Hipona: «Ves la Trinidad si ves el amor»³². De acuerdo con su magisterio, el Padre es el Amante, el Hijo el Amado y el Espíritu Santo el Amor, que mantiene unidas a las dos primeras Personas³³, algo que asume Tomás³⁴.

³¹ G. Uríbarri Bilbao, «Santo Tomás de Aquino. Adorar a Dios con la inteligencia», p. 15 y 16, respectivamente.

³² A. de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

³³ Cf. A. de Hipona, *De Trinitate*, IX, 10, CCSL 50, p. 305.

³⁴ Es de subrayar la argumentación del Aquinate cuando reflexiona sobre la persona del Espíritu, de clara impronta agustiniana: «Como el amor del que ama permanece en el amado» (T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 36, a. 6, ad 4). Asimismo, véase la descripción del Espíritu como amor en: T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 37.

Tomás profesó un *profundo amor* a las Sagradas Escrituras, hasta el punto de comentar casi todos los libros del Segundo Testamento. Ante todo, sobre todo y por encima de todo, la «Trinidad es Amor», confirmando a 1Jn 4,8.16. Tomás cita con frecuencia la frase «Dios es Amor»³⁵ y algunas otras frases, que consideramos en este pasaje bien clarificador:

Esta ley, la del amor divino, realiza en el hombre cuatro cosas muy deseables. En primer lugar, es causa en él de la vida espiritual; es claro que ya en el orden natural el que ama está en el amado, y del mismo modo, también el que ama a Dios lo tiene al mismo dentro de sí: *Quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él* (1Jn 4,16). Es propio también naturalmente en el amor que, el que ama, se transforme en el amado; así, si amamos a Dios nos hacemos divinos: *El que se une al Señor es un espíritu con él* (1Co 6,15) Y como afirma san Agustín: “Como el alma es la vida del cuerpo, así Dios es la vida del alma”. Paralelamente el alma obrará virtuosa y perfectamente sólo cuando actúe por la caridad, mediante la cual Dios habita en ella; en cambio, sin caridad, no podrá actuar: *El que no ama permanece en la muerte* (1Jn 3,14). Si alguien tuviera todos los dones del Espíritu Santo, pero sin la caridad, no tiene la vida. Sea el don de lenguas, sea la gracia de la fe, o cualquier otro, como el don de profecía, si no hay caridad, no dan la vida (1Co 3). Aunque al cuerpo muerto se lo revista de oro y piedras preciosas, no obstante siempre estará muerto. En segundo lugar, es causa del cumplimiento de los mandamientos divinos. Dice san Gregorio que la caridad no es ociosa: si se da, actuará cosas grandes; pero si no se actúa es que no hay allí caridad. Comprobamos cómo el que ama es capaz de hacer cosas grandes y difíciles por el amado, por ello dice el

³⁵ Cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 20, a. 2, sed c.

señor: *El que me ama guardará mi palabra* (Jn 4,23) El que guarda el mandamiento y ley del amor divino, cumple toda la ley.

Lo que hace la caridad en tercer lugar es ser una defensa en la adversidad. Al que posee la caridad ninguna cosa adversa lo dañará, es más, se convertirá en utilidad: *A los que aman a Dios todo les sirve para el bien* (Rm 8, 28); aún más, incluso al que ama le parecen suaves las cosas adversas y difíciles, como entre nosotros mismos vemos tan manifiestamente. En cuarto lugar la caridad lleva a la felicidad; únicamente a los que tienen caridad se les promete efectivamente la bienaventuranza. Todas las demás cosas, si no van acompañadas de la caridad, son insuficientes. Además es de saber que la diferencia de bienaventuranza se deberá únicamente a la diferencia de caridad y no en comparación con otras virtudes³⁶.

De este admirable pasaje podemos deducir que nuestro maestro concede la máxima transcendencia al Amor: al preexistente y operante en las tres Divinas Personas, y al amor participado por los hombres, del que el texto habla³⁷. Sostengo que se *desfigura* la grandeza de la mística de nuestro autor cuando se habla de su enseñanza prioritaria empezando por la «inteligencia» o el «entendimiento» y se olvida su *pasión por el amor*, que precede a la inteligencia tanto como punto de partida como meta de llegada³⁸.

³⁶ J. P. Torrel, «Les “collationes in decem preceptis” de saint Thomas d’Aquin: édition critique avec introduction et notes», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 69, n.º 1 (1985), pp. 26-29.

³⁷ Sobre el carácter operativo del amor trinitario, véase: T. J. White, *The Trinity: An Introduction*, Catholic University of America Press, Washington, 2022, pp. 92-93.

³⁸ Esta conexión entre verdad y caridad se encuentra también en: L. Bouyer, *The Spirit and Forms of Protestantism*, Collins, London, 1956, pp. 155-157.

3. Amor y relación personal

Si tuviéramos que encuadrar situacionalmente el amor, podíamos considerarlo como una relación, que en la Trinidad es *esencial no accidental*, tal como denota que hable de «relaciones subsistentes», al amparo de Agustín³⁹. En las Personas Divinas se verifican *cuatro relaciones reales*: la paternidad, la filiación, la espiración activa (la del Padre y el Hijo al Espíritu Santo) y la espiración pasiva (la del Espíritu Santo al Padre y al Hijo)⁴⁰. El *Amor Absoluto* ofrece diversas perspectivas, que en la Trinidad coincide como el *Amor Uno y Único*.

Sin olvidar la procesión y la misión trinitarias, quizá se requiere actualmente destacar la importancia de la relación. La Trinidad nos desvela que, sin aquella, no pueden darse las personas como tales: «Persona en lo divino significa, al mismo tiempo, esencia y relación. [...] La distinción de las personas divinas no tiene otro fundamento que las relaciones de origen. Y la relación no es como la del accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina»⁴¹. Los seres humanos, con su nombre y apellido, con su rostro definido y con su actuar concreto en la existencia de cada día, siempre se encuentran en relación personal. Sin relación, la persona dejaría de ser tal y, cuanto más amorosa

³⁹ Cf. A. de Hipona, *De Trinitate*, V, 5, 6; *Enarrationes in Psalmos* 68, 1, 5. El Aquinate también afirma que «toda relación que hay en Dios es realmente idéntica a la esencia divina» (T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 28, a. 4, ob. 1). Para la teología actual, véase: Ch. Duquoc, *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca, 1982, pp. 96-97; W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. I, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996, pp. 347-362; D. Edwards, *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria*, Sal Terrae, Maliaño, 2006, 34-38; J. M. Cabiedas, *Antropología de la vocación cristiana*, pp. 155ss.

⁴⁰ Cf. J. M.^a Rovira Belloso, «Relaciones subsistentes», en *Diccionario teológico El Dios cristiano*, dir. por X. Pikaza y N. Silanes, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, pp. 1227-1237.

⁴¹ T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 4, sol.

sea su relación con los demás, mayores cotas de amor, verdad y belleza alcanzará⁴².

3.1. *Paternidad, filiación y espiración*

Contemplado desde el Padre, el Amor es *paternidad y espiración activa*. Considerado desde el Hijo, es *filiación y espiración activa*. Visto desde el Espíritu, es *espiración pasiva*. El Padre vuelca todo su Amor en el Hijo y también en el Espíritu Santo mediante la espiración activa. El Hijo devuelve todo su Amor. Por el acto de la espiración activa, el Padre y el Hijo, como un solo principio, dan origen al Espíritu Santo. En virtud de la espiración pasiva, el Espíritu Santo procede de uno y otro por una acción común y como término del Amor mutuo de las personas divinas.

La espiración aquí ha de entenderse como «transmitir la vida del amor» en su máxima y eterna plenitud. Las relaciones trinitarias, también en el sentido de sus «expiraciones» —es decir, exhalaciones vitales (cf. Gén 2, 7; Jn 19, 30)—, son Amor y nada más que Amor, que sale de dentro hacia fuera y se refleja desde fuera hacia adentro. Acogerlo, aceptarlo, alabarle lleva a la adoración de percibir que ese Amor *lo recibimos sin merecerlo* y, entrañados en la Trinidad, *lo damos sin pretenderlo*.

Aunque el pensamiento de Tomás pueda parecer demasiado teórico cuando se lee por primera vez, tiene consecuencias prácticas en la existencia humana, ya que *realizarse en el amor*, la *máxima cima* a la que el hombre aspira, significa tanto como encontrar entre las personas la relación, ya que el amor se

⁴² Como expresa Zizioulas, la «persona nunca puede concebirse a sí misma, sino solo a través de sus relaciones» (I. D. Zizioulas, *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 117).

autentifica en ella⁴³. Efectivamente no puede darse amor sin relación como apertura al Otro y a los otros, plenificándose mutuamente tanto en lo divino como en lo humano. Entendida en este sentido, la praxis amorosa va constituyendo a las personas humanas como tales en la medida que salen al *encuentro mutuo* en un diálogo de acogida y entrega⁴⁴.

Bajando al terreno de lo práctico, interesa conocer cómo es el amor humano, necesariamente arraigado en las tres Divinas Personas. Es: filiación y fraternidad; misericordia, compasión y empatía; equidad y solidaridad; generosidad y servicio; clemencia y perdón; justicia y paz, aunque nos hemos quedado a medio camino. En una reflexión reducida, no podemos describir pormenorizadamente cada una de estas formas de amor, que encuentran su plenitud en la misericordia. Pero conviene establecer algunos principios indispensables.

3.2. *Principios indispensables*

Primero, cuanto más practicamos estas formas de amor más nos constituimos en personas no sólo en el sentido de Boecio y los Victorinos, de los que depende directamente la teología de Tomás, sino tal como más tarde desarrolló el concepto Hegel con sus seguidores y del que luego partió la llamada «filosofía personalista» de orientación cristiana. La persona se desarrolla con tanta mayor *calidad humana* cuanto más fielmente garantiza y desarrolla la tendencia innata a abrirse a los demás y darse a los otros en recta correspondencia. En la medida que su yo va

⁴³ Para el amor como fuerza unitivo-relacional e impulso de donación del bien al amado, véase: T. de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 28, aa. 1, 2 y 4.

⁴⁴ Cf. A. Gesché, *El sentido*, Sígueme, Salamanca, 2016, pp. 49-80; I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, Sígueme, Salamanca, 2009, pp. 13-128.

liberándose de excrecencias, en la entrega sincera va madurando y creciendo su personalidad. Nada más grande para las personas humanas que *asemejarse* a las divinas con la asunción de la gracia.

Segundo, no hay Padre sin la relación amorosa con el Hijo y viceversa. Tampoco hay Espíritu sin la espiración a ambos en mutua correspondencia. Todo el Amor del Padre revierte en el Hijo y todo el Amor del Hijo vuelve al Padre, espirado por ambos en el Espíritu Santo, que significa el Amor en estado puro. La persona humana será tanto más persona cuanto más se entregue a la Trinidad, a los demás y al cuidado del mundo⁴⁵. Siguiendo esta triple disposición, la praxis del amor engrandece de tal manera la *dignidad* de las personas que es la tarjeta de presentación de la propia identidad, en la que caben la honradez, la respetabilidad, la nobleza, la honestidad, la integridad, la probidad, la decencia, el decoro, el pundonor...

Tercero, la persona auténtica, que ha tomado como modelo la Trinidad y se realiza en su órbita, se convierte de este modo en honrado, respetable, noble, honesto, íntegro, cumplidor, decente, decoroso; en definitiva, *digno de honor*. Quien busca conocer la verdad del Amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo no puede sino sentirse atraído por tal fulgurante imán. En ellos no halla nada malo, todo alcanza la bondad plena. De esta manera, la persona en cuestión va purificando paulatinamente sus debilidades y asentándose en lo que merece la pena vivir. Las personas que siguen las pautas de las tres Divinas Personas no tendrán en su vida nada más que felicidad experimentada y comunicada. Lo definitivo del amor siempre es un *regalo*, consistente en acoger y darse, en darse y acoger en permanente reciprocidad.

⁴⁵ Sobre la unión afectiva como núcleo de la construcción social siguiendo a santo Tomás, véase: R. Sacristán López, «La definición tomista del amor como unión afectiva», *Revista española de teología*, n.º 75 (2017), pp. 330-332.

Cuarto, siguiendo las consideraciones anteriores, nada más cercano al amor que la verdad inherente en las personas, que se expresa de muy diversas maneras. Percibir honradamente cada uno de sus matices en lo concreto de la existencia diaria lleva la autenticidad a sus expresiones más altas. Aunque la verdad descubre ideales que en la práctica concreta de cada día no se cumplen en su plenitud, ella nos ayuda a tender hacia fidelidades mayores, siempre asistidos por la grandeza de la espiración del Espíritu, que nos lleva al reconocimiento propio de la veneración y glorificación. En este sentido, el Aquinate establece esta tríada de actuaciones: amar, pensar y adorar, que están en consonancia con lo anterior.

3.3. *La transversalidad cristológica de la humildad en Tomás*

De todas las realidades formuladas aquí habla Tomás no sólo en el *Tratado sobre la Trinidad*, sino también cuando se explaya en la consideración de las *virtudes teologales*: la fe, la esperanza y la caridad; así como de las *cardinales*: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. El resumen del conjunto está en la *humildad*⁴⁶, que, según nuestro autor, consiste en contemplar lo que somos cada uno, sin merecerlo, a la luz de Cristo.

No somos personas superiores, llenas de orgullo, lo más contrario a la humildad, que andan buscando su propio interés y lo único que desean es sobresalir por encima de los demás⁴⁷.

⁴⁶ Sobre la relevancia de la humildad como la virtud más excelente, después de las teologales, las intelectuales y la justicia, consúltese: T. de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 161, a. 5.

⁴⁷ Al pecado de soberbia, Tomás dedica la *Suma Teológica*, II-II, q. 162. La humildad, por su parte, adquiere principalidad dentro de las virtudes «en cuanto que elimina la soberbia, a la cual resiste Dios, y hace al hombre obediente y siempre sumiso

Al contrario, nuestra finalidad consiste en desvivirnos por los otros, llegando así al amor y a la verdad, que nos sitúan en íntima comunión con las tres Divinas Personas. El modelo permanente de todas las virtudes, también de la humildad, es Cristo, el Hijo humanado⁴⁸. El himno de Filipenses nos sitúa en la verdadera dirección y disposición:

Tened entre vosotros los sentimientos propios de Cristo Jesús. El cual, siendo de condición divina, | no retuvo ávidamente el ser igual a Dios; al contrario, se despojó de sí mismo | tomando la condición de esclavo, | hecho semejante a los hombres. | Y así, reconocido como hombre por su presencia, se humilló a sí mismo, | hecho obediente hasta la muerte, | y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó sobre todo | y le concedió el Nombre-sobre-todo-nombre; de modo que al nombre de Jesús | toda rodilla se doble | en el cielo, en la tierra, en el abismo, y toda lengua proclame: | Jesucristo es Señor, | para gloria de Dios Padre (Flp 2, 5-11).

Tomás cita muchas veces este himno en sus obras, también en su *Tratado sobre la Trinidad*⁴⁹, y saca consecuencias que nos ayudan a conocer en profundidad cómo actúa el Hijo humanado, de modo que, si vivió así sólo porque quiso, con mayor razón

para recibir el influjo de la gracia divina, eliminando la hinchazón de la soberbia» (T. de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 161, a. 5, ad 2). No debe olvidarse que Tomás vincula la humildad con la modestia y la templanza (cf. T. de Aquino, *Suma de teología*, II-II, q. 161, a. 4, sed c.).

⁴⁸ Tomás alude a pensamientos agustinianos y de san Gregorio Magno a la hora de abordar si la humildad es la principal de las virtudes, en los que se presenta a Cristo como modelo de humildad debido a su encarnación (cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 161, a. 5, ob. 4), así como alude a que es una virtud que Cristo recomienda (cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 161, a. 5, ad 4).

⁴⁹ Cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 31, a. 3, ad 2; q. 42, a. 4, sed c.

debiéramos vivir de manera semejante sus criaturas. La siguiente consideración del Aquinate sobre el Jesús humilde puede iluminarnos:

Aunque la virtud de la humildad no convenga a Cristo según su naturaleza divina, le pertenece, sin embargo, según su naturaleza humana, haciéndose dicha humildad más laudable por su divinidad; pues la dignidad de la persona engrandece la alabanza de la humildad. [...] Mas en el hombre no puede haber dignidad más alta que la de ser Dios. Por eso la humildad del Hombre Dios es la más grande humildad, pues soportó las bajas que convenía padeciera para salvar a los hombres, porque los hombres, inducidos por la soberbia, eran amadores de la gloria mundana. Así, pues, para que la afición humana de amar la gloria mundana se trocara en amor de la gloria divina, quiso padecer la muerte, no una cualquiera, sino la más afrentosa, pues hay quienes no temiendo la muerte aborrecen una muerte vil⁵⁰.

El Hijo humanado testimonió que la grandeza humana consiste en el *vaciamiento propio en beneficio de los demás*. Lo decisivo de la humildad personal está en orientarse de manera incondicional hacia el Padre y hacia los demás, aceptando las insinuaciones del Espíritu⁵¹. Nos convertiremos en *hombres perfectos*, cuando tengamos la capacidad de abrirnos a la realidad entera y sepamos respetarla y acogerla como se merece. Lo que importa es orientar la persona hacia el servicio, llegando a entregarnos a los hermanos.

⁵⁰ T. de Aquino, *Contra Gentes*, IV, cap. 55.

⁵¹ Actualícese, en este sentido, el sometimiento al prójimo «en cuanto a lo que hay de Dios» en él (cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 161, a. 3, sol.).

4. Amor como misericordia

La misericordia —«La misericordia y la fidelidad se encuentran, | la justicia y la paz se besan» (Sal 85, 11)— sería, tanto en las tres Divinas Personas como en los seres humanos, la *forma definitiva de la caridad*⁵², su concreción más determinante ante la realidad humana dolorida, tan afectada de debilidad y propensa a la precariedad del mal. La Trinidad es caridad, ciertamente; pero, en relación con los hombres, «no como pasión», sobre todo es Misericordia con mayúscula: misericordia «en grado sumo», con la que tenemos que identificarnos⁵³.

4.1. *El amor que se estremece ante la miseria*

Etimológicamente la palabra «misericordia» está compuesta por dos vocablos: «miseria» y «corazón». Dado que con la palabra «corazón» indicamos la capacidad de amar, misericordia significa amor que se estremece ante la miseria humana⁵⁴ y «socorre sus deficiencias»⁵⁵. Es misericordioso aquel que tiene un corazón capaz de ser herido por la miseria ajena (moral o material); el que abre su corazón al otro y actúa para socorrerlo en la necesidad; el que, detrás de las heridas de la miseria, que desfigura, o de la decadencia moral, que aliena, es capaz de ver a la persona a la que amar y socorrer.

El modelo para vivirla no puede ser otro que la Trinidad misma, que, como sostiene Tomás en una atinada observación, «quiere

⁵² En cierta ocasión, Tomás sostiene que la misericordia es la mayor de las virtudes «en sí misma» (cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 30, a. 6, sol.).

⁵³ Cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 21, a. 3, sol.

⁵⁴ Cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 95, a. 3, sol.; II-II, q. 30, a. 2, sol.

⁵⁵ T. de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 30, a. 6, sol.

desterrar la miseria ajena como si fuera propia»⁵⁶. Dada su infinita bondad, nos recuerda que encontrar los lugares personales de la misericordia es la forma más concreta de encontrarse no sólo con el Hijo humanado, conforme a Mt 25, 34-46, sino *también* con el Padre y el Espíritu. La misericordia de Jesús durante su existencia terrena no constituyó una actitud ocasional y esporádica en su actuar, sino una *constante vital*; es más, parece ser el *fundamento fundante* de su corazón, en el que se encarnó la misericordia del Padre⁵⁷.

La misericordia convierte a las personas en más humanas, más sensibles al amor en todas sus manifestaciones, más capacitadas para dejarse afectar por los demás, más dispuestas a no desembarazarse del mal ajeno⁵⁸. La misericordia entraña una forma de mirar y actuar que tiene que ver con lo gratuito, desinteresado y fiel. Con un obrar que contempla a los semejantes en su desvalimiento y hace lo posible por sacarlos de su postración, porque merece la pena darse a los desamparados, sobre todo allí donde más precisan la ayuda. Al misericordioso, todo lo humano le interesa, sobre todo cuando su prójimo está herido de inhumanidad⁵⁹.

⁵⁶ T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 21, a. 3, sol.; cf. II-II, q. 30, a. 6, sol.

⁵⁷ Cf. E. Gómez García, «¿Qué misericordia? Claves de recuperación y de reinterpretación desde los pueblos crucificados», *Estudios Trinitarios*, vol. 50, n.º 3 (2016), p. 544.

⁵⁸ Sobre la misericordia como perfección de la justicia, véase: T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 21, a. 3, ad 2.

⁵⁹ Cf. E. Gómez García, «En la coyuntura teándrica de la historia: el 'principio misericordia' en el pensamiento de Jon Sobrino», en I. González Marcos (ed.), *Sed misericordiosos. Solo la misericordia puede cambiar el corazón*, CTSA, Madrid, 2016, pp. 205-229.

4.2. *El Hijo humanado como Buen Samaritano*

Los creyentes tenemos el *modelo perfecto* de misericordioso en Jesús de Nazaret. No sólo tiene palabras bellísimas sobre la misericordia (parábola del buen samaritano); también la testimonia de forma ejemplar, ya que, en su trayectoria terrena, palabra y acción se complementan, llegan a *besarse* en la curación de las heridas. Tomás nos recuerda que podemos aprender mucho también de los profetas de la Primera Alianza y de los primeros seguidores de Cristo, en virtud de lo que Dios les ha revelado⁶⁰. Su compromiso puede orientar lo que somos y hacemos.

La misericordia no es una realidad etérea, sin contenido concreto y práctico. Bien al contrario, se vuelve *proximidad* con los *caídos* del mundo, con los *perdidos* que hay que volver a buscar, con los *bombardeados* a punto de morir entre escombros, con los *llagados* que deben ser atendidos con cariño debido a sus heridas, con los *abandonados*, cuyo sufrimiento, tanto físico como moral, no les preocupa de verdad a nadie, con los *olvidados de toda clase de contiendas*, niños inocentes, jóvenes sin malicia, mayores indefensos y ancianos sin culpa, con los *maltratados* por leyes injustas que dejan sin salida humana lo mucho trabajado.

Todos ellos se muestran como *heridos sin protección*, que padecen lo indecible por decisiones malignas de los poderosos sin corazón, que piensan más en sí que en el servicio a los desprotegidos. Los adoradores de la Trinidad estamos llamados a contemplar y ayudar a estos *descartados* en los rostros de los indefensos, en las incontables víctimas inocentes de hombres y mujeres en Ucrania o en la *franja de Gaza*, a quienes hay que prestarles la *máxima atención*, ya que la Trinidad acoge sus miserias

⁶⁰ Cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 8, ad 2; q. 57, a. 5, ad 3; II-II, q. 6, a. 1, sol.

como si fueran propias, *en los desorientados* y migrantes a quienes no se les permite cruzar fronteras, cuando la creación entera está al servicio de todos.

Resulta duro afirmarlo, pero, en la práctica, hemos convertido «en escoria» a los sintecho, los apátridas, los refugiados que caminan de un lugar a otro, los atrapados entre fronteras a quien nadie quiere, ya que aparecen como *desechos molestos*. No se prevé ningún lugar seguro para ellos en una organización bien planificada. Se les trata como una nueva *subespecie humana*: «los superfluos». Hemos de preguntarnos si los creyentes de nuestros días no nos estamos acostumbrando a ellas y si, como gritara proféticamente Antonio de Montesinos, no nos estamos dejando vencer por el «sueño letárgico de cruel inhumanidad»⁶¹.

4.3. *Elogio de la misericordia humana*

En relación con la misericordia humana, que encuentra su origen en el Dios Uno y Trino y halla su punto de contacto más singular en el Hijo humanado, Tomás asume la atinada descripción del Hiponense: «La misericordia es la compasión que experimenta nuestro corazón ante la miseria de otro, sentimiento que nos obliga, en realidad, a socorrer, si podemos»⁶².

En esta forma de pensar, Tomás no hacía más que poner por escrito lo recibido por tradición. Así, en *Elogio de la misericordia*⁶³,

⁶¹ Citado en B. de las Casas, «Historia de las Indias», en *Obras escogidas*, II, Ediciones Atlas, Madrid, 1958, p. 176.

⁶² T. de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 30, a. 1, sol., citando a A. de Hipona, *De Trinitate* IX, 5, PL 41, 261.

⁶³ Merece la pena leer algunas de las precisas reflexiones sobre el magisterio del Aquinate al respecto, propuestas por Luis Carlos Bernal en *Elogio de la Misericordia*, San Esteban, Salamanca, 2015. Su visión sobre la misericordia trinitaria se aparta de algunos principios propuestos aquí.

Luis Carlos Bernal dedica el primer capítulo a Domingo de Guzmán, destacando su época de estudiante en Palencia (1186) y su compasión al contemplar tanta miseria y necesidad, vendiendo sus libros y sus pertenencias para dárselo a los pobres. Como dice su biógrafo Pedro Ferrando, su *corazón era un hospital de desdichas*. El autor realiza un paralelismo con los gestos compasivos de Jesús, recogiendo en ellos la dialéctica de la compasión: *mirar, sentir compasión, realizar un gesto solidario*. Dos miradas penetrantes y educadas en el amor, capaces de llegar hasta las entrañas doloridas del necesitado. Es la mirada penetrante del corazón que llega más allá que el mirar de la razón.

5. La gran noticia de la misericordia

La Buena Noticia entre las buenas noticias consiste, desde siempre (es decir: desde el principio, desde toda la eternidad), en experimentar que la Trinidad es Amor, convertido en Misericordia. Nuestro Dios no sólo puede amar y es amor en su ser esencial; también es misericordia en su búsqueda de la creación. Esto significa que el Dios Uno y Trino no hace otra cosa que amar y *misericordear* en cada actuación *ad intra* y *ad extra*. Esto implica que, en la identidad existente en sus Tres Personas, es Amor Compartido, que en la relación con la creación se convierte en Misericordia⁶⁴. La *identidad más profunda* divina es el Amor, porque desde toda la eternidad, e independientemente de nuestra presencia, existe como una *Familia Trinitaria de Amor*. No podemos ni tan siquiera imaginar Personas en soledad; siempre existen en comunidad⁶⁵.

⁶⁴ Cf. T. J. White, *The Trinity: An Introduction*, pp. 281-283.

⁶⁵ Kasper subraya la relación como principio de comunión eclesial en: W. Kasper, *The God of Jesus Christ*, Crossroad, New York, 1984, pp. 214-216.

5.1. *El amor intenso, expansivo y pleno*

La Santísima Trinidad, siendo Amor en la Unidad de sus Tres Personas, no lo guarda para sí. *Desea compartir* ese Amor perfecto con la humanidad y el mundo. Este Amor, entonces, se convierte en Misericordia. Al igual que la Trinidad muestra su identidad más profunda en las relaciones, también los seres humanos somos relaciones personales, empezando por la relación más intensa —la que tenemos con el Padre: somos sus hijos—, continuando con la más expandida —con el Hijo: somos sus hermanos—, y terminando con la más plenificada —con el Espíritu Santo: estamos llamados siempre al *amor gozado* mediante el derramamiento acogido de la misericordia—. Las tres relaciones definen quiénes somos, así como quiénes estamos llamados a ser en este mundo y el venidero.

Como la *Trinidad* comparte su amor con nosotros, estamos llamados a compartir el Amor divino con los demás y, de una manera muy especial, en el espacio sagrado de las *familias*. Estas constituyen una manifestación del Amor divino, habida cuenta de que, mediante la creación de hombre y mujer a su imagen y semejanza, el Amor primero le otorga a la pareja humana la capacidad de compartir su amor y dar origen a *terceras personas*. Así se concreta y encarna el Amor invisible de Dios.

Las tres Divinas Personas siembran su Amor con la creación. Juan de Yepes pone en boca de las criaturas este bellísimo canto: «Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura / y, yéndolos mirando, / con sola su figura vestidos los dejó de su hermosura»⁶⁶. Cuando se tienen los ojos bien abiertos y vibra la mirada de la fe, en todo lo creado podemos *contemplar la complacencia* del Hijo humanado manifestada en la creación. No hay sólo complacencia; también hay perdón por los pecados

⁶⁶ J. de la Cruz, *Cántico Espiritual*, estrofa 14.

humanos y, con relativa frecuencia, una misericordia sin límites para extirpar las miserias que se dan cada día en los hombres, incapaces de poner en práctica las enseñanzas del Evangelio.

Además, la construcción de la *identidad bautismal* «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» debe mucho a la antigua categoría de «éxtasis» (expuesta por Gregorio de Nisa⁶⁷, bien conocido por Tomás en sus escritos). Porque sólo poniéndonos las personas en la debida disposición de lanzarnos hacia delante, en unión con todos los bautizados, podremos seguir las huellas del Hijo humanado en la búsqueda jubilosa de llegar a contemplar el verdadero rostro del Padre, que nos proporciona el Espíritu.

5.2. Homenajear el 'Tratado sobre la Trinidad'

Agradecer y homenajear la vida, obra y, sobre todo, el *Tratado sobre la Trinidad* del Aquinate conlleva dejarnos «arrastrar» por el amor trinitario, que no encadena, sino libera; no entristece, sino satisface de felicidad; que no lleva por caminos erráticos, sino que conduce a la verdad plena; que no mancha, sino transfigura. Sin duda, estos pensamientos podían considerarse su *herencia*. El mundo actual, tan desnortado y egoísta, lo que más necesita no es la inteligencia, sino, como dice Agustín, *orientar el amor*⁶⁸, tomando como peso y medida de su contenido el amor trinitario, con todo lo que significa. Cuando las grandes potencias del mundo, enfrentadas y divididas, están *fuera del amor*, nuestro compromiso no puede ser otro que esforzarnos por brindar mensajes de amor con un testimonio *real y veraz*.

⁶⁷ Cf. G. de Nisa, *De Hominis Opificio*, PG 44, cap. 16.

⁶⁸ Cf. A. de Hipona, *De civitate Dei* XV, 22; *Epistola* 155, 13-14.

Pienso que no es adecuado detenerse primeramente en considerar el valor de la inteligencia como el gran legado de Tomás en el desarrollo de la teología. *Lo primero es el amor, la misericordia*. No basta con la razón para poder discernir y asegurar una plena fidelidad a las tres Personas Divinas en la existencia concreta del ser humano. Esta plena fidelidad se asegura con la *correspondencia en el amor*. No colma la «recta razón» o la «razón recta»: lo que llega a plenificar es el «recto Amor» o el «Amor recto», que coincide con el Padre, se hace cruz en el Hijo y confluye en el Espíritu Santo.

5.3. *El amor concreto bien experimentado*

La tradición cristiana, desde Agustín de Hipona a Bernardo de Claraval, pasando por nuestro Tomás de Aquino, ha ahondado en este tema, reconociendo que la Trinidad, que nos reveló y testimonió Jesucristo con *hechos, palabras y signos*⁶⁹, constituye el origen mismo de toda realidad amorosa. Las tres Divinas Personas son quienes merecen ser más amadas por cada uno de los creyentes, ya que son ellas quienes más aman a los hombres y mejor tratan la creación. También las que mejor nos ayudan a amar.

Luego vienen las personas que forman parte del círculo íntimo: la mujer, el marido, los hijos, los hermanos, los abuelos, los amigos cercanos, los conocidos, los extraños, incluso los *enemigos* y, en el fondo, se alza el amor a uno mismo⁷⁰. Hablar de más y menos en el amor puede resultar chocante y, para los poco informados, hasta frustrante. En el modo más íntimo, el amor es *de uno*, pero sólo se comporta como verdadero cuando

⁶⁹ Cf. A. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, BAC, Madrid, 2012, pp. 93-146.

⁷⁰ Al objeto de la caridad le dedica el Aquinate toda una cuestión en la *Suma Teológica*, II-II, q. 25 y en la q. 27, a. 7-8.

ordenadamente se abre a la Trinidad, a los hermanos y a la historia⁷¹. Antes o después, nuestros amores humanos entran en conflicto y los desarrollamos de un modo u otro. Amor, racionalidad y orden no se repelen; se complementan. Debemos amar y ser amados⁷², pero necesitamos hacerlo concretamente en cada situación y con cada persona, sin olvidar la creación. Con todo, conviene aceptar que cualquier manifestación amorosa puede que no sea reconocida, ya que necesita ser considerada *en concreto* en el establecimiento de las prioridades en el amor, conforme a los designios trinitarios.

Ser testigos activos del Amor trinitario nos lleva a contemplar con *ojos nuevos* tanto la realidad humana como la creación, en lo que muestran cada día de *más concreto*. En la práctica, esto significa reconocer los *derechos de todos*, que con frecuencia son conculcados; trabajar por la implantación de sociedades más justas y dignas para el desarrollo de cada persona. Por último, implica también el respeto a la creación y el cultivo de sus bienes para todos, de modo que las diferentes relaciones se acoplen a los criterios trinitarios⁷³.

6. Conclusión: permanecer en el Amor del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo

Quizá la frase más importante de la Sagrada Escritura, inspirada sin duda por el Espíritu, la tengamos en Jn 15, 9: «Como el Padre

⁷¹ Para el orden del amor, véase: T. de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 26.

⁷² Cf. T. de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 27, a. 1, sol. y ad 2 y 3.

⁷³ Aunque con limitaciones, no debe rechazarse el teologúmeno sobre las repercusiones sociales y ecológicas de la vida trinitaria (cf. S. del Cura Elena, «Relevancia social y política trinitaria. Exposición y comentario», *Corintios XIII* 94 (2000), pp. 109-140).

me ha amado, así os he amado yo; permaneced en mi amor». Permanecer con todas las consecuencias ante su Presencia es la mejor herencia y el mayor testimonio de Jesús, algo que con su vida y con su obra confesó santo Tomás. No somos *accidentes*, como recalaba Alain Delon antes de morir el 17 de agosto de 2024. Somos *personas permanentes*, amadas para siempre por las tres Divinas Personas y destinadas a la *felicidad definitiva*.

En el acontecimiento de la muerte, seremos lo que queríamos ser y no pudimos alcanzarlo en la vida terrena. Aunque la felicidad eterna va más allá de todo aquello que deseamos ser en la existencia concreta, porque la Trinidad nos tiene preparado un destino que siempre «va más allá». Esto no es sólo *hermoso*; es también *real* y hasta *concreto*, de ningún modo mentira o fatuidad. Si algo nos dijese hoy Tomás sería: «Atrévete a amar, como las tres Divinas Personas te están amando desde la eternidad. Lo fundamental es el amor. Lo que nunca puede ponerse en riesgo es el amor. Lo que más nos satisface es el amor. Lo que en ningún modo puede dejarse a un lado es el amor. Lo que nos llevará a la felicidad definitiva es el amor, que supera toda medida. De ese amor se desprende la misericordia, que nos hace sentirnos libres».

Indudablemente, el Amor fue el *fundamento* de la existencia de Tomás y también el *objeto de su pasión*. Aunque escribió mucho sobre las pruebas de la existencia de Dios⁷⁴, él no necesitaba ninguna, porque, desde su infancia y juventud, más en la adultez, se sintió atraído de tal manera por el Amor, que guiaba todos sus caminos hacia la Verdad⁷⁵. Dejó hacer que la Trinidad construyera

⁷⁴ Cf. M. Porcel Moreno, «¿Son realmente onto-teo-lógicas las pruebas clásicas de la existencia de Dios?», *Proyección*, n.º 259 (2015), pp. 423-444.

⁷⁵ Sobre el legado espiritual y teológico del Aquinate, consúltese: J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas: Theologian*, pp. 266-268.

su existencia, convencido de que, para los que aman al Padre, al Hijo y al Espíritu, todo coopera en su bien y llegarán a alcanzar la ansiada felicidad⁷⁶.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. *De Trinitate*. CCSL 50, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1968.
- Armendáriz, L. M.^a. *Hombre y mundo a la luz del Creador*. Cristiandad, Madrid, 2001.
- Bernal, L. C. *Elogio de la Misericordia*. San Esteban, Salamanca, 2015.
- Bouyer, L. *The Spirit and Forms of Protestantism*. Collins, London, 1956.
- Buenaventura, «Breviloquium». *En Opera Omnia*, vol. V. Typ. Collegii a S. Bonaventura, QuaracchiFlorentiae, 1891.
- Cabiedas, J. M. *Antropología de la vocación de la vocación cristiana*. Sígueme, Salamanca, 2019.
- Casas, B. de las. *Obras escogidas*, II. Ediciones Atlas, Madrid, 1958.
- Cordovilla, A. *El misterio del Dios trinitario*. BAC, Madrid, 2012.
- Cura Elena, S. del. «Creación ‘ex nihilo’ como creación ‘ex amore’: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios». *Estudios Trinitarios*, vol. 39 (2004), pp. 55-130.
- Cura Elena, S. del. «Relevancia social y política trinitaria. Exposición y comentario». *Corintios XIII*, 94 (2000), pp. 109-140.
- Gregorio de Nisa. *De Hominis Opificio*. PG 44, J. P. Migne, 1863.

⁷⁶ Acerca de la actualidad del tratado trinitario, véase: G. Emery, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, pp. 312-314. Para un abordaje filosófico-teológico de la cuestión Dios desde el *agapè* –amor y/o caridad–, consúltese: M. Porcel Moreno, «Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser», *Carthaginensia*, vol. 40, n.º 77 (2024), pp. 87-115.

- Juan de la Cruz. *Cántico Espiritual*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1981.
- Lubac, H. de. *The Mystery of the Supernatural*. Crossroad, New York, 1998.
- Duquoc, Ch. *Dios diferente*. Sígueme, Salamanca, 1982.
- Edwards, D. *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria*. Sal Terrae, Maliaño, 2006.
- Emery, G. *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*. Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Gesché, A. *El sentido*. Sígueme, Salamanca, 2016.
- Gómez García, E. «¿Qué misericordia? Claves de recuperación y de reinterpretación desde los pueblos crucificados», *Estudios Trinitarios*, vol. 50, n.º 3 (2016), pp. 517-555.
- Gómez García, E. «En la coyuntura teándrica de la historia: el ‘principio misericordia’ en el pensamiento de Jon Sobrino». En I. González Marcos (ed.). *Sed misericordiosos. Solo la misericordia puede cambiar el corazón*. CTSA, Madrid, 2016, pp. 205-229.
- Gómez García, E. «Recosmificar la teología: un reto in fieri». *Carthaginensia*, n.º 79 (2025), pp. 461-489.
- González de Cardedal, O. *Historia, hombres, Dios*. Cristiandad, Madrid, 2005.
- Kasper, W. *The God of Jesus Christ*. Crossroad, New York, 1984.
- Lonergan, B. *Insight*. Longmans, London, 1957.
- Pannenberg, W. *Teología Sistemática*, vol. I. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996.
- Porcel Moreno, M. «¿Son realmente onto-teo-lógicas las pruebas clásicas de la existencia de Dios?». *Proyección*, n.º 259 (2015), pp. 423-444.
- Porcel Moreno, M. «Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser». *Carthaginensia*, vol. 40, n.º 77 (2024), pp. 87-115.

- Rahner, K. «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación». En *Mysterium salutis*, II, dir. por J. Feiner y M. Löhrer. Cristiandad, Madrid, 1977.
- Ratzinger, J. *Introduction to Christianity*. Ignatius Press, San Francisco, 2004.
- Rozsak, P., «Biblical Exegesis and Theology in Thomas Aquinas». *Studium. Filosofía y teología*, n.º 48 (2021), pp. 13-25.
- Rozsak, P., «Exégesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de Tomás de Aquino». *Salmanticensis*, n.º 61 (2014), pp. 301-323.
- Rovira Belloso, J. M.^a. «Relaciones subsistentes». En *Diccionario teológico El Dios cristiano*. Dir. por X. Pikaza y N. Silanes. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992.
- Sacristán López, R. «La definición tomista del amor como unión afectiva». *Revista española de teología*, n.º 75 (2017), pp. 317-332.
- Sokolowski, R. *The God of Faith and Reason*. Catholic University of America Press, Washington, 1995.
- Tomás de Aquino. *Contra Gentes*. Marietti, Taurini-Romae, 1961.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*, vol. I-V. BAC, Madrid, 1988-1995.
- Torrell, J. P. «Les “collationes in decem preceptis” de saint Thomas d’Aquin: édition critique avec introduction et notes». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 69, n.º 1 (1985), pp. 5-40.
- Torrell, J.-P. *Saint Thomas Aquinas: Spiritual Master*. Catholic University of America Press, Washington, 2005.
- Torres Queiruga, A. «Creación por amor: creer en Dios en la cultura actual». En *Alguien así es el Dios en el que yo creo*. Trotta, Madrid, 2013.
- Torres Serrano, J. M. «La pro-existencia: un modo de ser y de hablar de Dios en el contexto latinoamericano». *Revista Iberoamericana de Teología*, n.º 10 (2010), pp. 25-48.
- Uña Juárez, A. «San Agustín: belleza, música e historia. Un admirable

- cántico». *Augustinus*, nn.º 168-169 (1998), pp. 107-128.
- Uríbarri Bilbao, G. «Santo Tomás de Aquino. Adorar a Dios con la inteligencia». *Magnificat*, n.º 170 (2018), pp. 13-17.
- White, T. J. *The Trinity: An Introduction*. Catholic University of America Press, Washington, 2022.
- Zizioulas, I. D. *Being as Communion*. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985.
- Zizioulas, I. D. *Comunión y alteridad*. Sígueme, Salamanca, 2009.
- Zizioulas, I. D. *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*. Sígueme, Salamanca 2003.

**FRANCISCO PACHECO E L'ARTE DE LA PINTURA:
CONTRIBUTI ALL'ICONOGRAFIA TRINITARIA POST-
TRIDENTINA NELL'AREA ISPANICA**

FRANCISCO PACHECO AND THE *ARTE DE LA PINTURA*:
CONTRIBUTIONS TO POST-TRIDENTINE TRINITARIAN
ICONOGRAPHY IN THE HISPANIC WORLD

MARÍA ESTHER VALLEJO GAVONEL

Sapienza Università di Roma
Pontificia Università Gregoriana
vallejogavonel@gmail.com
Orcid: 0009-0004-6994-7152

Fecha de recepción: 4 de febrero de 2025

Fecha de aceptación: 18 de abril de 2025

Sintesi: L'articolo propone una panoramica sulla figura di Francisco Pacheco nel contesto culturale spagnolo della prima età moderna, evidenziandone il ruolo nella definizione della sensibilità artistica del *Siglo de Oro* e la funzione di mediatore tra sapere umanistico, pratica d'officina e controllo della rappresentazione dell'immagine sacra. In particolare, l'articolo si concentra sull'operadi maggiore rilievo dell'autore, l'*Arte de la Pintura*, esaminandone fonti, contesto storico e struttura interna. L'opera si configura come un trattato capace di integrare le istanze

dottrinali post-tridentine e di rielaborare, in modo semplificato ma operativamente efficace per il proprio pubblico di artisti, le riflessioni di Gabriele Paleotti e Johannes Molanus entro un quadro normativo coerente destinato alla formazione e alla regolamentazione della prassi pittorica. La sezione conclusiva approfondisce le prescrizioni di Pacheco per la rappresentazione della Santissima Trinità, ricostruendo modelli, criteri formali e limiti iconografici volti a garantire chiarezza teologica e decoro visivo, e illustrando tali indicazioni con immagini pertinenti ai temi iconografici analizzati, tratti da contesti precedenti, contemporanei e successivi, sia europei sia ispano-americani.

Parole chiave: Francisco Pacheco, *Arte de la pintura*, Siglo de Oro, iconografia post-tridentina, iconografia trinitaria, arte ispano-americana.

Abstract: The paper provides an overview of the figure of Francisco Pacheco within the cultural context of early modern Spain, highlighting his role in shaping the artistic sensibility of the Spanish Golden Age and his function as a mediator between humanistic knowledge, workshop practice, and the regulation of sacred imagery. In particular, the article focuses on the author's most significant work, *Arte de la Pintura*, examining its sources, historical context, and internal structure. The treatise emerges as a work capable of integrating post-Tridentine doctrinal concerns and of reworking, in a simplified yet operationally effective manner for its intended audience of artists, the reflections of Gabriele Paleotti and Johannes Molanus within a coherent normative framework aimed at the education and regulation of painting practice. The concluding section examines Pacheco's prescriptions for the representation of the Holy Trinity, reconstructing the models, formal criteria, and iconographic limits he proposed to ensure both theological clarity and visual *decorum*, and illustrating these guidelines with images pertinent to the iconographic themes discussed, drawn from preceding, contemporary, and subsequent contexts, both European and Ibero-American.

Keywords: Francisco Pacheco, *Arte de la pintura*, Spanish Golden Age, Post-Tridentine iconography, Trinitarian iconography, Ibero-American art.

1. Introduzione

Il presente articolo si propone di offrire, in uno schema tripartito, una panoramica sulla figura di Francisco Pacheco nel contesto culturale spagnolo della prima età moderna, concentrandosi sulla sua principale opera scritta, l'*Arte de la Pintura*, e dedicando la parte conclusiva all'analisi delle indicazioni dell'autore relative alla corretta rappresentazione iconografica della Trinità. Vengono delineati, in termini generali, il contesto storico, la struttura del trattato e il suo lascito culturale, con particolare attenzione alle implicazioni iconografiche e iconologiche. L'articolo esamina le direttive fornite da Pacheco in relazione alla rappresentazione trinitaria, corredando l'analisi con esempi provenienti dall'Europa, con uno specifico focus sull'Italia, sulla Spagna e sull'area ispano-americana. L'obiettivo è promuovere una comprensione dei criteri e delle indicazioni iconografiche adottate dall'autore, collocandole in dialogo con passaggi selezionati delle trattazioni del cardinale Gabriele Paleotti e del teologo Johannes Molanus, dedicate al disciplinamento e al controllo dell'uso delle immagini, al fine di garantire fedeltà dottrinale, decoro ed efficacia catechetica¹.

2. Francisco Pacheco e la cultura artistica iberica nell'epoca della Riforma

Francisco Pacheco del Río (1564-1644) occupa una posizione di rilievo nel panorama artistico, umanistico e religioso

¹ Per ulteriori approfondimenti sull'autore e sull'opera *El Arte de la Pintura*, si rimanda all'edizione critica di tale volume: F. Pacheco, *Arte de la pintura*, ed. con introduzione e note di B. Bassegoda i Hugas, Cátedra, Madrid, 1990.

della Spagna del *Siglo de Oro*. Pittore, scrittore e intellettuale seicentesco, egli rappresenta un nodo cruciale nella definizione del rapporto tra arte, fede e dottrina nella cultura iberica della Controriforma. Nato a Sanlúcar de Barrameda, presso Cadice, e formatosi a Siviglia –allora centro nevralgico della vita culturale e commerciale, nonché crocevia dei legami con l'America ispanica– Pacheco divenne un punto di riferimento non solo per la pratica pittorica, ma anche per la riflessione teorica sull'immagine sacra e sul ruolo del pittore come mediatore della verità teologica².

La sua figura si caratterizza per la duplice identità di artista e censore ecclesiastico: oltre a essere maestro di bottega e mentore di Diego Velázquez, ricoprì l'incarico di *veedor de pinturas* per l'Inquisizione di Siviglia, assumendo la responsabilità del controllo dottrinale delle immagini sacre³. Tale posizione lo colloca al centro dei processi di regolamentazione figurativa della Spagna cinquecentesca: Pacheco si configura infatti come interprete –e spesso difensore– delle direttive elaborate dal Concilio di Trento e dei criteri definiti dal cardinale e arcivescovo di Bologna Gabriele Paleotti (*Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, 1582) e dal teologo fiammingo Johannes Molanus (*De picturis et imaginibus sacris*, 1570), ai quali egli attinge e che rielabora nel quadro della cultura figurativa sivigliana del primo Seicento. La sua opera, tanto pittorica quanto teorica, rivela un intento sistematico che fonde prassi d'officina, sensibilità umanistica e ortodossia cattolica in un quadro disciplinare, seppur limitato, coerente.

La formazione di Pacheco si svolse in un ambiente artistico segnato dal classicismo italiano e dall'emergente naturalismo

² Cf. J. Brown, *Painting in Spain 1500-1700*, Yale University Press, New Haven-London, 1998, pp. 102-105.

³ Cf. M. Kinkead, «Pacheco and the Inquisition», *The Art Bulletin*, vol. 66, n.º 1 (1984), pp. 57-68.

spagnolo. Le sue prime opere rivelano l'influenza del Manierismo toscano e romano, mediata da contatti indiretti con modelli raffaelleschi e michelangioleschi diffusi tramite stampe e reinterpretati dai pittori andalusi⁴. Parallelamente, la tradizione fiamminga esercitò un'influenza significativa sull'arte figurativa, soprattutto nella cura minuziosa del dettaglio e nella ricercata sensibilità cromatica, aspetti riconducibili alla forte presenza di quel mercato pittorico nella Siviglia della prima età moderna⁵.

Nonostante la sua formazione e costante impegno lavorativo, l'opera pittorica di Pacheco è stata sovente giudicata dalla critica come più normativa che innovativa. Il suo stile –fortemente condizionato dal ruolo istituzionale di censore– privilegia la chiarezza teologica e il decoro iconografico rispetto alla ricerca formale o alla libertà creativa. Ne derivano opere dalla composizione calibrata, gestualità contenuta ed emotività sorvegliata, in cui la dimensione dottrinale sembra prevalere su quella espressiva. Come osserva Jonathan Brown, le sue pitture appaiono corrette e attente all'ortodossia, ma raramente suscitano nello spettatore un'autentica tensione visiva o emotiva⁶.

Tra le opere più rappresentative del suo catalogo –significative più per la funzione normativa che per la qualità pittorica e formale– si ricordano *La Inmaculada* della cattedrale di Siviglia (1619), *La flagelación* dell'Università di Siviglia e la *Santa Teresa* del convento di San Alberto⁷. Questi dipinti riflettono l'equilibrio tra rigore teologico e moderato naturalismo che caratterizza la sua maturità

⁴ Cf. D. Angulo Íñiguez, *Historia de la pintura española. Pintura del Siglo de Oro*, Alianza, Madrid, 1978, pp. 215-220.

⁵ Cf. F. Checa Cremades, *El arte en la España del Siglo de Oro*, Cátedra, Madrid, 1999, pp. 54-59.

⁶ Cf. J. Brown, *Painting in Spain 1500-1700*, pp. 110-111.

⁷ Cf. J. Portús, *Pintura y pensamiento en la España del Siglo de Oro*, Museo del Prado, Madrid, 2001, pp. 87-96.

artistica. Tuttavia, il confronto con i principali artisti sivigliani della sua epoca mette in evidenza i limiti del suo linguaggio figurativo.

Juan de Roelas, ad esempio, rappresenta una figura decisiva nell'introduzione di un naturalismo dinamico, marcato da una sensibilità nuova nei confronti degli effetti luministici, i quali conferiscono alle sue composizioni un vibrante senso di immediatezza percettiva. Tale orientamento, radicato nel dialogo con le esperienze venete e con la tradizione coloristica d'ascendenza tizianesca, costituisce un elemento di rinnovamento rispetto al linguaggio ancora fondamentalmente normativo della bottega sivigliana⁸.

Contestualmente, Francisco de Zurbarán elaborò una sintesi del tutto originale tra austerità monastica –che informa la sua cultura visiva e spirituale– e intensità mistica, ottenuta attraverso un uso altamente selettivo della luce e una calibrata costruzione volumetrica delle figure. La sua pittura, caratterizzata da una rarefatta concentrazione meditativa, si distingue per la capacità di elevare la quotidianità a rivelazione trascendente⁹.

Entrambi questi aspetti risultano quasi del tutto assenti nell'opera di Pacheco, la cui produzione rimane saldamente ancorata a un ideale controriformato di controllo iconografico e di moderazione espressiva¹⁰. Sebbene Pacheco assuma un ruolo centrale tramite le sue opere letterarie –in particolare attraverso il *Libro de Retratos*¹¹ e l'*Arte de la pintura*– la sua prassi pittorica

⁸ Cf. Sull'influenza veneta su Roelas, si veda: E. Valdivieso, *Historia de la pintura sevillana*, Guadalquivir Ediciones, Sevilla, 1992.

⁹ Per un'analisi complessiva dell'estetica di Zurbarán, si rimanda a: O. Delenda, *Zurbarán. Los conjuntos y el obrador*, Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico-Wildenstein Institute, Madrid, 2010.

¹⁰ Cf. F. Pacheco, *Arte de la pintura*, pp. 11-45.

¹¹ Cf. F. Pacheco, *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, Sevilla, 1605.

appare distante dalle soluzioni innovative di Roelas e Zurbarán, evidenziando la pluralità dei linguaggi che caratterizzano la *Escuela Sevillana* nei primi decenni del XVII secolo.

Il divario risulta ancora più evidente rispetto al più celebre dei suoi allievi, Diego Velázquez, il quale, pur avendo ricevuto nella bottega del maestro una solida preparazione tecnica e teorica, se ne distaccò rapidamente, orientandosi verso un naturalismo vibrante e una profondità psicologica senza precedenti nel contesto ispanico. Studi recenti hanno sottolineato come l'insegnamento di Pacheco abbia fornito a Velázquez una base concettuale indispensabile, ma non un modello stilistico da imitare¹². I temi dell'*Inmaculada* e della *Coronación de la Virgen*, frequentemente affrontati da lui e dai suoi contemporanei, mettono in luce, accanto ai limiti della sua perizia pittorica, il ruolo eminente da lui esercitato quale garante di una corretta interpretazione iconografica. Ne consegue che la rilevanza e il contributo di Pacheco sono oggi principalmente riconosciuti nell'ambito della divulgazione dell'arte e della recensione della normazione iconografica post-tridentina in ambito ispanico, piuttosto che nello sviluppo formale della pittura seicentesca.

Rilevante fu anche la sua attività didattica nella bottega sivigliana, nella quale formò più generazioni di artisti, insistendo sulla centralità dello studio del disegno, dell'anatomia e della prospettiva, nonché sull'importanza dell'etica cristiana del pittore. Il metodo di insegnamento, fondato sulla pratica sistematica della copia, sulla verifica dottrinale dei soggetti e su una rigorosa supervisione delle scelte iconografiche, si sviluppava all'interno della cosiddetta *Academia de Pacheco* –pur non configurandosi come un'accademia in senso formale–, dove discussioni di carattere intellettuale, teologico e letterario contribuivano a

¹² Cf. F. Marías, *Velázquez. Pintor y criado del rey*, Nerea, Madrid, 1999, pp. 45-48.

definire un contesto di formazione privilegiato per gli artisti attivi nell'ambiente sivigliano¹³. In tale quadro, emerge un orientamento verso l'ideale del *pictortheologus*, versato nella più alta cultura umanistica italiana, ma radicato in una sensibilità culturale specificamente ispanica, caratterizzata da austerità, introspezione e da una concezione dell'immagine sacra come strumento dotato di una funzione teologica e soteriologica.

Nel vivace ambiente sivigliano della prima metà del Seicento, Pacheco non si distinse né come genio artistico né come innovatore teorico; si configurò piuttosto come osservatore acuto e rigoroso, appassionato della cultura e dei personaggi colti, instancabile lavoratore e bibliofilo, con profonda curiosità per la letteratura sacra e discreta familiarità con i trattati artistici del Rinascimento italiano¹⁴. Leon Battista Alberti, Leonardo e Vasari ricorrono costantemente nelle sue pagine, spesso impiegati per conferire autorevolezza alle esigenze normative della cultura post-tridentina. Nel corso dei suoi ottant'anni di vita, Pacheco svolse un'intensa attività letteraria eterogenea: fu compilatore ed editore di autori come Fernando de Herrera, Francisco de Rioja, Baltasar del Alcázar e Pablo Céspedes; compose poemi encomiastici e poesie, dedicandosi anche a opere di maggior impegno, come il *Libro de Retratos* o l'*Arte de la Pintura*. Quest'ultimo, costituisce la sintesi più matura della sua riflessione, in cui coniuga in modo originale dottrina cristiana, estetica e pratica pittorica¹⁵.

¹³ Sull'accademia si Pacheco, si veda: F. Pacheco, *Arte de la pintura*, pp. 20-31.

¹⁴ Cf. F. Pacheco, *Arte de la pintura*, pp. 11-12.

¹⁵ Cf. F. Pacheco, *Arte de la pintura*, pp. 11-20.

3. Arte de la pintura: contesto, influenze, struttura e contributi

Il trattato, pubblicato postumo nel 1649 per volontà del genero Diego Velázquez e del suo discepolo Francisco de Rioja, si configura come un'opera teorico-pratica che affronta la pittura non solo come disciplina artistica, ma come attività intellettuale e morale, strettamente subordinata ai principi dottrinali della Chiesa cattolica secondo criteri di decoro, verità e ortodossia. In tale prospettiva, l'opera si inserisce pienamente nel dibattito controriformato sull'immagine sacra, instaurando un dialogo con la trattatistica normativa elaborata a seguito del *Decretum de imaginibus* del Concilio di Trento e attingendo in modo significativo ai trattati di Gabriele Paleotti e di Joannes Molanus¹⁶, i quali si collocano all'interno di una tradizione regolativa di lunga durata, le cui radici risalgono al Concilio di Nicea II¹⁷.

Dal punto di vista letterario, a differenza dei trattati di Paleotti e di Molanus –ecclesiastici dotati di solida formazione teologica– l'*Arte de la pintura* presenta una struttura ibrida, a metà tra trattato tecnico, manuale devozionale e cronaca d'arte. La prosa alterna descrizioni minuziose a riflessioni morali, includendo citazioni tratte da Plinio, Vasari e san Tommaso d'Aquino, nonché ampi passaggi desunti dai due trattati post-tridentini menzionati. Tale eterogeneità non produce tuttavia un discorso astratto o disorganico, ma funzionale alla formazione di un pubblico di artisti, ai quali vengono trasmesse norme, modelli e un preciso *ethos* professionale, con l'intento di nobilitare la *pittura* di

¹⁶ Cf. F. Valdivieso, *Francisco Pacheco (1564-1644)*, Caja San Fernando, Sevilla, 1990, p. 75.

¹⁷ Per ulteriori informazioni si rimanda alla lettura del volume: L. Salviucci Insolera (a cura di), *Immagini e Arte Sacra nel Concilio di Trento. «Per istruire, ricordare, meditare e trarne frutti»*, Artemide, Roma, 2016.

riaffermarne la dignità di arte liberale, nonché la sua funzione di scienza morale¹⁸.

Per Pacheco, l'arte non costituisce un'attività meramente estetica, ma un autentico ministero intellettuale e spirituale: «el pintor debe ser hombre de bien y cristiano, porque su arte sirve a la verdad y a la devoción»¹⁹. In questa prospettiva, l'artista assume il ruolo di catechista dei sensi e la pittura si configura come una forma di teologia visiva. L'opera svolge così una funzione di mediazione tra eredità rinascimentale e sensibilità barocca: da un lato, recepisce la centralità del disegno e la dignità intellettuale dell'artista proprie dell'umanesimo italiano; dall'altro, assimila la spiritualità controriformata del Barocco, concependo luce, gesto e teatralità come strumenti capaci di rendere percepibile il mistero divino²⁰.

Il classicismo temperato e la rigorosa morale che informano la riflessione di Pacheco si pongono tuttavia in netto contrasto con le tendenze più dinamiche e sensuali della pittura seicentesca, di cui l'autore diffida apertamente. L'arte deve rifuggire la *curiositas*, poiché l'invenzione disordinata e la pittura indecente tendono a confondere più che a istruire²¹. In tale equilibrio tra una calibrata libertà creativa e disciplina teologica risiede una delle peculiarità del trattato, che si propone non solo come manuale tecnico, ma come modello educativo complessivo.

Dal punto di vista della genesi e delle caratteristiche materiali, l'*Arte de la pintura* si presenta come un'opera aperta, elaborata

¹⁸ Cf. F. Pacheco, *Arte de la pintura*, pp. 11-45.

¹⁹ F. Pacheco, *Arte de la pintura*, prologo e Libro Primo.

²⁰ Cf. C. Vincent-Cassy, «La honra y acierto de la pintura. Sobre el “glorioso remate” del Arte de la pintura y las adiciones a algunas imágenes de Francisco Pacheco», *Atlante*, n.º 20 (2024).

²¹ Cf. F. Pacheco, *Arte de la pintura*, prologo e Libro Primo.

progressivamente nel corso dell'intera vita dell'autore. Alcune sezioni risultano già compiute intorno al 1620, mentre la struttura definitiva si consolida tra il 1634 e il 1638, periodo in cui si registrano significative aggiunte e riformulazioni. Ciò spiega l'alternanza tra passaggi dottrinalmente rigorosi e inattese aperture nei confronti di artisti come Caravaggio, Ribera, Guido Reni e Artemisia Gentileschi. L'opera fu probabilmente conclusa nel gennaio 1638, sottoposta a censura nel 1641 e data alle stampe solo nel 1649²².

La struttura del trattato sembra derivare, almeno in parte, da una riflessione sull'impianto sistematico del *Trattato dell'arte della pittura* di Giovanni Paolo Lomazzo²³, dal quale Pacheco mutua una certa scansione tematica, ma anche un modello compositivo di matrice neo-aristotelica e dichiaratamente didascalica, particolarmente funzionale alla formazione teorica degli artisti nella Penisola Iberica. Il Prologo –assente nell'*editio princeps* e reintrodotta postumo grazie al ritrovamento effettuato dagli editori della seconda edizione– assolve a una duplice funzione: da un lato, giustificare la necessità della trattazione nel contesto della cultura artistica spagnola, giudicata dall'autore priva di un fondamento teorico sistematico comparabile a quello italiano; dall'altro, esplicitare le finalità normative, pedagogiche e devozionali che ne orientano l'impianto²⁴.

L'opera presenta una struttura tripartita, cui si affianca un ampio apparato di *Adiciones* e *Aprobaciones*, che ne accresce la portata documentaria e l'autorità normativa. Tale architettura non risponde a una logica meramente aggregativa, ma riflette la coerenza di un progetto intellettuale unitario, volto a integrare istanze umanistiche, prescrizioni tecnico-procedurali e un

²² Cf. F. Pacheco, *Arte de la pintura*, pp. 43-49.

²³ Cf. G. P. Lomazzo, *Trattato dell'arte della pittura*, Milano, 1584.

²⁴ Cf. F. Pacheco, *Arte de la pintura*, pp. 43-45.

impianto normativo riconducibile alle esigenze della cultura religiosa post-tridentina. In questo contesto, la pratica artistica viene sottratta alla sfera puramente artigianale e sottoposta a un regime di regolamentazione dottrinale e iconografica.

Il Primo Libro si presenta come un compendio di cultura umanistica, volto a dimostrare l'antichità e la nobiltà della pittura, collocandola entro una genealogia che risale ai grandi maestri dell'antichità classica e della tradizione italiana rinascimentale. Attraverso il ricorso ai trattati di Plinio, Alberti, Vasari e Lomazzo, nonché alla retorica encomiastica della letteratura artistica spagnola del Seicento, Pacheco mira a elevare il prestigio sociale e morale del pittore, distinguendolo dall'artigiano meccanico e attribuendogli competenze intellettuali e responsabilità²⁵. Centrale è l'enfasi sull'utilità spirituale dell'immagine sacra, concepita come strumento catechetico capace di rendere visibile l'invisibile e di guidare i fedeli nella comprensione dei misteri cristiani. Tale prospettiva rispecchia sia le indicazioni del Concilio di Trento sia le controversie teologiche contemporanee e anticipa la funzione regolatrice che l'autore assumerà nelle sezioni successive dell'opera²⁶.

Il Secondo Libro affronta in modo più sistematico la teoria della pittura, concentrandosi sui principi del disegno e del colore, della composizione e della prospettiva. La distinzione tra disegno e colorito, pur risentendo delle polemiche italiane del Cinquecento, è reinterpretata alla luce della tradizione iberica e della sensibilità personale dell'autore: il disegno è fondamento razionale e misura della rappresentazione, mentre il colore assume

²⁵ Cf. V. Carducho, *Diálogos de la pintura. Su defensa, origen, esencia, definición, modos y diferencias*, edición crítica a cura di F. Calvo Serraller, Ediciones Turner, Madrid, 1979, pp. 34-41.

²⁶ Cf. B. Bassegoda i Hugas, *Francisco Pacheco. Teórico de la pintura y censor de imáginería*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2011, pp. 45-58.

un ruolo armonico ma subordinato. Le riflessioni su decoro, verosimiglianza e imitazione della natura sono costantemente filtrate attraverso una prospettiva etico-dottrinale, che subordina la correttezza formale alla funzione morale dell'immagine. La teoria non è mai separata dalla funzione morale: una corretta rappresentazione richiede conoscenza teologica, prudenza e capacità di discernimento, qualità che l'autore rivendica come essenziali per il pittore cristiano²⁷.

Il Terzo Libro, spesso considerato il più originale, è dedicato agli aspetti tecnici, materiali e operativi della pittura. Qui Pacheco elabora una vera e propria precettistica di bottega, descrivendo i procedimenti relativi alla preparazione delle tavole e delle tele, ai pigmenti, alle vernici, alle dorature, alla macinazione dei colori, ai leganti e ai *medium*²⁸. Il lessico diventa più specialistico e il discorso tende alla manualistica professionale, pur conservando la cornice morale e normativa che caratterizza l'intero trattato. L'autore non si limita a registrare tecniche e materiali: li discute, li valuta e li collega alla corretta resa iconografica dell'immagine sacra, integrando considerazioni pratiche e criteri devozionali. Ciò conferisce al Terzo Libro una dimensione unica nella trattatistica iberica del periodo, poiché fonde osservazione empirica, esperienza personale e prescrizioni ecclesiastiche in un corpus coerente e operativo²⁹.

Alle tre Parti precedenti seguono le *Adiciones*, che costituiscono il nucleo normativo dell'opera. Esse sono direttamente influenzate da Paleotti e Molanus e affrontano la rappresentazione iconografica delle immagini sacre e la loro correttezza dottrinale. Le *Adiciones* si

²⁷ Cf. F. Pacheco, *Arte de la pintura*, Secondo Libro.

²⁸ Cf. F. Pacheco, *Arte de la pintura*, Terzo Libro.

²⁹ Cf. A. E. Pérez Sánchez, *Pintura barroca en España (1600-1750)*, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 112-119.

configurano come una forma di commento esteso, raccogliendo materiali eruditi, testimonianze oculari e pareri di autorità religiose, con l'obiettivo di costruire un quadro coerente della pittura intesa come strumento teologico. Questa struttura cumulativa riflette sia la metodologia umanistica sia l'impostazione controriformistica, volta a garantire una rappresentazione del sacro univoca e rigorosamente controllata.

Le successive *Aprobaciones* raccolgono le approvazioni ecclesiastiche relative alle opere dell'autore, documentano il suo costante impegno per il decoro e la correttezza iconografica. Attraverso l'uso innovativo di un modello censorio –derivato dal controllo dottrinale esercitato sui testi, ma applicato volontariamente all'arte figurativa– esse concorrono a conferire alla pratica pittorica una compiuta dimensione discorsiva, promuovendo un dibattito non tanto tecnico-stilistico quanto teologico e normativo.

Un'articolazione centrale del pensiero di Pacheco emerge nelle *Adiciones*, in cui l'autore manifesta una chiara affinità intellettuale con i gesuiti, aderendo al loro ideale di pittura «semplice e maestosa» e allineandosi alla concezione educativa e dottrinale propria della Compagnia. In questo contesto, Pacheco si pone in continuità con il progetto pedagogico di Martín de Roa, rivolgendosi a un pubblico spesso inesperto e illustrando gli errori iconografici da evitare. L'autore cita ripetutamente figure come lo stesso Roa e Juan de Soria per convalidare l'impianto iconografico delle sue proposte e si rivolge altresì a gesuiti come Feliciano de Figueroa, Antonio de Quintanadueñas, Alonso Flórez, Diego Meléndez, Diego de Granada e Juan de Pineda, cercando un'autorità non reperibile nella letteratura già pubblicata sull'iconografia sacra. Le *Adiciones* si inseriscono, in senso largo, nel più ampio progetto gesuitico di controllo delle immagini sacre, richiamando autori come Possevin, Bellarmino e Richeome e impiegando esempi

concreti al fine di trasformare la pittura in una forma efficace di teologia visiva³⁰.

Di particolare rilievo per le immagini sacre, e strettamente legato al contesto teologico e programmatico della Compagnia, è il concetto di *valentia* –onnipresente nell’*Arte de la Pintura*– inteso come capacità del pittore di rendere visivamente appropriata, efficace e teologicamente corretta una rappresentazione, distinguendo nettamente tra valore tecnico e valore sacro. Le immagini miracolose e devozionali superano la pura abilità artistica, divenendo strumenti di meditazione teologica e santità. Pacheco insiste sulla necessità di ritratti «veri» dei santi, a conferma della pittura come mediazione sacra, pienamente coerente con la sensibilità gesuitica.

Nel contesto peninsulare, l’*Arte de la Pintura* fu recepito principalmente come testo di autorità normativa, più che come manuale destinato alla pratica quotidiana di bottega, contribuendo in modo significativo alla definizione di un linguaggio figurativo conforme ai dettami post-tridentini³¹. Particolarmente influenti furono le prescrizioni iconografiche relative ai soggetti teologicamente più sensibili –come la Trinità, l’Immacolata Concezione e i misteri cristologici– che esercitarono un ruolo centrale nel dibattito artistico spagnolo del XVII secolo.

³⁰ Per ulteriori approfondimenti sul rapporto tra Pacheco e la Compagnia di Gesù, si rimanda a: C. Vincent-Cassy, «La honra y acierto de la pintura. Sobre el “glorioso remate” del Arte de la pintura y las adiciones a algunas imágenes de Francisco Pacheco». *Atlante*, n.º 20 (2024).

³¹ Cf. J. Brown, *Painting in Spain 1500-1700*, pp. 61-67.

4. L'iconografia della Santissima Trinità nell'Arte de la Pintura

In continuità con quanto precedentemente esposto, questo paragrafo si concentra sull'iconografia trinitaria –tema che apre le *Adiciones* e si conclude con la rappresentazione di San Ignacio de Loyola– soggetto di particolare complessità e potenziale conflittualità all'interno del cristianesimo. Pacheco lo affronta in maniera concisa e quasi didascalica, ma efficace, funzionale a fornire agli artisti spagnoli dell'epoca una guida normativa per la corretta rappresentazione delle immagini sacre.

Il discorso si fonda principalmente sull'autorità dottrinale di Johannes Molanus, integrata dalle riflessioni di teologi gesuiti quali Martín de Roa e Feliciano de Figueroa³². La scelta delle fonti riflette chiaramente l'intento dell'autore: stabilire criteri iconografici volti a prevenire, nella prassi figurativa, rischi teologici considerati delicati o addirittura eretici dalla cultura post-tridentina.

Nelle pagine seguenti verrà proposta una ricognizione sistematica delle diverse raffigurazioni trinitarie affrontate da Pacheco, articolandole secondo una progressione che va dalle forme condannate e sconsigliate, passando per quelle tollerate e ammissibili, fino alle rappresentazioni pienamente legittime e coerenti con la dottrina cattolica. Oltre alla dimensione descrittiva e normativa del testo, verranno presentate alcune immagini significative, esemplificative delle diverse iconografie trattate, con particolare attenzione ai contesti italiano, spagnolo e ispano-americano.

³² Sulla centralità del contributo gesuitico nella definizione dei criteri iconografici post-tridentini, si veda in particolare: J. W. O'Malley, *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2014, pp. 87-115.

4.1. *Iconografie condannate e sconsigliate*

Il testo si apre con una condanna esplicita dell'iconografia comunemente designata come *Trinitas triformis* o *trifrons*, descritta come «hombre con tres rostros, o cabezas, a la manera de Jano o Gerión, con que se escandaliza la gente cuerda y hace errar a los ignorantes»³³. La critica a questo tema precede la trattatistica post-tridentina, emergendo già in ambito spagnolo in autori come Diego Cabranes³⁴, e testimonia una certa consapevolezza dei problemi legati a questo modello anche tra gli artisti, come dimostra il processo inquisitoriale contro lo scultore Esteban Jamete³⁵.

Nel contesto della normativa tridentina sull'immagine sacra, Johannes Molanus e Gabriele Paleotti condannarono esplicitamente l'iconografia trifronte, considerandola ingannevole e teologicamente impropria. Molanus giunse a qualificarla una «diabolica invenzione», in aperto contrasto con la correttezza dottrinale³⁶. In modo analogo, Paleotti espose come tali immagini possano generare errore e confusione nei fedeli, poiché contraddicono la distinzione delle Persone divine e violano i principi della decenza e verità religiosa³⁷. Entrambi gli autori posero l'accento sulla necessità di subordinare la fantasia iconografica alla

³³ F. Pacheco, *Arte de la pintura*, p. 562. Cf. J. Molanus, *De Historia SS. Imaginum et Picturarum*, lib. II, cap. 4, p. 37.

³⁴ Per ulteriori approfondimenti, si veda: F. Checa Cremades, «Clasicismo, mentalidad religiosa e imagen artística: Las ideas estéticas de Diego de Cabrales», *Revista de Ideas Estéticas*, n.º 145 (1979), pp. 51-60.

³⁵ Per approfondire la questione si rimanda a: J. Domínguez Bordona, *Proceso inquisitorial contra el escultor Esteban Jamete*, Madrid, 1933.

³⁶ Cf. J. Molanus, *De Historia SS. Imaginum et Picturarum*, lib. II, cap. 4, p. 37.

³⁷ Cf. G. Paleotti, «Discorso intorno alle immagini sacre e profane (1582)», in P. Barocchi (a cura di), *Trattati d'arte del Cinquecento*, vol. 2, Bari, 1961, lib. II, cap. 3; J. Molanus, *De Historia SS. Imaginum et Picturarum*, pp. 87-89.

chiarezza teologica, evitando invenzioni formalmente seducenti ma dottrinalmente fuorvianti.

Benché la Trinità trifronte fosse già oggetto di contestazioni nel tardo Medioevo e da parte dei trattatisti del periodo controriformistico, la condanna di Papa Urbano VIII nel 1628 ne sancì la definitiva esclusione dal repertorio iconografico cattolico europeo. Nonostante ciò, sopravvivono esempi tardivi, come il dipinto nell'abside quattrocentesca della chiesa di San Nicolao a Seregno o l'opera di Jerónimo Cósida per il monastero cistercense di Tulebras, in Navarra³⁸.

Nel periodo tardo-settecentesco e ottocentesco, la Trinità trifronte continuò a comparire nei viceregni d'oltremare, dove la tradizione locale mostrava maggiore flessibilità rispetto ai divieti europei, soprattutto nelle aree più lontane dai centri di potere. Si possono citare esempi come la versione attribuita a Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos, pittore neo-granadino attivo a Bogotá nel tardo Seicento, nonché diverse versioni sul tema riconducibili alla *Escuela Cuzqueña*, distribuiti in tutta l'area andina (figg. 1-2). In questi casi, la rappresentazione trifronte sopravvisse come rielaborazione devozionale piuttosto che come manifesto teologico, rientrando in un processo di adattamento e circolazione di immagini in cui modelli tardo medievali e rinascimentali venivano reinterpretati nelle botteghe locali³⁹.

Il riferimento alla Trinità incarnata nel grembo di Maria nell'opera di Pacheco è estremamente limitato. Tale immagine, pur radicata nella pietà tardo-medievale, può indurre a una lettura erronea del dogma «como si todas las tres divinas Personas se

³⁸ Sullatavola di Jerónimo Cósida a Tulebras, si veda: J. Yarza Luaces, *La iconografía de la Santísima Trinidad en España*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 112-115.

³⁹ Per ulteriore approfondimenti si rimanda a: M. Sartor, «La Trinidad Heterodoxa en América Latina», *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 25 (2007), pp. 9-43.

hubieran vestido de nuestra carne»⁴⁰. Analogamente, Molanus denuncia l'assenza di fondamento nella Scrittura e nella Tradizione dei Padri, definendo l'immagine «priva di bellezza e di religione» e potenzialmente generatrice di errore e impietà⁴¹. Un atteggiamento simile si desume dal trattato del Paleotti, benché non ne faccia riferimento esplicito, che condanna tutti quegli «abus» iconografici non conformi alla verità rivelata o capaci di fuorviare i fedeli, in linea con l'insegnamento tridentino sulla funzione didattica e ortodossa dell'arte sacra⁴².

La brevità del riferimento da parte di Pacheco e dello stesso Molanus riflette probabilmente la limitata diffusione, all'epoca, di questo modello iconografico. Rare sono, infatti, le opere della prima età moderna che raffigurano la Trinità nel grembo di Maria, sia nel contesto europeo sia in quello americano.

4.2. *Iconografie tollerate*

Pacheco dedica un paragrafo alla Trinità triandrica, descrivendola come «tres figuras sentadas con un traje y edad, con coronas en las cabezas y cetros en las manos, con que se pretende manifestar la igualdad y distinción de las Divinas Personas»⁴³. L'autore mette in collegamento questo tema alla raffigurazione nota come l'Ospitalità di Abramo: «Y parece que está favorecida esta imagen en la aparición de los ángeles en forma de peregrinos al santo Patriarca Abraham, cuando viendo tres, adoro solo uno»⁴⁴. Sebbene Pacheco,

⁴⁰ F. Pacheco, *Arte de la pintura*, p. 562. Cf. J. Molanus, *De Historia SS. Imaginum et Picturarum*, lib. II, cap. 4, p. 37.

⁴¹ Cf. J. Molanus, *De Historia SS. Imaginum et Picturarum*, lib. II, cap. 4, pp. 36-37.

⁴² Cf. G. Paleotti, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, pp. 221-229.

⁴³ F. Pacheco, *Arte de la pintura*, p. 563.

⁴⁴ F. Pacheco, *Arte de la pintura*, p. 563.

citando P. Martín de Roa, riconosca che l'immagine possa essere ammissibile «por significar la Divinidad solamente»⁴⁵, egli stesso ne resta insoddisfatto, ammettendone tuttavia la liceità sotto forte controllo teologico e con chiara distinzione degli attributi⁴⁶. Tuttavia, il testo non affronta i nodi teologici fondamentali che distinguono profondamente le due iconografie.

Al riguardo, Paleotti sottolinea l'importanza della chiarezza teologica nelle immagini sacre, insistendo sulla necessità che la Trinità sia rappresentata in modo tale che lo spettatore possa riconoscere le tre Persone distinte ma unitarie⁴⁷. Analogamente, Molanus esorta a evitare soluzioni figurative suscettibili di generare ambiguità sul piano dottrinale. Egli ammette la raffigurazione triandrica solo se la loro distinzione iconografica non compromette l'affermazione della consustanzialità trinitaria; in caso contrario, essa rischia di suggerire una separazione sostanziale tra le Persone, imponendo cautela nell'uso di modelli antropomorfi plurimi⁴⁸.

La rappresentazione triandrica espone infatti il rischio di percepire tre soggetti divini separati, malgrado l'intenzione di affermare l'unità di sostanza. Tale difficoltà emerge già nel confronto con le letture patristiche della teofania di Genesi 18: Ireneo interpreta la visione come manifestazione triadica di un'unica presenza divina «tres tamen unum sunt»⁴⁹, mentre Agostino ne sottolinea l'unità operativa delle Persone⁵⁰. In questo contesto, i tre angeli funzionano come segno analogico, non come rappresentazione diretta della Trinità. Infatti, nelle tradizioni bizantine e ortodosse, gli angeli restano creature, agendo come

⁴⁵ F. Pacheco, *Arte de la pintura*, p. 563.

⁴⁶ Cf. F. Pacheco, *Arte de la pintura*, p. 563.

⁴⁷ Cf. G. Paleotti, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, p. 124.

⁴⁸ Cf. J. Molanus, *De Historia SS. Imaginum et Picturarum*, lib. II, cap. 4; 42.

⁴⁹ Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 20, 1.

⁵⁰ Cf. Agostino, *De Trin.* II, 11-15.

figure simboliche della consustanzialità divina, in linea con l'imperativo apofatico di non dare forma visibile alla natura divina, secondo un principio già latente nella teologia dei Padri⁵¹.

Diversa è tuttavia la traiettoria occidentale: tra XIV e XVI secolo la Trinità triandrica si afferma come rappresentazione diretta della divinità, con tre figure umane identiche, generalmente cristomorfe, sedute o in gloria. L'identità visiva intende esprimere l'assoluta uguaglianza delle Persone, ma genera una contraddizione percettiva: l'immagine appare come una triade di individui, non come una sola sostanza in tre ipostasi⁵². Il passaggio dalla mediazione narrativa alla rappresentazione diretta dell'essenza divina segna il punto critico che porterà, tra XVII e XVIII secolo, alla progressiva esclusione dell'immagine triandrica nell'arte occidentale⁵³.

In ambito ispanico –e più in generale europeo– questa iconografia rimane in uso almeno fino agli inizi del XVI secolo, come attestano casi ben documentati nell'area aragonese, tra cui le opere di Miguel Ximénez dove la persistenza di schemi tardo-medievali convive con le prime istanze rinascimentali⁵⁴. La diffusione di tale schema iconografico non si limita alla Penisola Iberica, ma interessa anche l'Italia settentrionale, con una particolare concentrazione nell'area piemontese e lombarda: un esempio significativo è la trinità triandrica cristomorfa affrescata

⁵¹ Cf. B. Uspenskij, *Teologia dell'icona*, La Casa di Matrona, Milano, 1995, pp. 165-182; E. Sendler, *L'icona*, immagine dell'invisibile, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007, pp. 97-115.

⁵² Cf. H. Belting, *Likeness and Presence*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. 265-278.

⁵³ Cf. E. Panofsky, *Studies in Iconology*, Harper & Row, New York, 1939, pp. 48-53.

⁵⁴ Sulla persistenza di modelli iconografici tardogotici nell'area iberica tra XV e XVI secolo, si rimanda a: F. Marías, *El largo siglo XVI. Los usos artísticos del Renacimiento español*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 45-67; J. Yarza Luaces, *Arte y espiritualidad en la España medieval*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 311-325.

nella Pieve di Soncino, presso Cremona, testimone della durata di queste formule visive in contesti periferici rispetto ai grandi centri artistici⁵⁵.

La Trinità triandrica è documentata anche in ambito ibero-americano, dove godette di notevole fortuna. Numerosi dipinti nel viceregno del Perù, databili lungo tutto il XVIII secolo, attestano la persistenza e l'adattamento di questo modello iconografico nei contesti devozionali locali, non sempre in dialogo con le prescrizioni post-tridentine e con le specificità della cultura visiva andina. Diversi studi suggeriscono che la permanenza di questa iconografia potesse trovare terreno fertile in un immaginario religioso locale già predisposto a concezioni triadiche: pur non esistendo un rapporto diretto fra la Trinità cristiana e le divinità indigene preispaniche, la diffusione simbolica del «tre» nelle cosmologie andine può aver facilitato la ricezione –reinterpretata– dell'iconografia triandrica e trifronte⁵⁶. Tale continuità non va interpretata come un fenomeno di mera sopravvivenza arcaizzante, ma piuttosto come espressione della flessibilità semantica di un repertorio figurativo capace di rispondere a esigenze teologiche, didattiche e devozionali differenti⁵⁷ (figg. 2-3).

⁵⁵ Per una panoramica sulla diffusione delle iconografie trinitarie nell'Italia settentrionale, si rimanda a: M. Boskovits, «Iconografia della Trinità tra Medioevo e Rinascimento», *Arte Cristiana*, vol. 78 (1990), pp. 215-232; G. Romano, *Pittura in Lombardia tra Gotico e Rinascimento*, Electa, Milano, 1985, pp. 198-201.

⁵⁶ Cf. C. Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ*, Duke University Press, Durham-London, 1999, pp. 133-148.

⁵⁷ Per la persistenza delle immagini trinitarie eterodosse nei viceregni ispanici americani si rimanda a: M. Sartor, «La Trinidad Heterodoxa en América Latina», *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 25 (2007), pp. 9-43. Per la discussione sulla capacità dei repertori figurativi di integrarsi e rinnovarsi nel passaggio tra contesti culturali diversi, si veda: M. Boskovits, «Iconografia della Trinità tra Medioevo e Rinascimento», *Arte Cristiana*, vol. 78 (1990), pp. 215-232.

4.3. *Iconografie ammissibili e pienamente legittime*

La maggior parte del testo dedicato alla rappresentazione trinitaria riguarda tre principali modelli iconografici che, pur condividendo la modalità con cui le Tre Persone vengono caratterizzate, Dio Padre anziano, il Figlio giovane –in gloria, crocifisso o deposto– e lo Spirito Santo come colomba, si differenziano per collocazione, composizione e *pathos*. Tali differenze hanno implicazioni teologiche e scritturali rilevanti, in grado di orientare le preferenze dei principali trattati post-tridentini sulle immagini sacre e, di conseguenza, dello stesso Pacheco.

Tra le soluzioni considerate più equilibrate figura l'iconografia nota come *Thronum Gratiae*, proposta in due varianti, entrambe giudicate dall'autore come adeguate: «los cuales parecen decentes a la pintura de este misterio»⁵⁸. La prima variante è così descritta:

También se pinta al Padre Eterno sentado como venerable anciano, que tiene delante de sí a Cristo, nuestro Señor, crucificado y muerto, puestas las manos en los brazos de la Cruz, como manifestando el amor con que dio al mundo y el Espíritu Santo sobre la cabeza, o en el pecho, en forma de paloma⁵⁹.

Tale rappresentazione trova autorevoli antecedenti nella tradizione tardogotica, come testimonia la tavola centrale del trittico di Mariotto di Nardo, la cui costruzione compositiva a geometria triangolare –tratto distintivo di questa soluzione iconografica– offre una sintesi armonica e simbolicamente

⁵⁸ F. Pacheco, *Arte de la pintura*, p. 563.

⁵⁹ F. Pacheco, *Arte de la pintura*, p. 563.

pregnante del dogma trinitario⁶⁰. Questa iconografia godrà di ampia fortuna nella prima età moderna, trovando esiti di assoluto rilievo in opere quali l'affresco di Masaccio nella basilica fiorentina di Santa Maria Novella: un'opera fondativa della sensibilità rinascimentale, in cui l'impiego rigoroso della prospettiva lineare brunelleschiana conferisce profondità e razionalità alla scena, trasformando lo spazio pittorico in un'autentica architettura prospettica, coerente con le idee rinascimentali di ordine cosmico e armonia divina⁶¹ (figg. 5). Un ulteriore esempio di interesse è rappresentato dallo *Stendardo della Santissima Trinità* di Raffaello, nel quale la Trinità è inserita in un contesto naturalistico, enfatizzando la corporeità delle figure e la loro armonica integrazione con l'ambiente circostante. In età barocca, il tema conosce nuovi sviluppi, come dimostra la *Trinità* di Guido Reni sull'altare maggiore della chiesa romana di Trinità dei Pellegrini, dove la monumentalità della scena e l'eleganza della composizione attestano la persistenza e la rielaborazione del repertorio iconografico all'interno di un rinnovato contesto devozionale⁶².

La seconda variante riconducibile all'iconografia del Trono di Grazia, richiamata da Pacheco attraverso la celebre incisione di Dürer, è invece descritta nei termini seguenti:

Y, tal vez, se suele figurar la sacrosanta Persona del Padre con tiara y traje de Pontífice sumo, sentado sobre nubes y, en una sabana blanca, tiene a su Hijo muerto, como cuando lo baxaron de la Cruz, con sus cardenales y llagas, y la tercera persona en

⁶⁰ Per ulteriori approfondimenti sull'opera di Mariotto di Nardo, si veda: G. Carli, *Mariotto di Nardo e la pittura fiorentina tardogotica*, Electa, Milano, 1987, pp. 88-92.

⁶¹ Per approfondire, si veda: S. Dianich, T. Verdon, (a cura di), *La Trinità di Masaccio: arte e teologia*, EDB, Bologna, 2004.

⁶² Cf. M. Bacci, *Guido Reni e la pittura barocca a Roma*, Gangemi, Roma, 2002, pp. 112-115.

figura de paloma, y ángeles con los instrumentos de la pasión. Los cuales dos modos parecen decentes a la pintura deste misterio. Así lo vemos en estampa de Alberto Dureró⁶³.

Tra le due varianti iconografiche, sembra aver goduto di maggiore diffusione in ambito ispanico e ispano-americano quest'ultima variante, ampiamente attestata nei repertori germanici e fiamminghi. Esempi emblematici sono rappresentati dalla pala del *Retablo Mayor* di Santo Domingo el Antiguo, oggi conservata al Museo del Prado, nonché dal celebre dipinto di José de Ribera, preceduto dalla *Trinidad* di Luis Tristán, nei quali l'intensificazione barocca della resa drammatica contribuisce ad accentuare il *pathos* teologico insito nel soggetto (figg. 6)⁶⁴.

In ambito ispano-americano, opere riconducibili a questa tipologia sono documentate già a partire dal XVI secolo in entrambi i viceregni spagnoli, sebbene oggi se ne conservino esempi relativamente esigui, prevalentemente provenienti dai principali centri di potere politico ed ecclesiastico dei Viceregni della Nuova Spagna e del Perù. Tra questi si possono segnalare diversi oli su tela, spesso anonimi, due dei quali conservati presso il Museo Pedro de Osma di Lima e il Museo della Cattedrale di Sucre.

Il modello europeo conobbe tuttavia trasformazioni profonde nei territori andini e, in particolare, a Cuzco, uno dei più importanti centri artistici del Vicereame del Perù. Qui la *Escuela Cuzqueña*, attiva tra XVII e XVIII secolo, adottò e rielaborò le diverse iconografie trinitarie di matrice europea, adeguandole a un linguaggio ornamentale di forte impronta locale. Le figure

⁶³ M. Bacci, *Guido Reni e la pittura barocca a Roma*, Gangemi, Roma, 2002, pp. 112.

⁶⁴ Per approfondire il tema iconografico nell'opera di Ribera, si rimanda a: N. Spinosa, *Ribera. L'opera completa*, Electa, Napoli, 2003.

divine assumono posture più rigide e simmetriche, i contorni risultano maggiormente definiti e semplificati, mentre lo sfondo si arricchisce di fondi dorati, motivi floreali ed elementi decorativi di ascendenza indigena. L'immagine del Cristo, pur mantenendo la sua posizione centrale, appare spesso meno segnata dal dolore e dalla componente patetica tipica dei modelli europei, a favore di una resa più idealizzata e ieratica. Tale attenuazione degli aspetti più cruenti risulta coerente con la tendenza della cultura visiva andina a privilegiare una spiritualità di carattere prevalentemente contemplativo, piuttosto che drammatico⁶⁵.

Tuttavia, l'iconografia che sembra aver conosciuto maggiore fortuna nell'America meridionale –tra le rappresentazioni prossime al *Thronum Gratiae*– appare riconducibile soprattutto all'ultima tipologia descritta da Pacheco, la *Trinitas in Gloria*. Allo stato attuale degli studi, mancano indagini sistematiche che consentano di valutare con precisione l'effettiva diffusione di tali soluzioni iconografiche nel periodo della dominazione spagnola nei territori americani.

Tornando all'opera di Pacheco, risulta imprescindibile collocare le sue indicazioni entro il più ampio quadro teorico delineato dalla trattatistica precedente, poiché il riferimento diretto a tali autorità risulta talora circoscritto e insufficiente a chiarire pienamente le motivazioni teologiche e dottrinali che sottendono le sue posizioni.

Uno dei nodi centrali della riflessione riguarda la raffigurazione antropomorfa di Dio Padre. Paleotti non considera tale soluzione intrinsecamente illecita, bensì inevitabile e pertanto suscettibile di regolamentazione, purché adottata con la necessaria prudenza. Il suo atteggiamento, di carattere prevalentemente pastorale e

⁶⁵ Cf. T. Cummins, *Toast with the Inca. Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2002, pp. 195-210.

pragmatico piuttosto che rigidamente prescrittivo, privilegia il criterio dell'*utilitas spiritualis*⁶⁶. Pienamente consapevole dei limiti teologici di questo tipo di rappresentazione, Paleotti introduce una distinzione decisiva tra verità teologica e necessità figurativa: ciò che non è letteralmente vero in Dio può essere legittimamente espresso nell'immagine, purché sia chiaro che si tratta di un adattamento figurativo destinato alla comprensione dei fedeli semplici. A tale proposito, risulta particolarmente illuminante un passo del primo libro:

Ma noi diciamo che in due modi, cioè con due intenzioni, si possono formare le immagini degli spiriti beati e sostanze celesti: l'una per isprimere la divinità come è in sé stessa, e questa saria pazzia, non essendo capace materia alcuna di simile espressione, né sendo la divinità cosa che si possa ritrarre; l'altra è per figurare quelle cose ne le forme che ritroviamo nella sacra Scrittura o che dai santi nostri Padri a noi sono state lasciate, come serà il dipingere lo Spirito Santo in forma di colomba, et Iddio Padre con faccia di vecchio, e gli angeli giovini et alati col diadema o altri misteri che se li convengono⁶⁷.

La rappresentazione antropomorfa di Dio Padre —e, più in generale, degli spiriti beati e delle sostanze celesti— è concepita da Paleotti come una mediazione pedagogica necessariamente imperfetta, ma al contempo utile e legittima, in quanto finalizzata alla comprensione del divino da parte dei fedeli: essa risponde all'esigenza di rendere intelligibili realtà invisibili e trascendenti attraverso forme sensibili e familiari, «acciocché dalla significazione et imitazione di queste cose visibili, a noi note, ascendessimo alla

⁶⁶ Cf. G. Paleotti, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, lib. I, cap. XXX.

⁶⁷ G. Paleotti, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, lib. I, cap. XXX, p. 246.

meditazione delle invisibili»⁶⁸. Paleotti fonda su questo principio la giustificazione dell'impiego di tali immagini, argomentandone la validità e l'utilità pastorale nei termini che seguono:

È parimente scritto che Iddio onnipotente si mostrò in varie figure alcune volte ai profeti, e particolarmente a Daniele, in forma *antiqui dierum sedentis in thronoeum vestimento candido sicutnix, et capillis tanquam lana munda*. Per lo che, sì come da' profeti fu descritta la figura sua in quella maniera, non è da credere che anco gli artefici non la potessero rappresentare o non la rappresentassero allora al popolo nell'istesso modo⁶⁹.

In questa prospettiva, il riferimento al profeta Daniele fornisce una base scritturistica ritenuta sufficiente, a condizione che essa sia interpretata in senso rigorosamente simbolico. L'immagine pittorica, pur traducendo in forma sensibile ciò che appartiene all'ordine dell'intelligibile, non pretende infatti di raffigurare l'essenza divina, ma si limita ad alludere visivamente alla maestà, all'eternità e alla distinzione delle Persone⁷⁰.

A differenza di Paleotti, Molanus giudica la rappresentazione antropomorfa di Dio Padre teologicamente problematica e, in linea di principio, da superare in nome di una più rigorosa adesione alla Scrittura e alla tradizione patristica⁷¹. Egli insiste sul fatto che l'immagine possiede una intrinseca funzione didattica e che ciò che essa mostra viene inevitabilmente recepito come reale dai fedeli. Di conseguenza, raffigurare il Padre come un anziano

⁶⁸ G. Paleotti, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, lib. I, cap. XXX, p. 246.

⁶⁹ G. Paleotti, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, lib. I, cap. XVII, p. 205; Dn 7,9: *Antiquus dierum*.

⁷⁰ Cf. P. Prodi, *Ricerche sulla teologia dell'immagine nella Controriforma*, Bologna, 1967, pp. 112-118.

⁷¹ Cf. F. Pacheco, *Arte de la pintura*, p. 565.

comporta il rischio di introdurre categorie antropomorfe, temporalità e persino una gerarchia impropria all'interno della Trinità, suggerendo una priorità del Padre sul Figlio in senso cronologico⁷².

Pur riconoscendo che alcune immagini antropomorfe del Padre siano divenute comuni e, in certi casi, tollerate, Molanus ribadisce che Dio Padre non dovrebbe essere rappresentato in forma umana naturale, bensì evocato attraverso simboli di potenza, luce e voce. La sua posizione può essere efficacemente sintetizzata nella sua allusione al verso di san Paolino: «Pleno coruscat Trinitas mysterio, Stat Christus amne, Vox Patris caelotonat, et per columbam Spiritus Sanctus fluit»⁷³.

Per quanto riguarda le altre due Persone della Trinità, entrambi i trattatisti concordano nel ritenere che il Figlio, in quanto incarnato, sia legittimamente rappresentabile. D'altro canto, la colomba non costituisce un simbolo arbitrario, ma una forma storicamente attestata della manifestazione dello Spirito Santo, la cui raffigurazione è pertanto lecita esclusivamente entro i limiti stabiliti dalla Scrittura e dalla tradizione ecclesiastica⁷⁴.

Tali considerazioni risultano pienamente applicabili anche all'ultima iconografia esaminata da Pacheco, nota come *Trinitas in Gloria*: «la pintura más usada y más clara deste sagrado misterio»⁷⁵,

⁷² Cf. J. Molanus, «Depicturis et imagini bussacris», in F. Bæspflug, O. Christin e B. Tassel (a cura di), *Traité des saintes images*, Cerf, Paris, 1996, pp. 243-252.

⁷³ F. Pacheco, *Arte de la pintura*, p. 565. Cf. J. Molanus, *De Historia Sanctarum Imaginum et Picturarum*, Lovanio, 1594, lib. II, cap. 3, p. 33.

⁷⁴ «Pater non accipiat formam hominis naturalis, sed potentiam et lucem per symbola indicetur; Christus solus incarnetur, Spiritus Sanctus ut columba appareat» (J. Molanus, *De Historia Sanctarum Imaginum et Picturarum*, Libro II, cap. 42). Cf. G. Paleotti, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, lib. I, cap. XXX, p. 246.

⁷⁵ F. Pacheco, *El arte de la pintura*, p. 565.

in quanto fondata sulle modalità attraverso cui Dio si manifesta nella Sacra Scrittura:

[...] la más recibida pintura de la Santísima Trinidad ha de ser pintar al Padre Eterno en figura de un grave y hermoso anciano, no calvo, antes con cabello largo y venerable barba, y uno y otro blanquísimo, sentado con gran majestad, como se apareció a Daniel, profeta, con alba que tenga los claros blancos y los oscuros columbinos, y manto de brocado, o de otro color grave, como la túnica azul claro, y el manto de morado alegre; y, a su mano derecha, sentado, Cristo nuestro Señor, como lo dice David y lo afirma la Santa Iglesia en el Credo (aunque los doctos saben cómo se ha de entender en Dios esto de la mano derecha, en la pintura se ha de ejecutar como suena). Píntese de 33 años de edad, con hermosísimo rostro y bellissimo desnudo, con sus llagas en manos, pies y costado, con manto rojo, arrimado a la cruz; que ambos sostienen el mundo y bendicen los hombres; y, en lo alto, en medio, el Espíritu Santo en forma de paloma⁷⁶.

Pacheco integra, infine, una serie di suggerimenti di carattere personale, formulate con chiarezza sistematica e con un esplicito intento didattico, adottando un registro costantemente orientato a garantire una comprensione immediata e operativa da parte degli artisti, ai quali il volume è esplicitamente destinato:

Yo añadido a toda esta pintura una luz que sale del pecho del Padre Eterno, y otra del pecho del Salvador, que paran en el Espíritu Santo, para significar que procede de ambas Personas. Puédese, a la redonda, hacer un circulo perfecto de resplandor, que denota que Dios no tiene principio ni fin. El triangulo formado por tres líneas iguales que se pone por diadema en la

⁷⁶ F. Pacheco, *El arte de la pintura*, p. 565.

cabeza de Dios Padre (a diferencia de las potencias de Cristo) es también símbolo de la Santísima Trinidad, como lo aplicó, ingeniosamente, el Maestro Francisco de Medina en su mismo epitafio⁷⁷.

Il paragrafo dedicato alla Trinità si conclude con un richiamo critico alle aggiunte improprie al tema iconografico, ritenute suscettibili di alterarne il significato dottrinale e di condurre a esiti figurativi eterodossi. In particolare, Pacheco condanna l'inserimento improprio delle piaghe del Figlio sul corpo del Padre, una pratica che –come egli osserva richiamandosi all'autorità del gesuita Petrus Thyraeus– compromette in modo sostanziale l'ortodossia dell'immagine, poiché suggerisce implicitamente concezioni di tipo modalista e confonde la distinzione reale delle Persone divine all'interno dell'unica sostanza trinitaria⁷⁸.

La descrizione proposta –ricca di riferimenti cromatici, gestuali e simbolici– si inserisce all'interno di un modello iconografico di straordinaria fortuna a partire dal Cinquecento, adottato, tra gli altri, da Hendrik van Balen, Juan de Valdés Leal e Mariano Salvador Maella. In alcune varianti, la sfera celeste è collocata ai piedi delle figure divine o interposta tra il Padre e il Figlio, come attestano le opere di Anthonis van Dyck, Antonio de Pereda y Salgado e Francisco Caro, fino a giungere alle riprese tardo-settecentesche nella pittura ispano-americana, quali quelle del cubano José Nicolás de Escalera Tamariz.

Opere come la *Trinità* del messicano Cristóbal de Villalpando rappresentano in modo esplicito le suggestioni di Francisco Pacheco, in particolare l'impiego dei raggi di luce quali elementi di connessione visiva e simbolica tra le tre Persone e l'uso del

⁷⁷ F. Pacheco, *El arte de la pintura*, p. 565.

⁷⁸ Cf. F. Pacheco, *El arte de la pintura*, p. 565.

triangolo e del cerchio come diademi rispettivamente del Padre e del Figlio, funzionali al rafforzamento della simbologia trinitaria e alla chiarezza dottrinale dell'immagine (figg. 7-8).

In ambito italiano si segnalano inoltre le celebri interpretazioni di Tiziano e del Guercino che, pur raffigurando entrambe la *Trinitas in Gloria*, si distinguono nettamente per l'impostazione compositiva: nel primo caso prevalgono un'inquadratura verticale ascendente, una marcata molteplicità di figure e un pronunciato dinamismo scenico; nel secondo, invece, emerge un'atmosfera più raccolta, contemplativa e pacata.

Numerose ulteriori varianti del tema attestano l'ampia diffusione di questo modello iconografico. Si va dalla *Trinità con l'arcangelo Gabriele* incisa nel frontespizio del *Messale Romano* stampato a Roma nel 1662 su disegno di Pietro da Cortona, alle molteplici declinazioni su tela in ambito italiano, spagnolo e ispano-americano –come la versione del pittore messicano José de Páez– fino alle numerose attestazioni, spesso anonime, documentate nell'area limense e più in generale nel contesto andino.

Particolare fortuna conobbe, infine, la *Trinitas in Gloria* associata alla Vergine e ai santi, tipologia che si inserisce pienamente nel linguaggio devozionale della prima età moderna. A titolo esemplificativo si ricordano il dipinto murale e il disegno preparatorio di Francesco Solimena, detto l'Abate Ciccio, raffiguranti la *Trinità in gloria con san Filippo Neri e santa Francesca Romana*, nonché le numerose rappresentazioni dell'*Incoronazione della Vergine*. In ambito spagnolo spicca il celebre capolavoro di Diego Velázquez, che mantiene un significativo legame con l'insegnamento del maestro Francisco Pacheco, come documenta anche il disegno preparatorio conservato presso il Museo del Prado (figg. 9-10). Il medesimo tema fu inoltre affrontato da Bernardo Bitti e dalla sua cerchia: il gesuita italiano, attivo nel Viceregno

del Perù nel corso del XVI secolo, rappresentò una figura di riferimento essenziale per la formazione delle principali scuole pittoriche regionali e per la diffusione di modelli iconografici pienamente conformi alla sensibilità post-tridentina⁷⁹.

5. Conclusione

L'*Arte de la Pintura*, si colloca a metà strada tra la trattatistica artistica, la percezione estetica della pittura e il mondo della teologia, in particolare quella gesuita, nella cui tradizione di teologia dell'immagine, Pacheco si inserisce a pieno⁸⁰. Pur non configurandosi come un trattato sistematico di iconografia sacra –sia a causa della selezione talvolta arbitraria dei temi, dovuta alla carenza di riferimenti veterotestamentari, sia per i limiti formativi intrinseci dell'autore– l'opera rappresenta il primo tentativo nell'ambito iberico di affrontare le questioni iconografiche dal punto di vista dell'artista. Essa costituisce, pertanto, una fonte privilegiata per comprendere la sensibilità figurativa del *Siglo de Oro*, plasmata dalle esigenze catechetiche e normative della cultura cattolica post-tridentina.

Le osservazioni di Pacheco sulla rappresentazione della Trinità, frutto di un dialogo tra teologia, pratica d'officina e una discreta conoscenza umanistica, rivelano non solo la volontà

⁷⁹ Per ulteriori approfondimenti su Bernardo Bitti e il contesto artistico del vicereame del Perù, si rimanda a: G. A. Bailey, *Art of Colonial Latin America*, Phaidon Press, London, 2005. Per approfondimenti specifici sull'autore si rimanda a: E. Amerio, «Da Camerino al Vicereame del Perù. Nuovi contributi allo studio del pittore gesuita Democrito Bernardo Bitti», *Intrecci d'arte*, n.° 12 (2023).

⁸⁰ Cf. C. Vincent-Cassy, «La honra y acierto de la pintura. Sobre el “glorioso remate” del *Arte de la pintura* y las adiciones a algunas imágenes de Francisco Pacheco», *Atlante*, n.° 20 (2024).

di garantire chiarezza dottrinale e decoro visivo, ma anche la capacità dell'autore di tradurre la complessità del dogma in criteri operativi efficaci, concepiti principalmente per la formazione integrale degli artisti e come strumenti funzionali alla corretta rappresentazione delle immagini sacre.

L'effettiva incidenza del trattato, non mediata dagli artisti peninsulari ma esercitata direttamente nei viceregni americani, rimane tuttavia un campo di ricerca ancora largamente inesplorato, la cui piena comprensione richiede ulteriori indagini approfondite, auspicabili in future ricerche.

6. Apparato Grafico

Trinità trifronte



Fig 1. Jerónimo Cosida | 1570 ca.
 Monastero di Tulebras, Navarra
[https://commons.wikimedia.org/wiki/
 File:Trinity_by_Jeronimo_Cosida.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Trinity_by_Jeronimo_Cosida.jpg)



Fig 2. Anonimo cuzqueño
 1750-1770 ca. | MALL, Lima
<https://coleccion.mali.pe/objects/1304>

Trinità triandrica cristomorfa



Fig 3. Scuola di Defendente Ferrari | 1535 ca.
Chiesa di San Pietro a Benna. <https://www.chieseromaniche.it/Schede.Agiografia/185-Tinita.htm>



Fig 4. Anónimo cuzqueño | 1720-1740 ca. | MALI, Lima
<https://coleccion.mali.pe/objects/1304>

Trono di Grazia

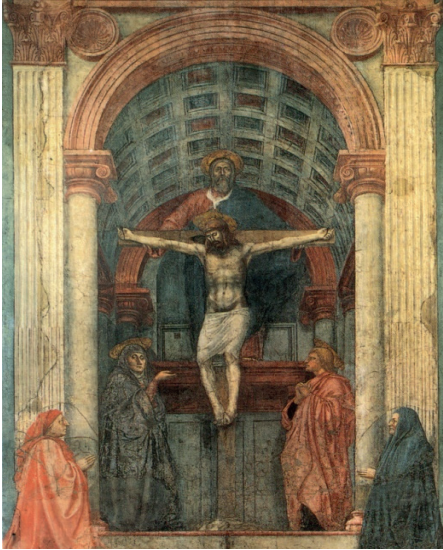


Fig 5. Masaccio | 1426-1428
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Masaccio,_trinit%C3%A0.jpg#filehistory



Fig 6. José de Ribera | 1635 ca.
 El Escorial - Madrid
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/03/La_Sant%C3%ADsima_Trinidad%2C_Jos%C3%A9_de_Ribera.jpg

Trinità in Gloria



Fig 7. Cristobal Villalpando – 1670-1690
 Chiesa del el Carmen, Puebla Puebla México
https://elpais.com/diario/2006/02/12/ domingo/1139719961_740215.html?output- Type=amp



Fig 8. Juan de Valdés Leal | 1670-1672
 ca. Convento di Santa Clara de Montilla
 – Córdoba (da M. González González
 2008, foto: E. Fernández Ruiz)

L'incoronazione della Vergine



Fig 9. Francisco Pacheco

1535-1636 | Colección Del Carmen <https://artfecit.com/producto/francisco-pacheco-coronacion-la-virgen-la-trinidad/>



Fig 10. Diego Rodríguez de Silva y Velázquez

1535-1636 | Museo del Prado, Madrid
www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/la-coronacion-de-la-virgen/5f39f2cc-0197-4522-aecf-1d8e3b2e4ae7

Referencias bibliográficas

- Agostino. *De Trinitate*. CCSL 50, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1968.
- Amerio, E. «Da Camerino al Vicereame del Perú. Nuovi contributi allo studio del pittore gesuita Democrito Bernardo Bitti». *Intrecci d'arte*, n.º 12 (2023).
- Angulo Íñiguez, D. *Historia de la pintura española. Pintura del Siglo de Oro*. Alianza, Madrid, 1978.
- B. Bassegodai Hugas, *Francisco Pacheco. Teórico de la pintura y censor de imaginaria*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2011.
- Bacci, M. *Guido Reni e la pittura barocca a Roma*. Gangemi, Roma, 2002.
- Bailey, G. A. *Art of Colonial Latin America*. Phaidon Press, London, 2005.
- Bailey, G. A. *The Andean Baroque: Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru*. Cambridge University Press, New York, 2017.
- Belting, H. *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*. Carocci, Roma, 2001.
- Belting, H. *Likeness and Presence*. University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- Boskovits, M. «Iconografia della Trinità tra Medioevo e Rinascimento». *Arte Cristiana*, vol. 78 (1990), pp. 215-232.
- Brown, J. *Painting in Spain 1500-1700*. Yale University Press, New Haven-London, 1998.
- Carli, G. *Mariotto di Nardo e la pittura fiorentina tardogotica*. Electa, Milano, 1987.
- Checa Cremades, F. «Clasicismo, mentalidad religiosa e imagen artística: Las ideas estéticas de Diego de Cabrales». *Revista de Ideas Estéticas*, n.º 145 (1979), pp. 51-60.

- Checa Cremades, F. *El arte en la España del Siglo de Oro*. Cátedra, Madrid, 1999.
- Cummins, T. *Toast with the Inca. Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 2002.
- Dean, C. *Inka Bodies and the Body of Christ*. Duke University Press, Durham-London, 1999.
- Delenda, O. Zurbarán. *Los conjuntos y el obrador*. Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico-Wildenstein Institute, Madrid, 2010.
- Dianich, S., Verdon, T. (a cura di). *La Trinità di Masaccio: arte e teologia*. EDB, Bologna, 2004.
- Domínguez Bardona, J. *Proceso inquisitorial contra el escultor Esteban Jamete*, Madrid, 1933.
- Freeman, A. «The Throne of Mercy Iconography in Early Prints». *Print Quarterly*, n.º 27 (2010), pp. 131-150.
- Gallego, J. *Juan de Roelas y el naturalismo sevillano*. Diputación de Sevilla, Sevilla, 1987.
- Gisbert, T. y de Mesa, J. *Historia de la pintura cuzqueña*, vol. I. Gisbert y Cía, La Paz, 1982.
- Greshake, G. *Il Dio unitrino: una teologia trinitaria*. Queriniana, Brescia, 2000.
- Kemp, M. *The Science of Art*. Yale University Press, New Haven-London, 1990.
- Kinthead, M. «Pacheco and the Inquisition». *The Art Bulletin*, vol. 66, n.º 1 (1984), pp. 57-68.
- Lomazzo, G. P. *Trattato dell'arte della Pittura*. Milano, 1584.
- Marías, F. *El largo siglo XVI. Los usos artísticos del Renacimiento español*. Taurus, Madrid, 1989.
- Marías, F. *Velázquez. Pintor y criado del rey*. Nerea, Madrid, 1999.

- Molanus, J. «De picturis et imaginibus sacris». In F. Bœspflug, O. Christin e B. Tassel (a cura di), *Traité des saintes images*, Cerf, Paris, 1996, pp. 243-252.
- Molanus, J. *De Historia Sanctarum Imaginum et Picturarum*. Lovanio, 1594.
- O'Malley, J. W. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Rowman & Littlefield, Lanham, 2014.
- Pacheco, F. *Arte de la pintura*. Ed. con introduzione e note di B. Bassegoda i Hugas. Cátedra, Madrid, 1990.
- Pacheco, F. *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*. Sevilla, 1605.
- Paleotti, G. «Discurso intorno alle immagini sacre e profane (1582)». In P. Barocchi (a cura di), *Trattati d'arte del Cinquecento*, vol. 2, Bari, 1961, pp. 117-517.
- Panofsky, E. *Studies in Iconology*. Harper & Row, New York, 1939.
- Pérez Sánchez, A. E. *Pintura barroca en España (1600–1750)*. Cátedra, Madrid, 1992.
- Portús, J. *Pintura y pensamiento en la España del Siglo de Oro*. Museo del Prado, Madrid, 2001.
- Portús, J. *Zurbarán*. Tf Editores, Madrid, 2011.
- Romano, G. *Pittura in Lombardia tra Gotico e Rinascimento*. Electa, Milano, 1985.
- Rubin, M. *The Christian Image and Its Critics*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- Salviucci Insolera, L. (a cura di). *Immagini e Arte Sacra nel Concilio di Trento. «Per istruire, ricordare, meditare e trarne frutti»*. Artemide, Roma, 2016.
- Sartor, M. «La Trinidad Heterodoxa en América Latina». *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 25 (2007), pp. 9-43.
- Scholz-Hänsel, K. *Diego Velázquez 1599-1660*. Taschen, Köln, 2006.

- Sendler, E. *L'icona, immagine dell'invisibile*. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007.
- Spinosa, N. *Ribera. L'opera completa*. Electa, Napoli, 2003.
- Uspenskij, B. *Teologia dell'icona*. La Casa di Matriona, Milano, 1995.
- Valdivieso, E. *Historia de la pintura sevillana*. Guadalquivir Ediciones, Sevilla, 1992.
- Valdivieso, F. *Francisco Pacheco (1564-1644)*. Caja San Fernando, Sevilla, 1990.
- Vincent-Cassy, C. «La honra y acierto de la pintura. Sobre el “glorioso remate” del Arte de la pintura y las adiciones a algunas imágenes de Francisco Pacheco». *Atlante*, n°. 20 (2024).
- Yarza Luaces, J. *Arte y espiritualidad en la España medieval*. Cátedra, Madrid, 2001.

**LIBERTAD Y PERSONA. RAHNER Y ZIZIOULAS, DOS
ACERCAMIENTOS DESDE EL CONCEPTO DE LIBERTAD
ENTENDIDO COMO AUTODETERMINACIÓN**

FREEDOM AND PERSON. RAHNER AND ZIZIOULAS,
TWO APPROACHES FROM THE CONCEPT OF FREEDOM
UNDERSTOOD AS SELF-DETERMINATION

LUIS MARÍA SALAZAR GARCÍA

Departamento de Teología
Universidad Loyola Andalucía
lsalazar@uloyola.es
Orcid: 0000-0002-7355-4982

Fecha de recepción: 14 de enero de 2025

Fecha de aceptación: 25 de marzo de 2025

Resumen: Libertad y persona son dos conceptos complejos y muy cercanos. Los dos autores elegidos, K. Rahner y I. D. Zizioulas, presentan la libertad, entendida como autodeterminación y no sólo como libre albedrío, como el elemento central de su concepto «persona». Parece interesante explorar, aunque sea inicialmente, cuáles son las semejanzas y las diferencias, sus respectivas presentaciones concepto de libertad

entendida como autodeterminación, tanto en su antropología como en su teología trinitaria.

Palabras clave: Antropología teológica, Concupiscencia, Libertad, Ontología trinitaria, Persona, Teología trinitaria.

Abstract: Freedom and Person are two complex and closely related concepts. The two authors chosen, K. Rahner and I. D. Zizioulas, freedom, understood as self-determination and not merely as free will, is presented as the central element of their concept of “person.” It seems worthwhile to explore, even if only initially, the similarities and differences in their respective presentations of the concept of freedom understood as self-determination, both in their anthropology and in their Trinitarian theology.

Keywords: Concupiscence, Freedom, Person, Theological Anthropology, Trinitarian ontology, Trinitarian Theology.

1. Introducción

Cuando analizamos el concepto de persona, encontramos varias dimensiones que se implican mutuamente: la dignidad, la identidad, la relación y, no menos importante, la libertad. No resulta extraño encontrar la definición de persona como “ser inteligente y libre”. Esta importancia de la libertad para la realidad personal no sólo afecta a la persona creada, sino que es en cierto modo aplicable a las personas divinas¹.

¹ Para un acercamiento a la discusión contemporánea sobre la relación entre libertad y persona en la Trinidad es muy útil la lectura de E. J. Justo Domínguez, «Un amor creativo. La libertad de las Personas divinas», *Estudios trinitarios*, 48 (2014), pp. 549-579.

Existen dos teólogos que han hecho de la libertad la clave para la interpretación del concepto de persona: K. Rahner y I. D. Zizioulas. Para ambos, la libertad es fundamental para entender la condición personal. Sin embargo, sus planteamientos tienen algo de contrastante, puesto que mientras Rahner sitúa la libertad como la cualidad clave del ser humano, entendido como persona, Zizioulas centrará su reflexión en la libertad del Padre, la cual está en el mismo origen de la Trinidad. Desde ambas orillas del concepto persona, el trinitario y el humano, se puede realizar un cierto salto analógico, pero con consecuencias diferentes. Mientras que el concepto moderno de persona no sería aplicable, según Rahner, a cada una de las personas de la Trinidad, sino a la Trinidad misma, el concepto trinitario de persona es para Zizioulas la posibilidad de la existencia de la persona humana en sentido pleno.

En nuestro ensayo intentaremos abordar ambas posiciones, mostrando, a partir de la comparación de ambos autores, algunos elementos conclusivos que, a su vez, nos sirvan de punto de partida para ulteriores investigaciones.

2. La libertad como rasgo de la persona en Rahner

No parece necesario hacer una presentación del teólogo de Friburgo. Considerado como uno de los autores más influyentes en la transformación de la teología acontecida durante el s. XX, fue perito del Concilio Vaticano II y, a pesar del medio siglo transcurrido desde su muerte en 1984, sus posiciones teológicas siguen siendo referencia obligada de la teología católica, bien para aceptarlas, bien para oponerse a ellas o recibirlas críticamente.

Su mayor aportación en el contexto específico de la teología trinitaria es el llamado «axioma fundamental»: «La Trinidad

económica es la Trinidad inmanente, y viceversa». Este principio, con matices en la terminología y en la cuestión del 'viceversa', aglutina hoy el consenso de toda la comunidad teológica².

También es conocida su posición respecto al uso del concepto persona en la Trinidad³. Siguiendo la estela del teólogo reformado Karl Barth, al que cita expresamente, considera que el concepto de persona como *hipóstasis*, utilizado por la patrística griega y por el magisterio, no se corresponde adecuadamente con el concepto moderno de persona, que él denomina existencial. La hipóstasis funciona algo así como el soporte del ser, mientras que el concepto moderno de persona se plantea fundamentalmente como autodeterminación, vinculada a la autoconciencia y la libertad. Nos dirá:

Si hablamos *hoy* de persona en plural, dada la comprensión actual del término, casi nos vemos obligados a pensar en varios centros espirituales de actividad, en varias subjetividades y libertades espirituales. Sin embargo, en Dios no se dan tres centros de actividad ni tres subjetividades o libertades⁴.

² Cf. K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, t. II, Cristiandad, Madrid, 1992, pp. 269-338. Para la formulación del axioma fundamental, véase concretamente las páginas 277 y siguientes. A propósito de un análisis de la discusión en torno al axioma fundamental, consúltese: L. F. Ladaria, *La Trinidad, Misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002, pp. 11-64.

³ Su exposición sobre esta cuestión lleva el significativo título de «La aporía del concepto de "persona" en la doctrina sobre la Trinidad», y se encuentra publicada dentro de su exposición de teología trinitaria («Dios como principio y fundamento de la historia de la salvación») en *Mysterium Salutis* II, pp. 324-331. La posición de Rahner ha sido agudamente analizada por L. F. Ladaria, *La Trinidad, Misterio de comunión*, pp. 98-106.

⁴ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 326. Nótese la acotación «hoy» en cursiva en el original.

Encontramos aquí claramente expresada la vinculación entre el concepto «actual» de persona y la libertad. Para encontrar un desarrollo más amplio de esta vinculación, tendremos que acercarnos a su antropología⁵.

Para Rahner, «el ser uno que es el hombre experimenta, pese a su unidad, una peculiar tensión entre lo que *es* como realidad dada y lo que *quiere ser* como posibilidad por realizar. Rahner conceptualiza los dos polos de esta tensión con los términos de “naturaleza” y “persona”»⁶. Por ejemplo, al hablar del concepto teológico de concupiscencia, nos dirá: «Siempre existirá y de manera esencial, una tensión entre lo que el hombre es como realidad simplemente dada (como “naturaleza”) y lo que él quiere hacer de sí mismo, por decisión de su libertad (como “persona”); entre lo que el hombre es en su dimensión meramente pasiva y el que él activamente se propone ser»⁷.

El concepto «naturaleza», que nos aparece como el *partenaire* del de «persona», no es una realidad estática, sino dinámica y en permanente modulación. No hay una naturaleza humana definida

⁵ Para el marco general de la antropología de K. Rahner, seguiremos los análisis de J. L. Ruiz de la Peña. Estos siguen siendo válidos, a pesar del tiempo transcurrido. Los podemos encontrar en J. L. Ruiz de la Peña, «Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner», en J. de S. Lucas, *Antropologías del s. XX*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 180-201. Aunque centradas sobre la cuestión de la muerte, también son muy útiles J. L. Ruiz de la Peña, «Karl Rahner: La muerte, fin y consumación», en *El hombre y su muerte. Antropología Teológica actual*, Aldecoa, Burgos, 1971, pp. 217-268; y la incluida en el homenaje realizado por la Universidad Pontificia Comillas a K. Rahner en su 70 cumpleaños: J. L. Ruiz de la Peña, «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner» en A. Vargas Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 545-564.

⁶ J. L. Ruiz de la Peña, «Espíritu en el mundo. La antropología de K. Rahner», p. 190.

⁷ K. Rahner, «Sobre el concepto teológico de concupiscencia», en *Escritos de Teología*, t. I, Cristiandad, Madrid, 2000, p. 364.

estable y atemporal, sino que la naturaleza de cada ser humano abarca todas las condiciones previas a su decisión. La naturaleza en este sentido es todo lo que el ser humano es como realidad dada previa a su decisión personal.

En este sentido podríamos pensar en elementos que en su momento fuesen decisiones libres (propias o ajenas), pero que, una vez tomadas, se incorporan a la naturaleza, es decir, entran a formar parte de las condiciones previas de las futuras decisiones libres (personales). Estos elementos son los que podemos denominar «existenciales». Un existencial es básicamente un acto de la libertad que pasa a condicionar todas las decisiones futuras. El más famoso de todos es lo que se llama el «existencial sobrenatural», que podemos interpretar como la llamada a la comunión con Dios. En su origen, se trata de una decisión absolutamente libre por parte de Dios; pero, una vez que se produce, pasa a ser una condición insoslayable de todo ser humano, el cual ya no puede existir como si esta oferta no se hubiera producido. Todo ser humano será siempre un ser convocado y, por tanto, activamente inclinado a esa comunión con Dios. Es lo que vino a denominarse «potencia obediencial activa».

Muy vinculado al anterior está el llamado «existencial de pecado» (pecado original), que supone el rechazo histórico de esa llamada a la comunión por parte de la humanidad. Este rechazo tiene un carácter libre en su origen, pero se convierte para todas las generaciones posteriores en una condición que no puede ignorarse. Ha de ser superada, redimida.

Unido a esta realidad, a la que hemos llamado «naturaleza», el ser humano debe responder a todos estos condicionamientos mediante su decisión libre. Una libertad que podemos descubrir en varios niveles. Un primer nivel lo denominaremos «libertad

electiva»⁸, en el que el ser humano toma sus decisiones a partir de las posibilidades de su naturaleza (entendida esta dinámicamente). Este nivel de libertad podemos situarlo en lo que clásicamente se denomina «libre albedrío». Sin embargo, este no es el nivel más profundo de la libertad, sino que esta se despliega en un conjunto de decisiones para constituir una decisión sobre nosotros mismos, la «libertad entitativa». Esta libertad entitativa es una decisión entendida como autodeterminación de nuestra existencia. En palabras del mismo Rahner: «Libertad es la capacidad de hacerse uno a sí mismo de una vez para todas, capacidad que concierne por su esencia a la definitividad del sujeto realizada libremente»⁹. Dicho de otro modo, en cada una de nuestras decisiones, lo verdaderamente significativo no es si hacemos esto o aquello, sino algo mucho más profundo: decidimos quiénes somos. Mientras que las realidades infrapersonales pueden ser definidas, la persona se autodefine a lo largo de su vida en un proceso unitario que abarca todas sus decisiones en una única decisión, que nos configura definitivamente. Para Rahner, esta decisión libre, personal, es siempre una decisión frente a Dios.

Nuestra condición encarnada hace que esta única decisión se despliegue históricamente¹⁰, en un proceso que dura toda la existencia. En él, si bien no podemos borrar el pasado, sí podemos modular su significado. De la misma manera que, en el proceso activo de generación de palabras del idioma alemán, en las palabras compuestas todos los componentes tienen un carácter

⁸ Un desarrollo de su concepto de libertad lo podemos encontrar en K. Rahner, «Teología de la libertad», en *Escritos de Teología*, t. VI, Cristiandad, Madrid, 2007, pp. 193-213. La idea de una libertad electiva como «elección categorial libre» la encontramos en la p. 197.

⁹ K. Rahner, «Teología de la libertad», p. 200.

¹⁰ Un análisis de la historicidad en la obra de Rahner puede consultarse en: J. L. Ruiz de la Peña, «Espíritu en el mundo. La antropología de K. Rahner», p. 195.

adjetivo salvo el último, que adquiere carácter *sustantivo*, así, en la vida de la persona, todas nuestras acciones quedan configuradas por la última, que tendrá un carácter sustantivo. Rahner tratará precisamente de esta cuestión en su famosa *Teología de la muerte*, en la que postula la muerte no sólo como un proceso natural, sino también como un proceso personal en el que el ser humano tiene un papel protagonista de su propia muerte (muerte-acción)¹¹.

Pues bien, cuando K. Rahner analiza el uso del concepto persona en la Trinidad, sostiene que se ha producido un desplazamiento del concepto desde la persona como *hipóstasis* hasta la persona entendida como autoconciencia y como libertad. Por tanto, al hablar de tres personas en la Trinidad existe el riesgo de que pensemos que se trata de tres autoconciencias, de tres libertades que se autodeterminan, cayendo en un triteísmo¹². Siguiendo la estela de K. Barth, al que cita expresamente, pero de un modo más prudente, propone que en su aplicación a la Trinidad se use el concepto de «persona» modulándolo con una acotación: «“Distintas formas de subsistencia” sería el concepto explicativo, no para la persona, que significa el subsistente diferenciado, sino para la *personalitas*»¹³, lo que según su argumentación se encontraría mucho más próximo al concepto de persona como *hipóstasis* usado por el magisterio.

¹¹ Cf. K. Rahner. *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Herder, Friburgo, 1958.

¹² Que el pensamiento de tres libertades en Dios derive hacia una posición triteísta no es en absoluto evidente y dependerá mucho del concepto de libertad que manejemos. Un análisis de esta cuestión desde la libertad entendida como creatividad en E. J. Justo Domínguez, «Un amor creativo. La libertad de las Personas divinas», 557s.

¹³ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 328.

Lo interesante es que nuestro autor no renuncia al uso de persona en su «sentido existencial», pero aplicándolo a Dios Trinidad. Para él, «la subsistencia como tal no es por sí misma “personal”, si entendemos por “personal” lo que suele entenderse en nuestros días a partir del concepto moderno de persona. “Lo que distingue” a las personas no está constituido por una distinción de subjetividades con conciencia, ni tampoco la incluye. Esta distinción es consciente. Pero no es consciente a partir de tres subjetividades, sino que el ser consciente de esta distinción se da en una sola conciencia real»¹⁴. En una nota añade pudorosamente: «Esta única conciencia constituiría una única persona (absoluta) sólo para aquel que presupusiera de nuevo en toda esta cuestión el concepto moderno de persona y que de esa manera no haría sino sembrar confusiones en este problema»¹⁵. Y en la página siguiente, ya sin pudor, insistirá: «La “persona” única [en Dios] sería en ese caso Dios existiendo y saliendo a nuestro encuentro en esas formas determinadas y distintas de subsistencia»¹⁶.

Podríamos decir, con las debidas cautelas, que el Dios único sería una persona absoluta en el sentido existencial de la palabra. Una única autoconciencia y una única autodeterminación. Una única libertad capaz de autodeterminarse totalmente. Dios es Trinidad libremente, Dios es amor libremente, Dios se autocomunica libremente, Dios convoca al ser humano libremente. Decir que Dios es «persona» en sentido existencial es decir que todo lo que Dios es, lo es fruto de su decisión libre. Una

¹⁴ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 327.

¹⁵ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 327, nota 116.

¹⁶ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 328.

decisión libre que no necesita desplegarse en el tiempo, y que no necesita vencer ni asumir ninguna naturaleza previa. Que Dios sea un Dios personal significa que su existencia está totalmente determinada por su libertad.

De hecho, eso es lo que conocemos de Dios en la economía de la salvación: un Dios que libremente crea, ama, elige y libera a su pueblo, que libremente se encarna en su *Logos* y nos unge en su Espíritu. Esa libertad, manifestada en la *historia salutis*, sería entonces expresión de la libertad con la que Dios mismo es. La Trinidad económica es la Trinidad inmanente.

Sin embargo, el propio Rahner no extrae esta consecuencia y vuelve al lenguaje esencialista, afirmando que «la divinidad concreta existe *necesariamente* en estas tres formas de subsistencia»¹⁷.

3. La libertad de Dios en Zizioulas

Ioannes Zizioulas, también conocido como Juan de Pérgamo, es un teólogo ortodoxo contemporáneo, fallecido en el año 2024, de gran proyección en el mundo occidental. Ha publicado una parte significativa de su obra en inglés, y además se encuentra muy implicado en el movimiento ecuménico. Esta voluntad de diálogo con el cristianismo católico es algo intencional. De hecho, algunas de sus obras más conocidas y traducidas en español tienen como destinatarios reconocidos a los cristianos católicos, no a aquellos que se acercan a la ortodoxia como algo exótico que quieren conocer, sino a quienes «buscan en la teología ortodoxa la dimensión creyente de los Padres griegos. [...] Se dirigen al cristiano occidental que se siente, por así decirlo, “amputado”

¹⁷ K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», p. 330.

desde que Oriente y Occidente siguen sus distintos caminos de forma autónoma»¹⁸. Dicho de otra manera, Zizioulas escribe una teología ortodoxa para católicos con espíritu ecuménico. Este planteamiento favorece la recepción de su teología en el mundo católico, aunque el carácter provocativo de algunas de sus afirmaciones no deja de producir cierta controversia¹⁹.

Si para establecer la conexión entre el concepto de persona y la libertad en el pensamiento de Rahner hemos tenido que hacer un recorrido por su antropología y, desde ahí, pasar al Dios trinitario, cuando nos aceramos al pensamiento de Zizioulas, el recorrido lo encontramos ya realizado. En su teología trinitaria encontramos expresamente afirmada la atribución al Padre de esta libertad personal entendida como autodeterminación²⁰, y que él denominará libertad ontológica, diferenciándola de la libertad moral, que podría ser conectada con el libre albedrío. Después podemos extraer con él algunas conclusiones para la antropología.

Para nuestro recorrido, nos centraremos fundamentalmente en dos textos muy conocidos. El primero lleva por título «Personidad y ser» y se encuentra publicado en 2003²¹. En este texto, nuestro autor presenta su visión del surgimiento del

¹⁸ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 39.

¹⁹ Como, por ejemplo, las críticas que realiza a la teología trinitaria que sigue la estela de Agustín de Hipona y que denomina «esencialista». También parece discutible una cierta simplificación de la terminología patristica del s. III.

²⁰ Para una comprensión de la relación entre persona en la obra de Zizioulas, resulta muy útil el estudio publicado por D. Chiapetti, «*La libertà di Dio è la libertà del Padre*». *Uno studio sull'ontologia personalista trinitaria di Ioannis Zizioulas*, Biblioteca franciscana, Milán, 2021. Un resumen del contenido de este texto puede encontrarse en D. Chiapetti, «Il Padre, la libertà di Dio. Una lettura (sintetica) della riflessione di Ioannis Zizioulas», *Vivens Homo*, n.º 32 (2021), pp. 171-195.

²¹ Cf. I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, pp. 41-78.

concepto persona a partir de las discusiones trinitarias para extraer a continuación algunas consecuencias eclesiológicas.

El segundo texto se titula «El Padre como causa. La persona que genera alteridad», y fue publicado en España en 2009 dentro del volumen *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. En este segundo texto, además de retomar ideas presentadas en el artículo anterior, Zizioulas responde a alguna de las críticas recibidas, abundando en la defensa de la teología de los Padres Capadocios, de la cual nuestro autor se considera intérprete y defensor²². Sitúa esta teología frente a una lectura de la Trinidad, que denomina esencialista, que atribuye a la tradición occidental y a la que dedica críticas muy contundentes.

El hilo conductor de su presentación, en lo que se refiere a la relación entre libertad y persona, es la gran revolución auspiciada por el cristianismo a la hora de establecer la identidad entre hipóstasis y persona²³. Esta revolucionaria vinculación, desconocida para la filosofía anterior, lleva asociada la prioridad de la persona sobre la esencia, es decir, la prioridad de la libertad, que él denomina ontológica, sobre cualquier realidad esencial, incluido el ser de Dios²⁴.

En su artículo «Personeidad y ser», comienza Zizioulas mostrando la dificultad de la filosofía griega para reconocer la realidad personal: desde la búsqueda del *arché* hasta el

²² Cf. I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2009, pp. 159ss. Esta autopercepción del autor no significa que su interpretación sea neutral. Es más, no faltan quienes consideran que su lectura de la tradición patristica está confesionalmente polarizada. Para un acercamiento desde la perspectiva católica, puede leerse con mucho provecho el texto de D. García Guillén, *Padre es nombre de relación: Dios Padre en la teología de Gregorio Nacianceno*, Volumen 308 de Analecta Gregoriana, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010.

²³ Cf. I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 50 y p. 52.

²⁴ Cf. I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 55.

hilemorfismo aristotélico, pasando por la teoría platónica de las ideas, lo prioritario es la esencia de las cosas. En cambio, en el pensamiento cristiano emerge la realidad de la persona como reino de la libertad que vence sobre la necesidad que representan los pensamientos esencialistas. El mundo griego es «cosmos», pero «en ese mundo no hay lugar para que ocurra lo imprevisto o para que la libertad actúe como una reivindicación absoluta e ilimitada de la existencia»²⁵.

En la tragedia clásica, precisamente donde, según él, nace el término *prósopon*, se pone en juego precisamente cuál es el papel del ser humano en este mundo armónico: «Es el marco en el que se desarrollan de forma dramática los conflictos entre la libertad humana y la necesidad racional de un mundo unificado y armonioso. [...] Es precisamente en el teatro donde el hombre lucha por llegar a ser una “persona”»²⁶. Sin embargo, es también en la tragedia donde el hombre «aprende constantemente [...] que no puede ni escapar definitivamente al destino, ni continuar mostrando *hybris* a los dioses sin castigo»²⁷. En el mundo griego, en definitiva, la libertad del hombre está limitada, o más bien no tiene libertad y, por tanto, su persona no es más que una “máscara”, algo que no tiene relación con su verdadera “hipóstasis”, algo sin contenido ontológico. La máscara permite al hombre gustar, aunque sólo sea un momento de la libertad: «Gracias a la máscara [...] se ha convertido en una persona, aunque haya sido por poco tiempo, y ha aprendido lo que significa vivir como una entidad libre, única e irrepetible. La máscara tiene relación con la persona, pero la relación es trágica»²⁸.

²⁵ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 44.

²⁶ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, pp. 45ss. Esta etimología del término *prósopon* es bastante discutible.

²⁷ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 46.

²⁸ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 47.

Según Zizioulas, en la Roma antigua, la personeidad «no tiene ningún contenido ontológico», puesto que «el latín *persona* expresa a la vez la negación y la afirmación de la libertad humana: como *persona*, el hombre puede subordinar su libertad al todo organizado, pero simultáneamente se asegura de un medio, de una posibilidad de gustar la libertad, de afirmar su identidad. El estado, o un todo organizado, garantizan y *proporcionan* la *identidad*»²⁹.

En resumen, «hasta aquí llegó la idea de persona en el mundo antiguo grecorromano. La gloria de este mundo consiste en que mostró al hombre una dimensión de la existencia que puede ser llamada *personal*. Su limitación radica en el hecho de que su marco cosmológico no permitió dotar a esta dimensión de una justificación ontológica»³⁰.

Para saltar esta limitación, eran necesarias dos premisas:

Un cambio radical en la cosmología, que liberara al mundo y al hombre de la necesidad ontológica, y una visión ontológica del hombre que uniese la persona con el ser del hombre. [...] Sólo el cristianismo con su perspectiva bíblica podía satisfacer la primera premisa. La segunda sólo podía ser alcanzada por el pensamiento griego con su interés en la ontología. Los Padres griegos fueron precisamente aquellos capaces de unir los dos³¹.

Este cambio que permitió el nacimiento del «concepto persona en su sentido ontológico nació históricamente a partir del proyecto de la Iglesia de dar una expresión ontológica a su fe en el Dios trino»³². En este proceso se llevó a cabo lo que

²⁹ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 48.

³⁰ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 49.

³¹ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 49.

³² I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 49.

nuestro autor denomina una revolución, la cual «se expresa históricamente mediante una identificación: la identificación de la “hipóstasis” con la “persona”»³³, lo cual no había ocurrido nunca en la filosofía griega, en la que estos términos nunca habían tenido relación, puesto que, en ella, el vínculo estaba entre sustancia e hipóstasis, lo que ocasionó «todas las dificultades y discusiones en torno a la Santísima Trinidad». Si en Occidente se hablaba de tres personas (Tertuliano), esto era leído en Oriente en sentido sabeliano. Si en Oriente se habla de tres hipóstasis, esto es interpretado en Occidente en sentido triteísta. Hipólito había usado para evitarlo el término *prósopon*, a imitación del latín, pero con un significado débil³⁴.

En este cúmulo de tensiones, nuestro autor presenta la «revolucionaria» identificación entre *hipóstasis* y *persona* como la expresión de una doble tesis: por un lado, la persona no es un añadido a un ser; una categoría que añadimos a una entidad concreta es en sí misma la hipóstasis del ser. Por otro lado, las entidades no deben su ser al ser mismo, sino a la persona.

Esta doble afirmación necesita del concurso previo de dos fermentaciones, ocurridas precisamente en el campo de la teología patristica. La primera es la afirmación de que el mundo no es ontológicamente necesario, sino que es creación, es decir, «un producto de la libertad»; la segunda, y estamos llegando al núcleo de nuestro análisis, es que «el ser de Dios mismo fue identificado con la persona»³⁵.

A partir de aquí, nuestro autor rechaza que la fe trinitaria, formulada como una sustancia y tres personas, pueda ser

³³ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 53.

³⁴ Esta secuencia, sostenida por Zizioulas, es difícilmente compatible con la cronología de las obras de Hipólito y Tertuliano.

³⁵ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 53.

interpretada simplistamente como si la unidad de Dios, su ontología, fuese debida a la sustancia de Dios. Esto, nos dirá, «nos devolvería a la antigua ontología griega: Dios primero *es* Dios, su sustancia o naturaleza, su ser, y luego existe como Trinidad, es decir, como personas»³⁶. Zizioulas atribuye esta interpretación a la teología occidental y lamenta que la dogmática ortodoxa moderna haya entrado por estos mismos caminos.

¿Cuál sería entonces la que él considera una correcta interpretación?

Entre los Padres griegos, la unidad de Dios, el Dios uno, y el “principio” o “causa” ontológica del ser y de la vida de Dios no consistía en la sustancia una de Dios, sino en la *hipóstasis*, es decir, *la persona del Padre*. El Dios uno no es la sustancia una, sino el Padre, que es la “causa” tanto de la generación del Hijo como de la procesión del Espíritu. Consecuentemente, el “principio” ontológico de Dios depende, de nuevo, de la persona³⁷.

La consecuencia que extrae nuestro autor de esta interpretación de la teología patrística entra de lleno en el motivo de nuestro análisis: la primacía de la libertad sobre la esencia, no sólo en la creación sino en Dios mismo. Veámoslo con sus palabras:

Cuando decimos que Dios “es”, no atamos la libertad personal de Dios —el ser de Dios no es una “necesidad” ontológica o una mera “realidad para Dios”—, sino que adscribimos el ser de Dios a su libertad personal. De una forma más analítica, esto significa que Dios, como Padre y no como sustancia, perpetuamente confirma mediante el “ser” su *libre* voluntad de existir.

³⁶ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 54.

³⁷ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 55.

Y es precisamente su existencia trinitaria la que constituye esta confirmación: el Padre, por amor —es decir, libremente—, engendra al Hijo y espira al Espíritu. Si Dios existe, existe porque existe el Padre, es decir, Aquel que por amor libremente engendra al Hijo y espira al Espíritu. Así, Dios como persona —como la hipóstasis del Padre— hace que la sustancia divina una sea lo que es: el Dios uno. La sustancia no existe jamás en un estado de “desnudez”, o sea, sin hipóstasis, sin un modo de existencia, y la una sustancia divina es consecuentemente el ser de Dios sólo porque tiene estos tres modos de existencia, que debe no a la sustancia sino a la persona del Padre. Al margen de la Trinidad no hay Dios, es decir, no hay sustancia divina, porque el principio ontológico de Dios es el Padre. La existencia personal de Dios (el Padre) constituye su sustancia, la hace hipóstasis. El ser de Dios es identificado con la persona³⁸.

Y una vez más: «Lo que resulta importante en la teología trinitaria es que Dios “existe” gracias a una persona, el Padre, y no gracias a una sustancia»³⁹.

En el análisis de esta afirmación, aborda la cuestión de la libertad en su relación con la persona. Nos dirá:

El reto definitivo a la libertad de la persona es la “necesidad” de la existencia. El sentido moral de la libertad, al que nos ha acostumbrado la filosofía occidental, queda satisfecho con el libre arbitrio. [...] Pero esta “libertad” está ya atada por la “necesidad” de estas posibilidades. Y para el hombre, la definitiva y más coartadora de estas “necesidades” es la existencia misma:

³⁸ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 55.

³⁹ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 55.

¿cómo puede ser considerado absolutamente libre un hombre que no puede hacer otra cosa que aceptar su existencia?⁴⁰.

Después de alguna consideración sobre la cuestión del suicidio a partir de la obra de Dostoievski *El poseso*, nuestro autor entra de lleno en el anhelo de trascender la necesidad presente en la realidad personal. Veámoslo con sus palabras:

La trascendencia de la necesidad de la existencia, la posibilidad de afirmar su existencia no como el reconocimiento de algo dado, de una “realidad”, sino como el producto de su libre consentimiento y autoafirmación. Esto y sólo esto es lo que el hombre busca al ser una persona. Pero, en el caso del hombre, esta búsqueda entra en conflicto con su creaturidad: como criatura no puede escapar de la “necesidad” de su existencia⁴¹.

Y de esto sacará nuestro autor una consecuencia lapidaria:

La persona, por lo tanto, no puede ser realizada como una realidad intramundana o completamente humana, [...] porque la persona auténtica, como libertad ontológica absoluta, debe ser “increada”, es decir, no limitada por cualquier “necesidad”, incluida su propia existencia. Si esa persona no existe en la realidad, el concepto de persona es un sueño presuntuoso. Si Dios no existe, la persona no existe⁴².

Zizioulas insistirá sobre este punto mostrando cómo una afirmación absoluta de la libertad humana como negación de la existencia (suicidio) llevaría la afirmación de la persona al

⁴⁰ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 56.

⁴¹ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 56.

⁴² I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, pp. 56s.

nihilismo, lo cual genera una «alarma existencial» tan seria «que en el fondo debe ser considerada como la responsable de la relativización del concepto persona», cuya consecuencia es que «el humanismo se manifiesta incapaz de afirmar la personeidad»⁴³.

Pero esta limitación no afecta a Dios:

El hombre no puede ejercer su libertad ontológica de modo absoluto, porque está atado por su creatureidad, por la necesidad de su existencia, mientras que Dios, por ser “increado”, no experimenta esta limitación; pero el fundamento por el que Dios escapa a esta limitación no está en su naturaleza, lo que impediría definitivamente que el ser humano llegase a ser una persona en el sentido en que lo es Dios, sino en su modo de existencia. Y esto es lo que da al ser humano la esperanza de llegar a ser una persona auténtica⁴⁴.

En el texto de 2009, bajo el título «El Padre como causa», Zizioulas retomará la cuestión de la libertad del Padre como generadora de la Trinidad. Para ello, parte del análisis de los credos primitivos y de la vinculación entre el Dios uno y la paternidad, así como la conexión de esta con el poder creador. A continuación, expondrá la posición de los Padres Capadocios que, al contrario de Agustín, mantuvieron la equivalencia bíblica entre el Dios único y la persona del Padre, describiendo en términos causales la relación entre el Dios uno y la Trinidad. Aquí es donde encontramos la referencia a la libertad, objeto de nuestro estudio.

«La paternidad, como noción personal, supone la libertad»⁴⁵. Esto aparece ya en Máximo el Confesor y en Atanasio, quien,

⁴³ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 57.

⁴⁴ I. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, p. 58.

⁴⁵ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, p. 156.

incluso frente a la acusación arriana de que, al haber introducido el *homoousios*, había convertido en necesaria la generación del Hijo, insistió en que la generación del Hijo es voluntaria y libre. Las dificultades lógicas que ofrecía el lenguaje sustancialista fueron superadas por la recuperación por parte de los Capadocios del lenguaje personal:

San Gregorio Nacianceno contribuyó a la solución al distinguir entre el “querer” y “aquel que quiere”: el querer es común a las tres personas de la Trinidad; el Hijo comparte esta voluntad divina que es común a las tres personas. [...] Con todo, no hay querer al margen de aquel que quiere, como tampoco puede hablarse de *ousía* sin hipóstasis. “El que quiere” es una persona, y como tal ha de considerarse al Padre antes que a nadie. La única voluntad divina compartida igualmente por las tres personas y que está tras la creación del mundo, según Atanasio y Nicea, no surge por generación automática y espontánea, sino que tiene su origen en una persona llamada Padre, que es “quien quiere”⁴⁶.

De esta manera, queda salvaguardada la unidad en la voluntad trinitaria sin atribuirle a la esencia, sino manteniéndola vinculada a la persona, originariamente la persona del Padre. Por otra parte,

la libertad en este sentido es ontológica, no moral, es decir, brota del modo de consistencia de las hipóstasis, siendo la persona del Padre la iniciadora tanto del ser personal como de la libertad, esto es, de la alteridad ontológica en la Trinidad; esto es así si la libertad se entiende ontológicamente, es decir, libertad para ser uno mismo, particularmente único y no como li-

⁴⁶ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, pp. 156ss.

bertad de “elección”, que en todo caso resulta inapropiada para la Trinidad⁴⁷.

Continúa el texto disipando las dudas que pudieran generarse cuando se hace equivaler la personeidad con la individualidad. En la Trinidad, la relacionalidad es primaria y no posterior al individuo, y esto evita tener que pensar en tres individuos.

Nuestro autor dedicará algunas páginas a defender la posición de los Capadocios frente a los acercamientos esencialistas, tanto estáticos, que hacen equivaler la divinidad a la *ousía*, como dinámicos, que la vinculan a la comunión. Para ello defenderá la noción de «causa» en su compatibilidad con la comunión y la taxis trinitaria.

Más adelante, Zizioulas mostrará que este modo de entender la Trinidad tiene unas consecuencias para la antropología, siempre y cuando quede claro que el *analogatum princeps* de lo personal no puede ser el ser humano, sino el modo de ser de Dios. De esta analogía descendente, nuestro autor extraerá algunas consecuencias. Primero, «una persona es siempre un don que proviene de otro», «las personas son donantes y receptoras de identidad personal. La causalidad en la existencia trinitaria nos revela un ser personal constituido por amor»⁴⁸. Segundo, «estamos obligados a atribuir nuestra existencia personal a una persona y no a una naturaleza, ya sea humana o divina»⁴⁹. Tercero, «la alteridad personal no es simétrica, sino asimétrica»⁵⁰. Añadirá al final nuestro autor algunas consecuencias de la noción

⁴⁷ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, p. 157.

⁴⁸ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, p. 181.

⁴⁹ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, p. 181.

⁵⁰ I. D. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, p. 183.

de «causa» expresada por los Capadocios para la eclesiología y para el monoteísmo, cristianamente entendido.

4. Algunas conclusiones parciales a modo de nuevas hipótesis de trabajo

Después de este breve recorrido por la cuestión de la libertad en su relación con la persona, podemos obtener algunas reflexiones, a modo de conclusiones parciales, sin perjuicio de que cada una de ellas esté reclamando un estudio más exhaustivo de cada uno de los autores, tanto en extensión, ampliando a otras obras, como en profundidad, intentando detectar matices que hayan quedado difuminados en este primer acercamiento.

4.1. La libertad como una nota fundamental de la persona

La primera cuestión que podemos señalar es que, para ambos autores, la libertad se encuentra muy vinculada al concepto de persona. No se trata de una libertad meramente electiva (Rahner) ni en sentido moral (Zizioulas), que podríamos identificar con el libre albedrío, sino la libertad en sentido *entitativo* (Rahner) u *ontológico* (Zizioulas). Es decir, la libertad que podemos vincular con el concepto persona es la capacidad de autodeterminarse, de decidir voluntariamente sobre el propio ser.

En Rahner, esta libertad entitativa está vinculada claramente con la condición personal del ser humano. En su antropología, libertad y persona prácticamente se identifican. Todas las elecciones que vamos realizando a lo largo de nuestra vida van configurándose en una única decisión sobre nosotros mismos que, en su sentido más profundo, es una decisión frente a Dios.

Sin embargo, este vínculo entre libertad y persona parece desvanecerse cuando hablamos de Dios mismo. Por un lado, cada una de las personas de la Trinidad debe entenderse como «modos de existencia» y no como autoconciencia, que él considera única en Dios. Si hay una única autoconciencia, poseída de modo diferente por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, si hay una única voluntad en Dios, que es la voluntad trinitaria, parece obligado pensar en una única libertad en Dios. Libertad que no estaría vinculada, por tanto, con el concepto trinitario de persona.

Como el mismo autor alemán afirma, el modo moderno de entender la persona, en el que la libertad tiene un papel clave, sería aplicable en todo caso a Dios como Dios personal (tripersonal en el sentido de modos de existencia). Sin embargo, es aquí donde el vínculo entre la libertad entitativa y la persona se quiebra, puesto que, aunque podríamos reconocer una libertad en Dios por lo que se refiere a la creación, a la encarnación, a la llamada del ser humano a la comunión con él, esta libertad no alcanzaría al ser mismo de Dios, que es «necesariamente» trinitario. En este sentido podríamos hablar de una libertad de Dios *ad extra* (¿análoga a lo que en el ser humano hemos denominado libertad electiva?), mientras reconocemos en Dios mismo una primacía de lo esencial sobre su propia existencia. Dios es como es «necesariamente».

En este sentido, la posición de Zizioulas resulta, a primera vista, más consistente puesto que, manteniendo el origen del ser de Dios en la persona del Padre, mantiene la primacía de lo personal sobre lo esencial. O lo que es lo mismo, la primacía de la libertad ontológica sobre el reino de la necesidad. Queda claro, para el autor ortodoxo, que la condición personal del Padre está ligada a la libertad ontológica y una identidad extática ejercida como amor.

El vínculo entre libertad entitativa y persona queda dificultado, sin embargo, en el caso de las otras dos personas. La distinción que él toma de los Capadocios entre el querer, único en Dios, y el que quiere, que es siempre la persona del Padre, mantiene además la unidad de voluntad en Dios, pero deja en penumbra cómo esta libertad es participada en el caso del Hijo y del Espíritu.

Quedaría, empero, por dilucidar si, y cómo, esta vinculación radical entre personeidad y libertad ontológica se articulan en el Hijo y en el Espíritu Santo. Parece claramente deducible de la posición de Zizioulas que el Hijo y el Espíritu reciben su condición personal del Padre; pero cabe preguntarse cómo participan ellos dos de esa libertad ontológica.

Aunque no hemos encontrado el modo en que se produce, esta participación en la libertad del Padre por parte del Hijo (y del Espíritu Santo) ha de considerarse un hecho, puesto que la personeidad como un don recibido es una clave de la antropología de Zizioulas, que él extrae de su propia teología trinitaria. El modo de ser persona del Hijo sería el modelo para la personeidad del ser humano.

En el ser humano hay una libertad de aceptación, que podemos entender como obediencia. Dicha aceptación libre da lugar a un cierto modo de personeidad, el que se producen en el «ser eclesial» y que no está condicionado por la creaturidad, puesto que en este ser eclesial del ser eclesial se produce una verdadera primacía de la libertad sobre la necesidad de la existencia.

4.2. *La limitación de la libertad en la antropología*

Otra cuestión que merecería un ulterior análisis es la comparación entre el concepto de creaturidad en Zizioulas y el de concupiscencia en Rahner. Ambos conceptos aparecen

como limitaciones de la libertad en cuanto dificultan que el ser humano pueda disponer radicalmente de sí mismo. Para Zizioulas, la creaturidad impide a la persona, como identidad biológica, disponer de su propia existencia, una limitación radical para el ejercicio de la libertad ontológica. En cuanto creatura, el ser humano debe aceptar su existencia. Ni siquiera el suicida, al que nuestro autor se refiere utilizando la obra de Dostoievski, puede hacerse desaparecer. Lo que podemos llamar la «falacia del suicida» es pensar que, al morir, deja de existir. Sin embargo, eso no es así, pues sigue existiendo como cadáver y como desgarró en las personas que lo conocen y lo aman. En última instancia, para Zizioulas, el ser humano en su existencia biológica debe aceptar la primacía de lo esencial, que recibe por su condición de creatura, sobre lo personal.

Para Rahner esta limitación de la libertad entitativa es la dificultad radical (¿imposibilidad?) de asumir totalmente lo que somos como naturaleza en nuestra decisión personal. Ese es el concepto de concupiscencia que él propone. También en este caso supone una limitación de la libertad en su sentido más profundo, es decir, una primacía de la naturaleza sobre la persona (¿sería correcto decir aquí también: de lo entitativo sobre lo personal?).

Como vemos, tal y como son descritas por sus autores, las dos limitaciones no son equivalentes, pero no por ello podemos decir que sean absolutamente independientes. En caso de ser capaces de establecer una conexión más precisa, encontraríamos un camino para situar el concepto de concupiscencia en la teología de la ortodoxia.

Llegados a este punto del recorrido, a pesar de la insatisfacción que produce lo provisional de nuestras conclusiones, podemos establecer algunos puntos de anclaje para una ulterior profundización: por un lado, en los dos autores se reconoce un sentido de la libertad que va más allá del mero libre albedrío,

para entenderse como la capacidad de disponer de sí mismo y configurar la propia existencia. Por otro lado, también en ambos autores este segundo tipo de libertad experimenta limitaciones profundas en el caso del ser humano que sólo pueden ser superadas por la gracia.

Referencias bibliográficas

- Chiapetti, D. «Il Padre, la libertà di Dio. Una lettura (sintetica) della riflessione di Ioannis Zizioulas». *Vivens Homo*, n.º 32 (2021), pp. 171-195.
- Chiapetti, D. «*La libertà di Dio è la libertà del Padre*». *Uno studio sull'ontologia personalista trinitaria di Ioannis Zizioulas*. Biblioteca franciscana, Milán, 2021.
- García Guillén, D. *Padre es nombre de relación: Dios padre en la teología de Gregorio Nacianceno*, Volumen 308 de *Analecta Gregoriana*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010.
- Justo Domínguez, E. J. «Un amor creativo. La libertad de las Personas divinas», *Estudios trinitarios*, 48 (2014) 549-579.
- Ladaria L. F. *La Trinidad, Misterio de Comunión*. Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002.
- Rahner K. «Teología de la libertad». En *Escritos de Teología*, t. VI. Cristiandad, Madrid, 2007.
- Rahner, K. «Dios como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación». En Feiner J. y Löhrer, M. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*. Cristiandad, Madrid, 1992.

- Rahner, K. «Sobre el concepto teológico de concupiscencia». En *Escritos de Teología*, t. I. Cristiandad, Madrid, 2000.
- Ruiz de la Peña, J. L. «Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner». En Lucas Hernández, J. de S. *Antropologías del s. XX*. Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 180-201.
- Ruiz de la Peña, J. L. *El hombre y su muerte. Antropología Teológica actual*, Aldecoa, Burgos, 1971.
- Ruiz de la Peña, J. L. «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner». En A. Vargas Machuca (ed.). *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Cristiandad, Madrid, 1975, 545-564.
- Zizioulas, I. D. *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Sígueme, Salamanca, 2009 (Original inglés: *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the church*, Londres 2006).
- Zizioulas, I. D. *El ser eclesial*. Sígueme, Salamanca, 2003 (Original Inglés: *Being as communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985, 2002⁴). El artículo citado («Personidad y ser») se publicó por primera vez en griego en 1977.

**CLIMATE JUSTICE: THE MORAL IMPERATIVE IN THE ECO-
THEOLOGY OF POPE FRANCIS IN CONTEMPORARY CLIMATE
NEGOTIATIONS AND STRUGGLES**

JUSTICIA CLIMÁTICA: EL IMPERATIVO MORAL EN LA ECO-TEOLOGÍA
DEL PAPA FRANCISCO EN LAS NEGOCIACIONES Y
LUCHAS CLIMÁTICAS CONTEMPORÁNEAS

JAAZEAL JAKOALEM

Presidente de ARCORES España e Internacional

jaazeal@gmail.com

Orcid: 0009-0001-4565-4433

Fecha de recepción: 30 de enero de 2025

Fecha de aceptación: 9 de abril de 2025

Resumen: Este artículo analiza la evolución y consolidación de la eco-teología del papa Francisco a través de *Landato Si'* (2015), *Querida Amazonía* (2020) y *Laudate Deum* (2023), destacando su contribución decisiva al desarrollo del concepto de 'justicia climática'. El estudio examina cómo estos documentos articulan una visión teológica integral que vincula la crisis ecológica con la injusticia social, y cómo esta perspectiva fortalece la incidencia de las comunidades de fe en los movimientos ecológicos y en los procesos internacionales de gobernanza climática. Se argumenta que la ecología integral constituye una herramienta ética y espiritual indispensable para impulsar una acción climática justa y transformadora.

Palabras clave: Justicia climática, Ecología integral, Papa Francisco, Eco-teología, COP30

Abstract: This article examines the development of Pope Francis's eco-theology through *Laudato Si'* (2015), *Querida Amazonía* (2020), and *Laudate Deum* (2023), emphasizing its significant contribution to the global call for climate justice. The study explores how these documents articulate an integral theological vision that connects ecological degradation with social injustice, while enhancing the role of faith communities within ecological movements and international climate governance. It argues that integral ecology offers a crucial ethical and spiritual framework capable of confronting systemic environmental harm and advancing effective, accountable, and justice-oriented climate action.

Keywords: Climate justice, Integral ecology, Pope Francis, Eco-theology, COP30

1. Introduction

This year marks the 10th Anniversary of Pope Francis's *Laudato Si'*¹ (2015), a groundbreaking encyclical that galvanized the Roman Catholic Church and other faith communities to embrace the urgent socio-ethical advocacy known as Care for Our Common Home. The document successfully catalyzed numerous ecological movements, inspiring them to significantly advance the global call for climate justice and establish continuous methodologies for climate action. Francis subsequently amplified this message with the publication of *Querida Amazonía*² (2020),

¹ Pope Francis, *Laudato Si': On the Care for our Common Home*, Libreria Editrice Vaticana, 2015. To be cited as LS.

² Pope Francis, «Querida Amazonía», *Post-Synodal Apostolic Exhortation* [online document], (02 February 2020), <https://www.vatican.va/content/francesco/en/>

which was strategically issued to foment active engagement from faith communities in protecting the Amazon and its indigenous peoples, framing the challenge as a unified ecclesial and ecological dream. The Pope further intensified this direction with *Laudate Deum*³ (2023), which pivots away from institutional political failures to highlight the hopes and transformative potential rooted in grassroots communities, demanding concrete actions and solutions that extend beyond often-delayed climate negotiations and commitments.

The three papal documents –*Laudato Si'* (2015), *Querida Amazonía* (2020), and *Laudate Deum* (2023)– form the essential core of Pope Francis's comprehensive eco-theology. This article attempts to trace how the urgent global demand for climate justice is not only reflected but is progressively and powerfully articulated within Pope Francis's ecological vision. Through these documents, the Pope has issued increasingly strong ecological demands necessary to confront the ecological destruction affecting both nature and people. Thus, this article aims to demonstrate the profound impact of his unified theological framework on contemporary ecological struggles and the ongoing, intensified call for climate justice.

This article specifically hopes to address the following arguments:

1. What are the contrasts and functional implications of integrating the ecological movement's definition of

apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html. To be cited as *QA*.

³ Pope Francis, «Laudate Deum», *Apostolic Exhortation on the Climate Crisis* [online document], (04 October 2023), https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html. To be cited as *LD*.

climate justice into official international diplomatic framework like the UNFCCC?

2. How does Pope Francis's eco-theology, articulated across *Laudato Si'*, *Querida Amazonía*, and *Laudate Deum*, establish a foundational theological basis for amplifying the call for climate justice?
3. To what extent does the theological praxis inspired by Pope Francis's eco-theology enhance the visibility and political efficacy of ecological faith communities within broader ecological movements and formal global climate negotiations?

2. Fundamental Concept of Climate Justice

This chapter aims to establish the precise parameters of climate justice, situating it firmly within the broader global discourse on ecological justice issues. It will review the concept's historical development by contrasting its official definition, as applied within the United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC)⁴ and subsequent international climate negotiations, with the more expansive and radical understanding championed by the mainstream environmental movements. This dual analysis will clarify the fundamental differences between

⁴ United Nations Climate Change, «The United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) is the parent treaty that guides the global effort against climate change, boasting near-universal membership of 198 countries (Parties). The UNFCCC secretariat is the UN body responsible for supporting this global response. Most notably, the UNFCCC is the governing framework for the 2015 Paris Agreement, the mission of which is to limit the rise in the global average temperature this century to 1.5 degrees Celsius above pre-industrial levels», accessed 13 November 2024. <https://unfccc.int/about-us/about-the-secretariat>.

diplomatic restraint and grassroots demands, which is essential for understanding the political efficacy of the concept.

The core definition advanced here will specifically focus on how climate justice relates to restorative justice, emphasizing the moral and historical debt owed by high-polluting nations to marginalized communities and the Global South. This restorative framework is crucial for analyzing two critical areas of implementation in climate commitments: the Principle of Common But Differentiated Responsibilities (CBDR)⁵ and Nationally Determined Contributions (NDCs)⁶. By examining climate justice through the lens of CBDR's historical accountability and NDC's national pledges, the chapter aims to demonstrate how the concept translates into tangible requirements for compliance and the clear implementation of global climate goals.

⁵ German Council on Foreign Relations, «The Principle of Common But Differentiated Responsibilities (CBDR) establishes that all nations have a shared, fundamental duty to address human-caused climate change (anthropogenic). However, this duty is unequally distributed among countries. This differentiation is based on two key historical and economic factors: some nations have contributed far more to causing the crisis through past emissions (historical responsibility), while others have a greater capacity and wealth to afford and implement the necessary, costly climate solutions (varying economic capacities)», accessed 11 October 2024. <https://dgap.org/en/research/glossary/climate-foreign-policy/common-differentiated-responsibilities-cbdr>.

⁶ United Nations Climate Change, The Paris Agreement, «Nationally Determined Contributions (NDCs) are the climate action plans at the heart of the Paris Agreement. Essentially, an NDC is each country's pledge detailing how it plans to reduce national greenhouse gas emissions (mitigation) and adapt to the impacts of climate change. The Paris Agreement legally requires every country to prepare and regularly update these NDCs, outlining their specific domestic measures and goals for tackling the climate crisis», accessed 9 November 2024. <https://unfccc.int/process-and-meetings/the-paris-agreement/nationally-determined-contributions-ndcs>.

2.1. *Definitions and Contemporary Understanding of Climate Justice*

The definition of ‘climate justice’ advanced by environmental and civil society movements is explicitly grounded in the broader principles of social and environmental justice, positioning the climate crisis as a moral and historical wrong that requires accountability. The climate impacts have affected the poor and vulnerable countries –the very populations least responsible for the high levels of global emissions. By tackling the root causes of climate change, it is necessary address a wide range of interlocking approaches that integrates social, racial, and environmental injustices, seeking solutions that mend systemic inequities alongside ecological damage⁷.

Remarkably, the demands of these movements are rooted firmly in the concept of restorative justice. They view environmental destruction and the resulting extreme climate vulnerability as a direct consequence of colonial, extractive, and exploitative power relationships⁸. understanding frames environmental injustice not merely as bad policy, but as a violation of both international law and fundamental human rights. For them, justice cannot be achieved simply through future aid or mitigation efforts; it inherently requires full compensation and reparations for damages already incurred, alongside essential provisions such as quality healthcare for victims.

The global discussion surrounding climate justice reveals a fundamental tension in its interpretation, particularly concerning

⁷ Center for Climate Justice, «What is Climate Justice», accessed 21 October 2024. <https://centerclimatejustice.universityofcalifornia.edu/what-is-climate-justice/>.

⁸ Center for Human Rights and Climate Justice, «Climate Justice and Reparations», accessed 21 October 2024. <https://chrgj.org/climate-justice-and-reparations/>.

the ethical weight of historical damage. While climate justice is often categorized generally into procedural and distributive justice –focusing on fair decision-making and equitable sharing of costs and outcomes, the concept is forcefully amplified by environmental movements to include a robust demand for reparative justice. This reparative perspective insists that climate vulnerability and environmental destruction are the result of historical colonial, extractive, and exploitative power relationships⁹, placing an inherent obligation on highly polluting countries and destructive industries¹⁰. Leonardo Boff explicitly says, «the devastation of nature and current global warming affect all countries, without regard for national boundaries or their levels of wealth or poverty»¹¹.

The pervasive effects and impacts of climate change are now evident in catastrophic events on an almost global scale, profoundly damaging both the environment and the livelihood of local communities, particularly in vulnerable island nations. This widespread destruction necessitates a clear assignment of responsibility and a decisive framework for resolution. The necessity for a justice-centered approach was powerfully articulated at the 2010 World People's Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth in Bolivia, which provided an appropriate and definitive meaning for climate justice¹². This definition centers on the understanding that developed countries

⁹ Center for Human Rights and Climate Justice, *Climate Justice and Reparations*, <https://chrgj.org/climate-justice-and-reparations/>.

¹⁰ Center for Climate Justice, «What is Climate Justice».

¹¹ Leonardo Boff, «Humanity's intertwined dilemma: Social and Ecological Justice», accessed 28 October 2024. <https://www.theragblog.com/leonardo-boff-social-justice-ecological-justice/>.

¹² Eco Jurisprudence Monitor, «Universal Declaration of Rights of Mother Earth», 22 April 2010, accessed 21 October 2024. <https://ecojurisprudence.org/initiatives/universal-declaration-of-the-rights-of-mother-earth/>.

and/or highly polluting countries are the main drivers of climate change and carry a historical responsibility¹³. Thus, climate justice is fundamentally a claim that these historically responsible nations are accountable for the ecological damages and must be liable to pay the climate debt. This liability assumes the duty to provide integral solutions to climate change that are necessary to be able to restore the integrity of the environment.

Pope Francis defines climate justice in an effectual way, by presenting the reality of the climate crisis:

The human environment and the natural environment deteriorate together; we cannot adequately combat environmental degradation unless we attend to causes related to human and social degradation. In fact, the deterioration of the environment and of society affects the most vulnerable people on the planet: Both everyday experience and scientific research show that the gravest effects of all attacks on the environment are suffered by the poorest¹⁴.

2.2. *Climate Justice from the definition of the UNFCCC*

The core issue in global climate talks, where the United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC), the governing body for the annual Conference of Parties (COP), attempts to reconcile the need for climate justice with the sensitive issue of historical responsibility for emissions. The definition of climate justice within the context of reparation suggests a moral

¹³ Oxfam, «Who is responsible for climate change? », 3 December 2023, accessed 13 August 2024. <https://www.oxfamamerica.org/explore/stories/who-is-responsible-for-climate-change/>.

¹⁴ LS 48.

and legal obligation for those who have contributed most to climate change—historically developed nations—to compensate and assist those most affected. However, the official language used by the UNFCCC is deliberately vague a «strategic political ambiguity». This vagueness avoids explicitly naming blame or demanding compensation (reparations). This intentional ambiguity keeps all countries involved in the negotiations by not forcing them into politically or financially impossible commitments, thus protecting the diplomatic process. The downside is that this compromise fails to fully deliver the historical justice that vulnerable nations are demanding.

The safeguard developed by the UNFCCC in 1992 as the fundamental rule for international climate cooperation was the Principle of Common But Differentiated Responsibilities (CBDR). It means that all nations must help protect the climate, but the richest and most industrialized nations must take the biggest responsibility because they historically created the most pollution and have the best resources to fix it. Therefore, this principle places a heavier obligation on these nations, recognizing their superior capacity (financial and technological) to act and their ethical commitment to justice. This framework provides the legal and philosophical basis for mechanisms like climate finance and technology transfer, ensuring developed countries lead emission cuts and provide support, thus enabling developing nations to pursue growth without being weighed down by historical climate debt. It implements the idea of *climate justice* by making the nations that caused the most climate damage pay for their actions without delay, especially to help vulnerable

countries. Nonetheless, there are non-compliant countries who refuses responsibilities¹⁵.

In the road to COP21, that defined Paris Agreement (2015), the negotiation text at COP20 mentioned clearly the principle of historical responsibility in the textual agreement, and yet this explicit language was absent in the final text of the Paris Agreement. On the other hand, the preamble of the Paris Agreement clearly mentions climate justice:

Noting the importance of ensuring the integrity of all ecosystems, including oceans, and the protection of biodiversity, recognized by some cultures as Mother Earth, and noting the importance for some of the concept of *climate justice*, when taking action to address climate change...¹⁶.

The inclusion of ‘climate justice’ in the Agreement’s preamble, however, acts as a moral and ethical anchor, a crucial win for developing nations and civil society. While the preamble’s language is generally non-binding –it acknowledges the deeply held equitable concerns of vulnerable nations. Nonetheless, the preamble noted the importance of identifying key areas where climate justice can be deduced,

Acknowledging that climate change is a common concern of humankind, Parties should, when taking action to address climate change, respect, promote and consider their respective

¹⁵ Bushra Zeb Khan, «Common but Differentiated Responsibilities: A Shield for Equity or Barrier to Global Climate Action?», *Journal of Asian Development Studies*, vol. 13, n.º 4 (2024), p. 1162.

¹⁶ United Nations Climate Change, «The Paris Agreement», accessed 2 September 2024. https://unfccc.int/sites/default/files/english_paris_agreement.pdf.

obligations on human rights, the right to health, the rights of indigenous peoples, local communities, migrants, children, persons with disabilities and people in vulnerable situations and the right to development, as well as gender equality, empowerment of women and intergenerational equity...¹⁷.

While the preamble texts may provide a relative definition, the agreement focuses its binding obligations primarily on mitigation goals and voluntary National Determined Contributions (NDCs), which simply is an alternative to the historical responsibility. The Paris Agreement strategically centers its binding obligations on procedural requirements and mitigation goals, fundamentally relying on the self-determined NDCs as a practical substitute for legally enforceable historical responsibility. The omission of explicit historical responsibility in major texts signals a political compromise designed to minimize the liability of developed nations, a decision that directly counters the demands for restorative justice.

This deliberate omission of explicit historical responsibility from the core binding text represents a crucial political compromise, prioritizing universal political buy-in and global mitigation efforts over restorative justice. While the Agreement acknowledges ethical concerns by retaining the concept of 'climate justice' in its non-binding preamble, the resulting structure ensures the continued involvement of major developed nations by minimizing their legal and financial liability for past environmental damage. This outcome directly contrasts with the demands of vulnerable developing nations, who argue that true climate justice requires not only collective future action but also robust compensation and financial support from those

¹⁷ United Nations Climate Change, «The Paris Agreement».

historically most responsible for climate change, extending beyond the current voluntary climate finance commitments.

2.3. *Beyond Reparations: Climate Justice Against the Capitalist Paradigm of Destruction*

While climate justice may be technically defined as a reparative obligation, its meaning across environmental movements is fundamentally a challenge to the deeply entrenched, destructive-capitalist linings on development. This tension highlights the ethical conflict between current economic models and true ecological sustainability. This critique is powerfully articulated by theologians and activists alike. Leonardo Boff states that «the prevailing type of development is not really compatible with ecological ideals, because it is based on the exploitation of nature and of human beings»¹⁸. This critique targets the existing capitalist paradigm of destruction¹⁹, which has historically sought to destroy indigenous lands for extractive enterprises, as evidenced by devastating mining operations across the Global South. These enterprises are not just environmental harms; they are a devastating enterprise that drives communities into a dehumanizing situation of poverty in the face of capitalist greed.

¹⁸ Leonardo Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Orbis Books, New York, 2019, p. 129.

¹⁹ For an approach to the so-called paradigm of domination, its critiques, and the proposal of the “community of creation” paradigm, see: Enrique Gómez García, «Comunidad de la creación’. Una interpretación teocéntrica de Gen 1-2 con sensibilidad ecológica», en *Biblia y ecología. Nuevas lecturas en un mundo herido*, ed. por Carmen Yeber Rovira y M.^a Estela Aldave Medrano, Verbo Divino, Estella, 2024, pp. 113-130.

The necessity of confronting this systemic greed is echoed in the work of Amazonian bishops and reflected in Pope Francis's *Querida Amazonía*, where he observes:

The powerful are never satisfied with the profits they make, and the resources of economic power greatly increase as a result of scientific and technological advances. For this reason, all of us should insist on the urgent need to establish «a legal framework which can set clear boundaries and ensure the protection of ecosystems... otherwise, the new power structures based on the techno-economic paradigm may overwhelm not only our politics, but also freedom and justice». If God calls us to listen both to the cry of the poor and that of the earth, then for us, «the cry of the Amazon region to the Creator is similar to the cry of God's people in Egypt. It is a cry of slavery and abandonment pleading for freedom»²⁰.

Nonetheless, the pursuit of climate justice must, therefore, be understood not only as a call for historical reparations but, more critically, as an urgent moral and political struggle to dismantle the prevailing economic systems that perpetuate the exploitation of both the Earth and the poor, demanding a new legal framework to restrain unchecked capitalist expansion.

3. The Theological Foundation of Climate Justice from the Work of Pope Francis

The encyclical of Pope Francis, *Laudato Si'* accelerated the impetus of eco-theology across the theological discourse. This

²⁰ QA §52.

encyclical provided a platform for bringing the theological dimension of addressing the global climate crisis, and of amplifying the involvement of church-people in their ecological advocacy. His work offered a compelling articulation of the moral dimension of solving the crisis. He introduced integral ecology²¹ as a comprehensive response to address the issues affecting humanity –social, economic, political as interlinked with the ecological crisis. *Laudato Si'* legitimized the pastoral and theological dimensions of ecological concerns in the ambiance of the social teachings of the church, the creation care as a formative discourse was embraced and the climate justice is considered as an appropriate call.

For Daniel Patrick Castillo Pope Francis's praxis of integral ecology –specifically his response to the «cries of the earth and the poor»– is fundamentally interpretable, through the lens of eco-liberation theology, as a manifestation of faithfulness to God²². Drawing a vital cue from early Christian liberation discourse, this study will demonstrate how the 'eco-liberation' theology reconstructs Christian soteriology (the doctrine of salvation) to place the historical struggles for justice²³ –both social and ecological– squarely at the center of its framework, thereby reframing salvation as active participation in the liberation and restoration of creation.

²¹ University of Oxford, Campion Hall, «What is Integral Ecology?», “an integrated holistic approach that considers the interactions between both natural and social systems...”, accessed 04 November 2024, <https://www.campion.ox.ac.uk/integral-ecology>.

²² Daniel Patrick Castillo, *An Ecological Theology of Liberation (PDF): Salvation and Political Ecology*, Orbis Books, 2019, p. 36. <https://openresearchlibrary.org/content/9705ac4e-f6ff-4480-9e55-7cad5af0de7f>.

²³ Castillo, *An Ecological Theology of Liberation: Salvation and Political Ecology*, p. 19.

The challenge of climate justice is not merely an environmental or economic issue, but a critical test of global political and moral will, a sentiment powerfully articulated by Pope Francis in his video message to the 75th UN General Assembly. In his address, Pope Francis directly posits the core ethical dilemma facing the international community:

We must seriously ask ourselves if there is the political will to allocate with honesty, responsibility and courage, more human, financial and technological resources to mitigate the negative effects of climate change, as well as to help the poorest and most vulnerable populations who suffer from them the most²⁴.

This statement has elevated the climate crisis beyond technical debate, framing it as an issue of courageous resource allocation and responsibility towards the most impacted. Pope Francis underscores the necessity of translating moral conviction into concrete policy action. By explicitly linking mitigation efforts to support for the «poorest and most vulnerable populations», he compels political leaders to recognize climate action as an urgent ethical mandate for global equity and justice.

3.1. *Laudato Si': The Foundational Moral Call*

Released months before COP21, *Laudato Si'* provided a foundational moral force for the Paris negotiations. It established climate change as a clear moral issue, linking environmental

²⁴ Pope Francis, «Message to the 75th Assembly of the United Nations (25 February 2020)», https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200925_videomessaggio-onu.html.

science and policy with a century of Catholic social justice teachings. The encyclical offered an ethical exploration of the human-nature relationship and supplied a theological basis for translating environmental concern into action.

In *Laudato Si'* Pope Francis articulated the meaning of climate justice in a precise manner, he says: «A true ecological approach always becomes a social approach; it must integrate questions of justice in debates on the environment, so as to hear both the cry of the earth and the cry of the poor» (LS 49), indicating the response to injustice as the utmost reference to respond to the destruction of nature and the impacts on people and communities.

The encyclical *Laudato Si'* serves as a foundational papal document for the Roman Catholic Church, offering a comprehensive ethical and pastoral response to pressing social and ecological issues. It is significant for unequivocally affirming the stark reality of the ecological crisis while simultaneously consolidating pastoral statements on the environment from Bishop Conferences across the globe. What truly distinguishes this document is its unique, collaborative methodology: it involved gathering essential insights from a diverse array of experts, including scientists, climate experts, eco-theologians, and religious leaders, ensuring the final pastoral response was fully attuned to the complexities and urgency of the climate emergency.

Through its six detailed chapters, *Laudato Si'* offers vital pastoral direction, successfully encouraging faith communities worldwide –including Catholic and Protestant groups, as well as local Philippine churches and various environmental institutions– to engage in concrete environmental programs that span from local initiatives, such as tree growing, to global protest actions. Most notably, the encyclical powerfully re-enforced the global call for

climate justice, with Pope Francis specifically targeting the core of the global ecological problem –the climate crisis– by citing the inhuman impacts suffered by vulnerable nations because of the historical emissions from highly polluting, industrialized countries.

Pope Francis systematically established a comprehensive theological foundation for climate justice, principally within his encyclical, *Laudato Si': On Care for Our Common Home*. This framework is anchored by three critical theological markers:

3.1.1. *Integral Ecology as authentic response*

Integral Ecology offers a holistic approach to understanding the climate crisis by asserting a fundamental link between social sin and ecological sin. This concept moves beyond segmented environmentalism, arguing that the degradation of humanity and the degradation of nature are interconnected and stem from the same root causes, necessitating a unified response.

Integral ecology is defined as a holistic vision capable of taking into account every interconnected aspect of the global crisis²⁵. The framework for discerning the climate crisis rests upon the interconnectivity of the lived context, encompassing environmental, economic, social, and cultural ecology²⁶.

This holistic view inherently reflects how the degradation of nature often mirrors the deterioration of human culture and communities. To present a practical approach to this concept, Pope Francis emphasizes two key areas: human ecology, which encompasses the importance of the ecology of daily life and its integral relationship with the environment and other living

²⁵ LS §137.

²⁶ LS §146.

beings; and the common good, which necessitates the promotion of solidarity and the preferential option for the poorest²⁷.

Moreover, the real-world applicability of integral ecology in the environmental discussion is found in Pope Francis' resolute emphasis on the need for effective international agreements and for nations and institutions to acknowledge the intimate and inseparable relationship between the poor and the fragility of the planet²⁸. The fundamental principle holds that the human environment and the natural environment will inevitably deteriorate together. Therefore, to effectively prevent environmental degradation, the intertwined issues of human and social degradation must be addressed simultaneously²⁹.

3.1.2. *Theological Roots of Creation Care*³⁰

The encyclical grounds this mandate in the Theological Roots of Creation Care, examining the Pope's strategic use of Scripture, the inspiring tradition of St. Francis of Assisi, and the established Social Doctrine of the Church to mandate a responsible care for both people and nature.

3.1.2.1. *The Theological Understanding of the Natural World*³¹

Pope Francis offers the invitation «to see nature as a magnificent book in which God speaks to us and grants us a glimpse of his

²⁷ LS §§147-148.

²⁸ LS §16.

²⁹ LS §48.

³⁰ From the thesis of the author: Jaazeal Jakosalem, *The Concept of Anthropocene in Laudato Si' of Pope Francis: Implications for the Reception of Ecological Theology in Christian Communities*, University of Bonn, 2022, pp. 9-11.

³¹ Jaazeal Jakosalem, *The Concept of Anthropocene in Laudato Si'*, p. 9.

infinite beauty and goodness»³². The recognition of nature as the revelation of God is rooted in Christian tradition. The description given by Pope Francis to describe nature as a magnificent book is a metaphor from the *Book of Works*, where St. John Chrysostom meant ‘the book of creatures’ or nature itself³³. The whole story of creation is a narrative of God’s creative power, where the scene in Genesis unfolds the creation of life—of all the living beings.

Likewise, the ecological crisis presents the human incapacities to see nature as a revelation of God’s beauty and goodness. It is in this aspect where Pope Francis offers us a return to the theological understanding of nature, which is an essential aspect of Christian ecological practice³⁴.

Nonetheless, in the book *The Ten Green Commandments of Laudato Si’*, Joshtrom Isaac Kureethadam notes:

The pope affirms that the ecological crisis is not only about the collapse of the planet’s ecosystems and biochemical cycles with a profound impact on human populations, especially on the poor, but is also ultimately a theological issue. The ecological crisis is not only a physical problem and a moral predicament³⁵.

³² LS §12.

³³ Peter M. J. Hess, «Nature and the Word of God in Inter-religious Dialogue», accessed 29 April 2022, <https://metanexus.net/archive/conference/2004/pdf/hess.pdf>.

³⁴ Denis Edwards, «Everything Is Interconnected: The Trinity and the Natural World in Laudato Si’», *The Australasian Catholic Record*, n.º 94 (2017), pp. 81-92 and p. 83.

³⁵ Joshtrom Kureethadam, *The Ten Green Commandments of Laudato Si’*, Liturgical Press, Collegeville, 2019, p. 56.

3.1.2.2. *The Destiny of All Creation in Christ*³⁶

Christ's presence is a revelation of God, one and triune. *Laudato Si'* clearly underlines this Christological element:

All things have been created through him and for him (Col 1,16). The prologue of the Gospel of John (1:1-18) reveals Christ's creative work as the Divine Word (*Logos*). But then, unexpectedly, the prologue goes on to say that this same Word 'became flesh' (Jn 1,14)... From the beginning of the world, but particularly through the incarnation, the mystery of Christ is at work in a hidden manner in the natural world as a whole, without thereby impinging on its autonomy³⁷.

This implies that through the incarnation God entered into nature and redirect the natural world into his original plan, thereby, connecting creation to redemption. Accordingly, Christ mediates in creation as the word of God, and saves the world as the incarnate Son of God.

3.1.2.3. *Ecological Conversion*³⁸

The ecological crisis calls for ecological conversion –a return to the Creator. This offers a distinctive challenge to humanity's damaging of the planet. Pope Francis echoes the challenge of the Australian Bishops' Conference on achieving reconciliation with creation: «To achieve such reconciliation, we must examine our lives and acknowledge the ways in which we have harmed God's

³⁶ Jaazeal Jakosalem, *The Concept of Anthropocene in Laudato Si'*, p. 10.

³⁷ LS §99.

³⁸ Jaazeal Jakosalem, *The Concept of Anthropocene in Laudato Si'*, p. 10.

creation through our actions and our failure to act. We need to experience a conversion or change of heart»³⁹.

The immensity of the ecological crisis is acknowledged also as a crisis of values. The Greek Orthodox theologian John Zizioulas argues that «the Church will have to revise radically her concept of sin, which traditionally has been limited to the social and anthropological level and start speaking of sin against nature as a matter of primary religious significance»⁴⁰. Accordingly, Pope Francis quotes Patriarch Bartholomew on the sins against creation:

For human beings... to destroy the biological diversity of God's creation; for human beings to degrade the integrity of the earth by causing changes in its climate, by stripping the earth of its natural forests or destroying its wetlands; for human beings to contaminate the earth's waters, its land, its air, and its life –these are sins⁴¹.

3.1.2.4. *Trinitarian Communion*⁴²

The foundation of the interconnectedness of all beings is the triune God, who is the Creator of all things. Pope Francis describes this in the encyclical, «everything is interconnected, and this invites us to develop a spirituality of that global solidarity

³⁹ LS §218. Australian Catholic Bishops' Conference, «A New Earth –The Environmental Challenge», <https://socialjustice.catholic.org.au/wp-content/uploads/2019/11/Social-Justice-Statement-2002.pdf>.

⁴⁰ John Zizioulas, «Foreword», in John Chrysavgis (ed.), *Cosmic Grace Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew*, Eerdmans, Grand Rapids, 2009, pp. VIII and p. VIII.

⁴¹ LS §8.

⁴² Jaazael Jakosalem, *The Concept of Anthropocene in Laudato Si'*, p. 11.

which flows from the mystery of the Trinity»⁴³. This aspect of trinitarian communion in the theological vision of Pope Francis is anchored on the doctrine that God is the creator of all things, as John Carmody reiterates, «nature, as well as humanity, reflects its trinitarian source»⁴⁴. Denis Edwards offers a deep reflection,

this theology of God's creative presence to each creature through the Word and in the Spirit, enabling each creature to participate in its own way in the Trinity, already offers a foundation for developing a contemporary ecological theology⁴⁵.

This trinitarian element in creation is an important theological basis for Christians, as a counter-thesis to Lynn White's generalization. The Anthropocene scholar Bruno Latour, insists not to entirely blame Christian theology, but rather on Christianity's gradual abandonment of the concerns of the cosmos and on focusing on the salvation of humans alone⁴⁶.

3.1.3. *Interconnected cries: The Cry of the Earth and the Cry of the Poor*

The 'cry of the earth' is interwoven with the 'cry of the poor', serving as a clear indicator of the severe impacts of social injustice and the devastating consequences of environmental degradation. By highlighting this unequal impact, Pope Francis ensures that

⁴³ LS §240.

⁴⁴ John Carmody, *Ecology and Religion: Toward a New Christian Theology of Nature*, Paulist Press, New York, 1983, p. 121.

⁴⁵ Denis Edwards, «Where on Earth is God? Exploring an Ecotheological Theology of the Trinity in the Tradition of Ahtanasius», in Ernst M. Conradie et al. (eds.), *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, Bloomsbury Publishing, United Kingdom, 2014, pp.11-29.

⁴⁶ Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Polity, Cambridge, 2017, p. 210.

genuine climate action becomes a definitive and non-negotiable expression of justice and caring for creation. Leonardo Boff underlined this early on his work as interrelationship between liberation theology and ecology that will ultimately guarantee a good quality of life for future generations⁴⁷.

Francis provides a broader social approach to ecology, he precisely defined this interconnection by stating that «a true ecological approach always becomes a social approach; it must integrate questions of justice in debates on the environment, so as to hear both the cry of the earth and the cry of the poor»⁴⁸. The human face of the ecological crisis is undeniably that of the poor, who are facing the most severe and immediate consequences of environmental degradation. «The relationship to ecology is direct, for the poor and the oppressed belong to nature and their situation is objectively an ecological aggression»⁴⁹.

The biblical message of the Psalms constantly speaks of God acting on behalf of the poor, establishing a non-negotiable imperative for justice within the faith tradition. This pervasive theme in the Old Testament serves as the ethical and spiritual bedrock for examining the contemporary call to address the

⁴⁷ «Both lines of reflection and action stem from a cry: the cry of the poor for life, liberty and beauty (see Ex 3,7) in the case of liberation theology; the cry of the earth growing under oppression (see Rom 8,22-23) in that of ecology. Both seek liberation: one of the poor by themselves, as organized historical agents, conscientized and linked to other allies who take up their cause and their struggle; the other of the earth through a new alliance between it and human beings, in a brotherly/sisterly relationship and with a type of sustainable development that will respect the different ecosystems and guarantee future generations a good quality of life» (Leonardo Boff, *Ecology and Liberation: A New Paradigm*, Orbis Books, Maryknoll, 1995, p. 67.

⁴⁸ LS 49.

⁴⁹ Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 1996, p. 139.

intersecting crises of poverty and environmental destruction. He is the one who ‘hears’ their ‘cry’ and ‘comes to their aid’; he ‘protects’ and ‘defends’ them; he ‘rescues’ and ‘saves’ them... Indeed, the poor will never find God indifferent or silent in the face of their plea. God is the one who renders justice and does not forget (cf. Ps 40,18; 70,6); he is their refuge and he never fails to come to their assistance (cf. Ps 10,14)⁵⁰.

The identity of the poor is reflected in the theological life of the Church as presented by liberation theology and other theopastoral directions,

never in the history of Christian theologies have the poor become so central. To seek to build an entire theology starting from the perspective of the victims and so to denounce the mechanisms that have made them victims and to help overcome those mechanisms by drawing on the spiritual storehouse of Christianity, thereby collectively forging a society that offers greater opportunity for life, justice, and participation: this is the unique intuition of liberation theology⁵¹.

A transformative approach to social change requires recognizing the poor as active agents of social transformation, fundamentally shifting their status from being passive objects of development to empowered protagonists. This involves creating genuine opportunities to allow the poor to participate fully in political life, ensuring their voices and concerns shape policies, not just respond to them. Ultimately, this process aims for a radical change where members of these marginalized communities are transformed to become leaders of the society, bringing their

⁵⁰ Pope Francis, *Third World Day of the Poor*, 17 November 2019.

⁵¹ Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, p. 139.

unique experiences and insights to drive equitable governance and sustainable change.

The systemic failures like inequality and exploitation lead to ecological harm that disproportionately victimizes the marginalized. As has been observed, «as is always the case, the poor and vulnerable are the first to suffer and the worst hit»⁵² this is the description of ecological injustice –the poor suffers the most, making their suffering the critical ethical lens through which both social and ecological impacts must be judged. Pope Leo XIV adds:

When justice and peace are trampled underfoot, those who are most hurt are the poor, the marginalized and the excluded. The suffering of indigenous communities is emblematic in this regard⁵³.

Today there is a growing awareness and assertive calls from Indigenous communities for stronger protection of their ancestral lands and rights. This movement has profound ecological consequences because, in asserting their sovereignty and traditional ecological knowledge, these communities are often the most effective guardians of intact ecosystems. Their successful advocacy and legal battles directly contribute to protecting vast forests and other vital habitats from destructive industrial activities such as mining, illegal logging, massive agricultural expansion, and other development-related aggression. Thus, securing Indigenous land rights is not merely a social justice

⁵² António Guterres, *Remarks at High-Level Meeting on Climate and Sustainable Development*, 28 March 2019, <https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2019-03-28/remarks-high-level-meeting-climate-and-sustainable-development>.

⁵³ Pope Leo XIV, «Message for the 10th World Day of Prayer for the Care of Creation», <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/messages/creation/documents/20250630-messaggio-giornata-curacreato.html>.

issue, but a powerful, necessary a step of genuine recognition of territorial rights and achievement of climate action.

Poverty is connected to environmental degradation. The correlation has been presented by many of the organizations involved in the protection of the environment. The existing connection between poverty rate and the extent of the destruction of the forests for commercial ends are clearly matched. Structural corruption does not respect existing environmental regulations. Globally, we have created laws, protecting biodiversity and even clearly stipulations regulations; yet all these are shelved by corrupt government systems; deliberately favoring big polluters and capitalist driven business. The Church, and communities of faith need to respond with deliberate call; Pope Leo XIV spoke of the need of a poor Church, sharing not only in solidarity, but the poor evangelizing the Church⁵⁴. In his message during the celebration of the Third World Day of the Poor, he said:

Environmental justice –implicitly proclaimed by the prophets– can no longer be regarded as an abstract concept or a distant goal. It is an urgent need that involves much more than simply protecting the environment. For it is a matter of justice–social, economic and human. For believers it is also a duty born of faith, since the universe reflects the face of Jesus Christ, in whom all things were created and redeemed. In a world where the most vulnerable of our brothers and sisters are the first to suffer the devastating effects of climate change, deforestation

⁵⁴ «This is why I want a Church which is poor and for the poor. They have much to teach us. Not only do they share in the *sensus fidei*, but in their difficulties they know the suffering Christ. We need to let ourselves be evangelized by them» (Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, n.º 198).

and pollution, care for creation becomes an expression of our faith and humanity⁵⁵.

3.2. *Querida Amazonía: Localizing the Call for Climate Justice from the Amazonian struggle*

Querida Amazonía responds to the call for climate justice by citing the Amazon region as a localized case study of ecological injustice. The document meticulously exposes how the destruction of nature—driven by extractive interests, rapid deforestation, and climate change that pushes the forest toward a savanna tipping point—is inextricably linked to severe human exploitation, abuse, and violence against indigenous peoples.

The document meticulously expounds upon the interconnected nature of injustice by demonstrating that the destruction of nature is invariably accompanied by forms of human exploitation and abuse. The text draws a direct link between environmental degradation and human suffering, using the Amazon region as a poignant reference point. It asserts that the severe «incidents of injustice and cruelty» that occurred historically and continue today in the Amazon must «provoke profound abhorrence», compelling contemporary society to acknowledge and confront the «current forms of human exploitation, abuse and killings»⁵⁶. This framing makes it clear that the physical violation of the natural environment is inseparable from, and indeed a catalyst for, the violation of human dignity and rights.

⁵⁵ Pope Leo XIV, Message for the 10th World Day of Prayer for the Care of Creation, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/messages/creation/documents/20250630-messaggio-giornata-curacreato.html>.

⁵⁶ QA 15.

Furthermore, the document strongly positions the defense of indigenous communities as a non-negotiable component of climate justice. It highlights the profound ecological wisdom inherent in the original peoples of the Amazon, noting that their consciousness «inspires care and respect for creation, with a clear consciousness of its limits, and prohibits its abuse»⁵⁷. The text elevates this respect to a spiritual and communal duty, stressing that «to abuse nature is to abuse our ancestors, our brothers and sisters, creation and the Creator, and to mortgage the future». This articulation underscores that the harm inflicted upon the natural world affects these peoples in an immediate and verifiable way, making the protection of their rights and lands synonymous with the fight against environmental injustice.

Finally, the document anchors the entire pursuit of justice in creation with a clear reference to the power of faith and the mission of the Church. It emphasizes that Christ's redemption seeks to «restore in each of us the capacity to enter into relationship with others», and that the 'divine charity' proposed by the Gospel is the wellspring for a pursuit of justice that is simultaneously a «hymn of fraternity and of solidarity» and an «impetus to the culture of encounter»⁵⁸. This spiritual foundation empowers the Church, utilizing its «broad spiritual experience, her renewed appreciation of the value of creation, her concern for justice, her option for the poor», and its rich educational and cultural tradition, to contribute decisively to the «protection and growth of the Amazon region» and similar threatened areas globally⁵⁹.

The Post-synodal Apostolic Exhortation *Querida Amazonia* also serves as a prophetic platform for advancing the cause of

⁵⁷ QA 42.

⁵⁸ QA 22.

⁵⁹ QA 60.

forwarding the demands of ecological justice, particularly for the Peoples' Summit 2025 in Belém, Brazil (November 2025). By placing the Amazon region and its indigenous communities at the center of the global ecological discussion, the document ensures that core environmental issues and the crucial voices of the most impacted peoples are gathered and elevated in the global call for climate justice. This foresight establishes the papal text as an enduring moral and strategic reference point for indigenous leaders, environmental activists, and faith communities seeking to forward the people's agenda during the climate agreement.

The Peoples' Summit Towards COP30 is a coalition of diverse social and environmental movements that began in March 2023. Its main goal is to create a unified voice reflecting the global social and ecological struggles. At the Peoples' Summit event in Belém, Brazil coinciding with COP30, the organization provided a participatory platform for groups like indigenous communities, NGOs, and activists to push for more effective, people-driven solutions and actions to address the ecological crisis. Among the fifteen proposals of the Peoples' Summit⁶⁰, we highlight the following:

We demand the demarcation and protection of the lands and territories of indigenous peoples and other local peoples and communities, as they are the ones who guarantee the survival of the forest. We demand that governments implement zero deforestation, end criminal burning, and adopt state policies for ecological restoration and recovery of areas degraded and affected by the climate crisis.

⁶⁰ «Declaration of the Peoples' Summit Towards COP30», Belém do Pará, Brazil, 12-16 November 2025, <https://cupuladospovoscop30.org/es/declaracion-final/>.

We demand the implementation of popular agrarian reform and the promotion of agroecology to guarantee food sovereignty and combat land concentration. Peoples produce healthy food to feed the people, in order to eliminate hunger in the world, based on cooperation and access to techniques and technologies under popular control. This is an example of a real solution to confront the climate crisis. There is no climate justice without land back in the hands of peoples.

We call for the strengthening of international instruments that defend the rights of peoples, their customary rights and the integrity of ecosystems. We need a legally binding international instrument on human rights and transnational corporations, which is built on the concrete reality of the struggles of communities affected by violations, demanding rights for peoples and rules for corporations.

3.3. *Laudate Deum: Demanding Binding Accountability*

Pope Francis's 2023 apostolic exhortation, *Laudate Deum*, serves as an urgent pastoral message to Catholics and the world, systematically accelerating the call initiated by *Laudato Si'* by defining the contemporary climate crisis as a rapidly 'collapsing' reality nearing a 'breaking point', while simultaneously providing a six-part framework to guide and pressure concrete international climate action –specifically targeting the COP28⁶¹ in Dubai– by confronting the technocratic paradigm, analyzing the failures of international politics, and demanding a clear timeline for

⁶¹ Despite the critical achievement of establishing a Loss and Damage Fund to aid fragile nations, COP28 was met with disappointment over its failure to mandate a stronger 'phase-out' of fossil fuels and significant funding gaps that leave overall climate finance commitments insufficient.

commitment to protect the lives and families of the most vulnerable.

3.3.1. *The global climate crisis*

The clear and present danger is undeniable, Pope Francis says «the signs of climate change are here and increasingly evident»; this time confronting the climate deniers and even green-washing climate apologists. The exhortation maximizes the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)⁶² findings and reports, re-enforcing the message of *Laudato Si'* with scientific data on the climate crisis.

He refers to climate change as a global reality that must be addressed seriously by politicians, business leaders, and institutions. His concerns for the climate crisis always have implications for social injustice, that this has affected the poor and will have severe impacts on jobs and livelihood. He clearly repudiates the usual blame game on the poor, richer countries, or high-polluting countries not assuming full responsibility for the crisis, he says «richer percentage of the planet contaminates more than the poorest 50% of the total world population, and that per capita emissions of the richer countries are much greater than those of the poorer ones»⁶³.

He highlights the human origin of climate change by introducing the word ‘anthropic’, he illustrates clearly the human impacts as analyzed and presented by scientific reports. In *Laudato Si'*, he mentions the «tragic consequence of unchecked

⁶² Climate Change 2023, Synthesis Report, Summary for Policymakers, B.3.2. For the 2023 Report, see https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_SPM.pdf.

⁶³ LD 9.

human activity...»⁶⁴ and in the document *Querida Amazonía* he states «the great majority become extinct for reasons related to human activity»⁶⁵. Still, in the *Laudato Si'* encyclical, he identifies the following Anthropocene-related references, namely: tyrannical anthropocentrism, distorted anthropocentrism, modern anthropocentrism, excessive anthropocentrism, and misguided anthropocentrism; providing an understanding of the human origin of the climate crisis. Thus, he says «it is verifiable that specific climate changes provoked by humanity are notably heightening the probability of extreme phenomena that are increasingly frequent and intense»⁶⁶.

3.3.2. *Advancing to Protect Nature*

Pope Francis presents a clear manifestation of his ecological message that as faith communities we need to commit «the world that surrounds us is not an object of exploitation, unbridled use and unlimited ambition»⁶⁷. Thus, nature must be protected from technological advancement and human greed, he says clearly that «it is not strange that so great a power in such hands is capable of destroying life, while the mentality proper to the technocratic paradigm blinds us and does not permit us to see this extremely grave problem of present-day humanity». The technocratic paradigm is an archetype found in business, economics, and technological advancement, cultivating a limitless attitude in the hope of unlimited progress. This paradigm, however, is a purely utilitarian attitude that will entirely exhaust the planet and hasten ecological destruction.

⁶⁴ LS 4.

⁶⁵ QA 54.

⁶⁶ LD 5.

⁶⁷ LD 25.

3.3.3. *The relevance of the document*

In this exhortation Pope Francis is highly critical of the weakness of international politics and climate conferences, clearly indicating much of the failures than the outcomes. Pope Francis's apostolic exhortation, *Laudate Deum*, transcends a mere warning about the rapidly 'collapsing' climate crisis by serving as a comprehensive blueprint for integral global transformation, urging humanity to move beyond inadequate responses and institutional failures. The document specifically impacts international bodies by calling for a decentralized, renewed multilateralism that rejects excessive power concentrated in an elite few, instead advocating for the involvement of all⁶⁸ impacted civil societies and a «new sensitivity towards the more vulnerable»⁶⁹, thereby ensuring that ethics prevail over contingent interests. Simultaneously, the exhortation provides a profound mandate for faith communities, inspiring them to leverage their spiritual conviction –through the biblical model of Jesus and the richness of Christian tradition—⁷⁰ to effect personal, communal, and institutional cultural changes⁷¹, ultimately demonstrating that these humbler, determined efforts are more transformative than the inertia shown by powerful political and business actors.

3.4. *Theological-Pastoral pathways*

The three papal texts, *Laudato Si'*, *Querida Amazonía*, and *Laudate Deum*, construct a comprehensive and urgent theological mandate

⁶⁸ LD 58.

⁶⁹ LD 39.

⁷⁰ LD 66.

⁷¹ LD 70.

for climate justice. *Laudato Si'* establishes the foundational moral link between the «cry of the earth and the cry of the poor», integrating environmental stewardship into the core of Catholic social teaching⁷². This is the theological basis: an integral ecology must project the inseparability of the degradation of nature from the suffering of marginalized humanity. The documents move beyond merely affirming a 'reality' to proclaiming a moral crisis of injustice, rooted in an excessive and 'misguided anthropocentrism' that licenses the exploitation of both the natural world and vulnerable communities. The Church's mission is thus re-affirmed not only as a spiritual one but as a prophetic call to redress this core injustice by pursuing justice as a «hymn of fraternity and of solidarity»⁷³. Leonardo Boff says «the prevailing type of development is not really compatible with ecological ideals, because it is based on the exploitation of nature and of human beings»⁷⁴.

The trajectory from *Laudato Si'* to *Querida Amazonía* demonstrates the vital theological step of localizing injustice and elevating indigenous wisdom. *Querida Amazonía* cites the situation in the Amazon region as the ground zero for ecological destruction –driven by extractive, 'anthropic' interests– is invariably accompanied by «severe human exploitation, abuse, and violence against Indigenous peoples». This local focus transforms a global problem into an immediate moral imperative by highlighting the struggles of the indigenous peoples directly affected. *Querida Amazonía* frames the physical defense of the land and its peoples as an act of profound theological and spiritual duty.

⁷² LS 49.

⁷³ LS 22.

⁷⁴ Leonardo Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Orbis Books, New York, 2019, p. 129.

On the other hand, *Laudate Deum* provides a theological-political critique by addressing the stagnation of global accountability with a theme of ‘extreme urgency’. Published after the initial ambition of Paris, the document moves the conversation from principle to binding commitment. The document shifts the Church’s role from a catalyst setting the agenda to a steadfast ethical critic demanding «binding forms of energy transition that meet three conditions: that they be efficient, obligatory and readily monitored». This demand for rigorous, verifiable accountability, coupled with the call for personal and community cultural change to spur political will, ensures that the pursuit of integral ecology is translated into concrete, systemic shifts, making the commitment to climate action an indispensable measure of modern moral and political integrity.

Enhancing this pathway is the integration of the *Global Mutirão* approach, *Mutirão*⁷⁵ is a Tupi-Guarani language concept that describes a collective, cooperative work effort where a community voluntarily comes together to achieve a shared goal, such as harvesting crops or building a house, emphasizing solidarity and reciprocity without direct payment. Rooted in the culture of the Amazonian region, this concept has been embraced by ecological and Catholic social movements as a directional theme, especially in connection with the work of Pope Francis’s integral ecology. During events like COP30 and the Peoples’ Summit, the idea of *Mutirão* acts as a critical bridge, injecting the spirit of community

⁷⁵ The Brazilian presidency of COP30 is issuing a strong invitation for the world to join a coordinated, transformative global effort for climate action, involving governments, the private sector, and all parts of civil society. This initiative, called Mutirão, is intended as a continuous method of mobilization that extends beyond the conference itself, creating a civilizational milestone by actively listening to diverse voices and strengthening the connection between local actions and global goals. Mutirão COP30, <https://cop30.br/en/brazilian-presidency/mutirao-cop30>.

ownership and collaboration into the global climate justice dynamics between formal negotiations and grassroots people's movements.

4. Voices of the Ecological Faith Communities Responding to the Call of Climate Justice

4.1. Advancing Climate Justice thru Climate Action: From Global Advocacy to Pope Francis

The global environmental movement has historically been characterized by its varied methodologies and its capacity to integrate diverse ideologies and beliefs in the defense of nature and people. From different corners of the globe, the challenges of ecological preservation have spurred profound discoveries in how to effect meaningful involvement, transforming the very definition of environmental engagement.

This evolution moved beyond purely technical approaches to ecological protection, propelled by concrete experiences and actions. Organizations such as Greenpeace and Earth First⁷⁶ pioneered direct action method, demanding immediate attention to ecological crisis. Simultaneously, influential thinkers and activists articulated deeper connections between social and ecological issues. Leonardo Boff, for instance, championed the crucial integration of social justice with ecological justice. Moreover, the powerful legacy of figures like the martyr Chico Mendes, who inspired 'ecological witness' with his conviction

⁷⁶ «Earth First! gained notoriety during the 1980s for employing unorthodox and controversial means to protest the abuse of wilderness areas», <https://www.ebsco.com/research-starters/science/earth-first#full-article>.

that «environmentalism without class struggle is just gardening», fundamentally shifted the movement's focus toward systemic change.

Pope Francis in his works, became highly critical of the development and capitalist agenda that impacted the destruction of nature, he warns of «unprecedented destruction of ecosystems»⁷⁷ and of articulating that «imbalance is the result of ideologies which defend the absolute autonomy of the marketplace and financial speculation»⁷⁸. He himself categorically said:

A new tyranny is thus born, invisible and often virtual, which unilaterally and relentlessly imposes its own laws and rules. [...] The thirst for power and possessions knows no limits. In this system, which tends to devour everything which stands in the way of increased profits, whatever is fragile, like the environment, is defenseless before the interests of a deified market, which become the only rule⁷⁹.

Pope Francis significantly amplified the global conversation on environmentalism and climate justice with his encyclical, *Laudato Si'*, which provided an authoritative institutional voice and steered ecological commitment toward an integral and expansive framework. This influential document was driven by a two-fold concern: (1) it offered an undeniable affirmation of the ecological crisis, insisting that it be addressed through the lens of ecological justice –a perspective that inseparable links environmental degradation to social inequality and the plight of the poor; (2) the encyclical issued a universal call for an active

⁷⁷ EG 24.

⁷⁸ EG 56.

⁷⁹ EG 56.

commitment to the care for nature and people, demanding concrete action and a profound spiritual conversion to a lifestyle of ecological responsibility, thereby moving into ecological mandate.

Laudato Si' serves as a pivotal text that bridged spiritual authority with scientific urgency, effectively repositioning the ecological movement as an issue of global moral imperative. By embedding environmentalism within a comprehensive framework of justice and human solidarity, Pope Francis provided a compelling theological and ethical foundation for a truly integral ecology, challenging institutions and individuals alike to commit to an active defense of our common home. The growing urgency of the ecological crisis inspired by *Laudato Si'*, significantly amplified by key institutional voices, has resulted in a global transformative impact across diverse communities of belief and activism. This transformation moved ecological commitment from a niche concern to a mainstream ethical imperative, mobilizing a broad coalition of actors committed to active ecological engagement.

The influence of this integral ecological advocacy extended far beyond its initial denominational bounds. It created waves among faith communities globally, including institutions and personalities outside of the Roman Catholic and Protestant denominations, and invigorated organizations and activists in the ecological movement. The central premise—that care for creation is intrinsically linked to justice—provided a powerful, unifying moral foundation for action. Within the Roman Catholic church, this advocacy served as a catalyst, effectively mobilizing church-people to embrace institutional witnessing and commitment in the work of active ecological action. This mobilization frames ecological action not merely as a political or social undertaking, but as a direct faith response and an ethical approach to climate justice.

4.2. *The 'continuum' of climate justice advocacy among faith communities*

The global environmental crisis is increasingly recognized not merely as a technical or scientific problem, but as a profound moral challenge, particularly within faith communities. These communities have long approached ecological issues with a distinctive, holistic lens, consistently identifying the interconnectedness between poverty and ecology. This enduring perspective asserts that the degradation of the environment and the perpetuation of poverty are two sides of the same coin, with marginalized populations often bearing the disproportionate burden of ecological harm. Thus, the call for climate justice emanating from religious and spiritual traditions is fundamentally rooted in a commitment to both the promotion of human dignity and the care for creation. Leonardo Boff in his book *Ecology and Liberation: A New Paradigm*, posits:

What is the fate and the future of planet Earth if we prolong the logic of plunder to which our development and consumer model has accustomed us? What can the poor two-thirds of humankind hope for from the world?⁸⁰

The historical and theological commitment of faith communities to the poor provides a compelling and enduring ethical foundation for active engagement in climate justice. By highlighting this integral connection, faith-based advocacy moves beyond single-issue activism, demanding a comprehensive and equitable response that prioritizes the most vulnerable while working toward a sustainable and just future for all.

⁸⁰ Leonardo Boff, *Ecology and Liberation: A New Paradigm*, Orbis Books, Maryknoll, 1995, p. 75.

4.3. *Faith voices of climate justice from Paris Agreement to COP30*

The path to the historic 2015 Paris Agreement (COP21) was significantly influenced by the confluence of scientific urgency and a powerful moral mandate championed by faith communities. This movement gained unprecedented momentum with the publication of Pope Francis's *Laudato Si'* just five months before the climate negotiations. The encyclical served as a critical source of inspiration, mobilizing world leaders, climate negotiation observers, and activists and lending substantial ethical weight to the proceedings that ultimately resulted in the Paris Agreement. From this pivotal period, the participation of faith organizations solidified, and the influence of Pope Francis on climate action continues to inspire faith movements globally. This sentiment was powerfully articulated by Faith and Spiritual Leaders Statement during COP21, which affirmed that the climate negotiation is the 'right moment for showing inter-generational responsibility' and the 'right time for ensuring climate justice'. As the WCC stated:

Our religious convictions, social codes and customs tell us about concern for the vulnerable: climate change is leading to unprecedented ecological degradation, affecting in particular the lives and livelihoods of the most vulnerable populations. It is an irrefutable moral duty for all governments to agree on concrete and measurable steps towards global climate justice and partnerships for climate resilience⁸¹.

⁸¹ Statement of Faith and Spiritual Leaders Statement from the World Council of Churches –WCC On behalf of different world's Faith and Religious Traditions to the High-Level Ministerial Segment of the 21st Session of the Conference of the Parties– COP21 to the UNFCCC 11th Session of the Meeting of the Parties –CMP11 to the Kyoto Protocol Paris, France, 8 December 2015.

The integral ecology framework provided by *Laudato Si'* and the collective voice of faith communities transformed the climate debate, cementing the understanding that global climate action is an irrefutable moral duty necessitating tangible steps toward global climate justice.

4.4. *Faith Communities and the Policy Engagement of Climate Justice*

Driven by a profound ethical and theological mandate, faith communities are increasingly solidifying their role as significant actors in the global environmental arena. This engagement is characterized by a strong ecological commitment that strategically embraces the methodology of climate justice as its core operational framework.

This framework allows faith communities to address a wide spectrum of environmental problems and issues not just through local action, but also by successfully engaging in complex policy mechanism engagements. By viewing climate change through the lens of justice, they connect environmental degradation directly to issues of poverty, human rights, and social equity.

The methodological adoption of climate justice allows faith communities to effectively translate their deep spiritual values into concrete political and social action. By employing this justice-centered approach, these communities are able to exert a unique influence on policy formation, advocating for comprehensive, equitable, and ethically-grounded solutions to the climate crisis.

Pope Leo XIV communicated to the COP30 Official Session, this message:

May this ecological conversion inspire the development of a new human-centred international financial architecture that en-

tures all countries, especially the poorest and those most vulnerable to climate disasters, can reach their full potential and see the dignity of their citizens respected. This architecture should take into account also the link between ecological debt and foreign debt⁸².

4.5. *Consistent voices beyond any COP:*

The continuing challenge of Pope Francis eco-theology

4.5.1. *National Conference of Bishops of Brazil (CNBB)*

The global climate conversation reached a critical inflection point at COP30 in Belém, where the commitment of faith communities was clearly and powerfully manifested in the ambiance of the global environmental summit. This engagement signaled a deepening organizational resolve to place spiritual and social concerns at the forefront of climate policy. The most tangible evidence of this commitment was the strategic involvement of the National Conference of Bishops of Brazil (CNBB). The CNBB, in active cooperation with various church NGOs and religious congregations, organized and hosted activities directly relevant to the essential work of the church in the Amazon region, particularly their long-standing advocacy alongside indigenous communities.

The presence of the CNBB –visibly active in both the official events at COP and the alternative Peoples’ Summit– demonstrates the faith community’s dual strategy of institutional dialogue and

⁸² «Message from His Holiness Pope Leo XIV Delivered by Cardinal Secretary of State Pietro Parolin at the Thirtieth Session of the Conference of the Parties to the United Nations Framework Convention On Climate Change (COP30)», in Belém, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/messages/pont-messages/2025/documents/20251107-messaggio-cop30.html>.

grassroots solidarity. By bridging these two spheres of influence, these communities underscore the inseparable link between ecological protection and social justice, establishing themselves as indispensable partners in securing the future of the Amazon and advancing the global agenda for climate justice.

4.5.2. *Catholic Episcopal Conferences and Councils of Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*

The bishop conferences of the Global South issued a pastoral statement on the ecological situations and the need for action, this is in view of the coming COP30 in Belem, Brazil. The Bishops of the Global South not only affirm the ecological crisis they are facing but likewise pointed out the systemic failure in addressing the crisis. Evidence points to a direct link between government and business corruption, militarization, and the escalating climate crisis in impoverished areas. Meanwhile, large-scale projects, such as land reclamation, are aggressively destroying vital coastal areas, devastating the marine ecosystem and shattering the livelihoods of traditional fishing communities. Even more heartbreaking is the displacement of indigenous communities from their ancestral lands, sacrificed for the sake of mining and forest destruction. This is the harsh backdrop against which calls for justice are rising. In the face of this immense challenge, the Ecclesial Response is becoming a beacon of hope and action. It's a movement built on integrating interreligious and ecumenical initiatives into the heart of climate issues. The power of community organization and church participation is recognized as an essential component for effective action on the ground. The collective stance of the Bishops' Conferences offers hope, primarily because it's grounded in a profound act of listening to the issues that genuinely affect the people and their communities, the statement says

As a Church on pilgrimage in the Global South, we will not cease to raise our voice against social and ecological injustices. We will do so inspired by the certainty that the cry of the Earth is inseparable from the cry of the poor⁸³.

The Bishops of the Global South have issued three clear and urgent demands for climate action. First, they insist on the recognition of ecological debt, meaning that industrialized nations must acknowledge and compensate the South for the historical environmental damage caused by their pollution. Second, they demand an end to fossil fuel expansion globally, arguing that no new coal, oil, or gas projects should be developed. Finally, they call for a just transition –a comprehensive shift away from fossil fuels that is deliberately designed to uplift the poor and ensure that the solutions simultaneously restore creation and address systemic inequalities, «we urgently demand collective action for the climate, biodiversity and the rights of all living beings, as well as a change in the economic model in favour of the common good and future generations»⁸⁴.

4.5.3. *Catholic actors at COP30*

The participation of Catholic actors at COP30 in Belém marked a powerful demonstration of faith-based commitment to translating ethical principles into concrete political demands. Moving beyond general calls for action, this coalition strategically

⁸³ A Message from the Catholic Episcopal Conferences and Vouncils of Africa, Asia, Latin America and the Caribbean on the occasion of COP30, «A Call for Climate Justice and the Common Home: Ecological Conversion, Transformation and Resistance to False Solutions», 12 June 2025, https://iglesiasymineria.org/wp-content/uploads/2025/07/ENG_The-Churches-Global-South-on-ocassion-of-COP30-1.pdf.

⁸⁴ «A Message from the Catholic Episcopal Conferences», p.11.

endorsed a comprehensive agenda, aligning its voice with the most vulnerable populations and grassroots movements. The Catholic actors at COP30 endorsed the demands climate-vulnerable nations: Stronger emissions targets for 2030 from wealthy, high-polluting countries, A concrete roadmap to end deforestation by 2030, Real implementation support –not just promises on paper, Recognition of the emergency –that climate impacts are happening now, not in a distant future, Financial fairness– acknowledging that those who contributed least to the problem need the most support.

The Catholic actors at COP30 endorsed the demands of the Peoples’ summit, namely, (1) Genuine territorial protection –Indigenous land rights are climate action; (2) Climate justice, not climate capitalism –no false solutions or greenwashing; (3) End fossil fuel expansion –no new coal, oil, or gas projects; (4) Accountability from leaders –match words with action; and (5) Intersectional justice –climate, racial, economic, and territorial justice are inseparable.

Catholic Statement at COP30: «As we continue this journey of ecological conversion, we ask for the grace to care more tenderly for creation, to walk in deeper solidarity with one another, and to grow in the courage needed to respond faithfully to the urgent challenges of our time, which affect us all, but especially women, youth, migrants, Indigenous peoples, and the most marginalized»⁸⁵.

⁸⁵ CIDSE, «COP30 Catholic Statement», <https://www.cidse.org/2025/11/19/sign-on-for-the-cop30-catholic-statement/>.

4.5.4. *The Holy See's Diplomatic and Moral Role in Climate Negotiations*

The Holy See has consistently provided a crucial diplomatic and moral voice during global climate negotiations, actively championing Pope Francis's call for integral ecological commitment since the publication of *Laudato Si'* in 2015. This engagement was formally solidified when the Holy See, acting on behalf of the Vatican City State (VCS), was officially admitted as a Party⁸⁶ to the U.N. Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) on September 4, 2022. This move transformed the Holy See's status from a mere observer to a formal party, significantly enhancing its ability to participate in and influence the international diplomatic framework for climate action.

One of the regular dialogues between the Vatican delegation and the participating members of the Catholics@COP30 appeared to be cordial, with Dr. Paolo Conversi, a member of the Vatican Delegation at COP30, emphasized that the Holy See is committed to climate action and emphasized the need for ecological education as the pillar of the just transition work programme.

«We cannot achieve the goals of the Paris Agreement unless political and technical solutions are accompanied by an educational process that proposes new, sustainable ways of living and caring for creation»⁸⁷, said Archbishop Giambattista

⁸⁶ Vatican City State, «First National Communication United Nations Framework Convention on Climate Change 2025», On 4 July 2022, the Holy See acceded, in the name and on behalf of the VCS, to the United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) as a non-Annex I Party, and, on 4 September 2022, it acceded to the Paris Agreement, p. 2. <https://unfccc.int/sites/default/files/resource/HolySeeNationalCommunication01.pdf>.

⁸⁷ <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2025-11/holy-see-giambattista-diquattro-cop30-climate-human-face.html>.

Diquattro, Apostolic Nuncio to Brazil and head of the Holy See delegation.

Despite its formal admission to the UNFCCC, the Vatican delegation still faces significant criticism regarding its diplomatic positions in climate negotiations, often prioritizing official diplomatic dialogue over bolder ecological commitments. This tension was starkly highlighted at the latest COP30, where the Holy See delegation notably did not sign the non-fossil-fuel roadmap, a decision viewed by many as inconsistent with the call of climate justice and outside the progressive ecological direction set by Pope Francis. This ‘diplomatic resistance’ regarding climate justice commitments was publicly noted by Catholic leaders, including Cardinal Pablo Virgilio David of the FABC delegation, who specifically critiqued the Holy See delegation’s position in a manner that aligned against the clear demands made by the Global South bishops⁸⁸. Even then, Pope Leo XIV during the ‘Raising Hope Conference’ in Castel Gandolfo had hope for a better outcome, he says:

It is my hope that the upcoming international summits of the United Nations –the 2025 Climate Change Conference (COP 30), the 53rd Plenary Session of the Committee on World Food Security, and the 2026 Water Conference– will listen to the cry of the Earth and the cry of the poor, families, indigenous peoples, involuntary migrants and believers throughout the world⁸⁹.

⁸⁸ «Informal dialogue with Catholic actors at COP30», 16 November 2025, Conference Room, Parish of San Jose de Queluz, Belem, Brazil.

⁸⁹ Pope Leo XIV, «Raising Hope Conference», Mariapolis Center (Castel Gandolfo), 1 October 2025, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/october/documents/20251001-conferenza-mariapoli.html>.

4.5.5. *The World Council of Churches (WCC)*

The WCC continues to have a decisive presence at every COP Summit, serving not merely as an organized body of Protestant churches but as a powerful, unified ecumenical voice in the global call for climate justice. Through its continuous engagement, the WCC effectively employs the prophetic voice of Pope Francis and the Catholic Church's integral ecology framework, amplifying a shared Christian mandate to address the social and ecological crisis. This strategic collaboration compels world leaders to recognize the issue as a moral and spiritual imperative, ensuring that the principles of equity, accountability, and the defence of the most vulnerable remain central to all climate action and policy.

The World Council of Churches (WCC), in a recently released statement after COP30, says:

[...] more than a political or technological problem, humanity's collective inability or unwillingness to commit to taking the needed action to avert climate catastrophe represents a profound spiritual and ethical crisis, a failure of moral responsibility, a lack of justice and compassion. As Christians, our faith in God the Creator is inseparably linked with our public advocacy for all Creation. Our prayer to the triune God and the compassion of Jesus Christ move us to action for climate justice⁹⁰.

⁹⁰ World Council of Churches (WCC), «Statement on Proclaiming Jubilee for People and Planet: Reflections on The Outcomes of the COP30 Climate Change Conference and the G20 Leaders' Summit», WCC Executive Committee meeting in Hangzhou, China, 20-25 November 2025.

5. Conclusion

The panorama of climate justice has evolved from an initial demand for global climate action into an established concept now integrated into the official texts of international climate negotiations and debates. However, the concept's true definition retains a profound human and ecological character, embodying the human face of the victims of climate disruption and the scarred face of nature. This foundational ethical clarity must not be lost amidst the continuing restraint of countries and institutions that remain unwilling to be accountable for the pervasive ecological injustice they have caused. The integrity of climate justice, therefore, lies in compelling historical emitters to accept responsibility, pay the climate debt, and ensure that reparative action addresses the intertwined cries of the earth and the earth. Thus, the continuing climate action in many forms must be pursued to demand climate justice.

The necessity of this moral transformation is powerfully underscored by Pope Francis's eco-theology. His concept of integral ecology, which defines a methodology for achieving ecological justice, is specifically designed to break «the logic of violence, exploitation and selfishness»⁹¹. By mandating that the defence of nature is inseparable from the plight of the poor, Francis provides the essential ethical and spiritual conversion required to dismantle the systemic roots of environmental degradation and social inequality. The commitment of faith communities then, is important in bringing the voices of those facing the climate impacts and challenged by on-going destruction across the platforms of negotiations, dialogue and direct action.

⁹¹ LS 230.

Ultimately, Pope Francis's intervention is an urgent, systemic call for immediate action –not just a warning– that challenges our moral obligation to care for people and nature. His appeal demands a rigorous examination of our faith values and an active response to the destruction of our common home. While faith communities face the continuing challenge of maintaining an ethically consistent voice and overcoming reluctance in the face of ground-zero climate disasters, the framework of integral ecology provides the necessary theological foundation. Therefore, the central conclusion of this study is that integral ecology stands as the indispensable ethical and spiritual tool for humanity and global institutions to move past inaction, embrace ethical responsibility, and decisively ensure the realization of global climate justice.

Bibliographic references

- Australian Catholic Bishops' Conference. «A New Earth – The Environmental Challenge». <https://socialjustice.catholic.org.au/wp-content/uploads/2019/11/Social-Justice-Statement-2002.pdf>.
- Boff, L. «Humanity's intertwined dilemma: Social and Ecological Justice». <https://www.theragblog.com/leonardo-boff-social-justice-ecological-justice/>.
- Boff, L. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Orbis Books, New York, 2019.
- Boff, L. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Trotta, Madrid, 1996.
- Boff, L. *Ecology and Liberation: A New Paradigm*. Orbis Books, Maryknoll, 1995.

- Carmody, J. *Ecology and Religion: Toward a New Christian Theology of Nature*. Paulist Press, New York, 1983.
- Castillo, D. P. *An Ecological Theology of Liberation: Salvation and Political Ecology*. Orbis Books, 2019. <https://openresearchlibrary.org/content/9705ac4e-f6ff-4480-9e55-7cad5af0de7f>.
- Center for Climate Justice. «What is Climate Justice». <https://centerclimatejustice.universityofcalifornia.edu/what-is-climate-justice/>.
- Center for Human Rights and Climate Justice. «Climate Justice and Reparations». <https://chrgj.org/climate-justice-and-reparations/>.
- CIDSE. «COP30 Catholic Statement». <https://www.cidse.org/2025/11/19/sign-on-for-the-cop30-catholic-statement/>.
- Declaration of the Peoples' Summit Towards COP30, <https://cupuladospovoscop30.org/es/declaracion-final/>
- Edwards, D. «Everything Is Interconnected: The Trinity and the Natural World in *Laudato Si'*». *The Australasian Catholic Record*, n.º 94 (2017), pp. 81-92.
- Edwards, D. «Where on Earth is God? Exploring an Ecotheological Theology of the Trinity in the Tradition of Ahtanasius». In Conradie, E. M. et al. (eds.), *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*. Bloomsbury Publishing, United Kingdom, 2014.
- Francis. *Laudato Si': On the Care for our Common Home*. Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- Francis. «Message to the 75th Assembly of the United Nations». 25 February 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200925_videomessaggio-onu.html.
- Francis. *Laudate Deum, Apostolic Exhortation on the Climate Crisis*. 04 October 2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/>

en/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html.

Francis. *Querida Amazonía, Post-Synodal Apostolic Exhortation*. 02 February 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html.

Gómez García, E. «‘Comunidad de la creación’. Una interpretación teocéntrica de Gen 1-2 con sensibilidad ecológica». En *Biblia y ecología. Nuevas lecturas en un mundo herido*, ed. por C. Yebra Rovira y M.^a E. Aldave Medrano. Verbo Divino, Estella, 2024, pp. 113-130.

Guterres, A. *Remarks at High-Level Meeting on Climate and Sustainable Development*. 28 March 2019, <https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2019-03-28/remarks-high-level-meeting-climate-and-sustainable-development>.

Hess, P M. J. «Nature and the Word of God in Inter-religious Dialogue». 29 April 2022, <https://metanexus.net/archive/conference2004/pdf/hess.pdf>.

Jakosalem, J. *The Concept of Anthropocene in Laudato Si’ of Pope Francis: Implications for the Reception of Ecological Theology in Christian Communities*. University of Bonn, 2022.

Kureethadam, J. *The Ten Green Commandments of Laudato Si’*. Liturgical Press, Collegeville, 2019.

Latour, B. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity, Cambridge, 2017.

Leo XIV. «Message for the 10th World Day of Prayer for the Care of Creation», <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/messages/creation/documents/20250630-messaggio-giornata-curacreato.html>.

Leo XIV. «Raising Hope Conference». 1 octubre 2025, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/october/documents/20251001-conferenza-mariapoli.html>.

Message from His Holiness Pope Leo XIV Delivered by Cardinal Secretary of State Pietro Parolin at the Thirtieth Session of the Conference of the Parties to the United Nations Framework Convention On Climate Change (COP30). <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/messages/pont-messages/2025/documents/20251107-messaggio-cop30.html>.

Message from the Catholic Episcopal Conferences and Vouncils of Africa, Asia, Latin America and the Caribbean on the occasion of COP30. «A Call for Climate Justice and the Common Home: Ecological Conversion, Transformation and Resistance to False Solutions». 12 junio 2025, https://iglesiasymineria.org/wp-content/uploads/2025/07/ENG_The-Churches-Global-South-on-ocassion-of-COP30-1.pdf.

Oxfam, «Who is responsible for climate change?», 3 December 2023, <https://www.oxfamamerica.org/explore/stories/who-is-responsible-for-climate-change/>.

Universal Declaration of Rights of Mother Earth. 22 April 2010, <https://ecojurisprudence.org/initiatives/universal-declaration-of-the-rights-of-mother-earth/>.

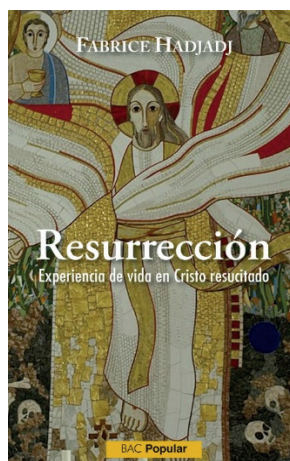
Zeb Khan, B. «Common but Differentiated Responsibilities: A Shield for Equity or Barrier to Global Climate Action?». *Journal of Asian Development Studies*, vol. 13, n.º 4 (2024), p. 1162.

Zizioulas, J. «Foreword». In Chryssavgis, J. (ed.), *Cosmic Grace Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew*. Eerdmans, Grand Rapids, 2009.

BIBLIOGRAFÍA

Hadjadj, F. *Resurrección. Experiencia de vida en Cristo resucitado*. BAC, Madrid, 2024. 149 pp. ISBN: 978-84-220-1957-2.

Se trata de la cuarta reimpresión de la primera edición española de 2017 del original francés fechado por el mismo autor el 12 de abril de 2015, domingo de la Misericordia. El subtítulo de la traducción difiere del original «*moded'emploi*», pues lo que pretende el autor es ofrecer una guía para acercarse con provecho a la experiencia de la resurrección que tuvieron los discípulos al contacto con el Resucitado, y a partir de ellos cualquier discípulo. Eso lo aclara él en las páginas introductorias que traduce perfectamente ese «modo de empleo» con «Manual de utilización». Empieza presentándose: «Siempre he sido creyente, lo que resulta bastante comprensible: provengo de una familia más bien atea... Creía mucho en mí mismo y sobre todo creía que no era creyente. Y un buen día... redescubrí que era judío y francés para descubrir enseguida que Dios se había hecho judío. Tanto es así que me hice cristiano. Incluso católico. Fue el fin de los tiempos en que era tan crédulo. Y el inicio de una profundísima -y humillante- objetividad». Aquí está la guía de empleo a la hora

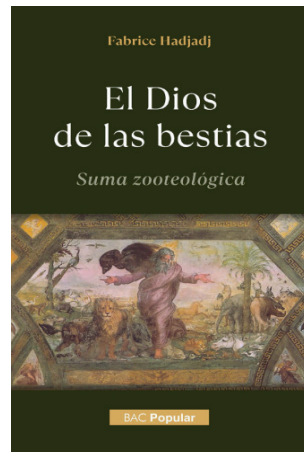


de acercarse al Resucitado a través de los principios de objetividad, realidad, cotidianidad. Para más claridad, afirma que «esta es la tesis que organiza este pequeño libro: las apariciones del Resucitado tienen un carácter eminentemente práctico», pues no describen a un superhombre que realiza cosas espectaculares, sino que nos enseñan a contemplar las mismas cosas ordinarias que ven el común de los mortales, pero «a partir del Espíritu». Y reitera la «tesis principal: el milagro (de la resurrección cuando la Magdalena fue al sepulcro y no encontró el cuerpo) no estaba aquí para hacernos vivir cosas extraordinarias, sino para que nosotros vivamos extraordinariamente lo ordinario». Deducciones y aplicaciones de este tipo va sacando el autor cuando analiza cada una de las apariciones del Resucitado narradas por los evangelistas, empezando los doce capítulos de que consta este libro con el texto correspondiente (en el capítulo 6 hay dos textos de Lucas, pero las citas están invertidas). No es que haga análisis exegéticos extraordinarios, sino que mira los textos aplicando el sentido común, sin que por eso no tenga detrás los comentarios de los expertos. Algo parecido a lo que hace Ratzinger en su primer libro sobre Jesús de Nazaret: la exégesis histórico-crítica hay que tenerla en cuenta, pero ahora toca ir un poco más allá. A este respecto me parece importante el comentario que hace en el capítulo 6 con los dos textos de Lucas como guía acerca de la interpretación de las Escrituras primero por parte de Abrahán (Lc 16,27-31) y luego por el Resucitado (Lc 24,27.44-45): «Si el mensaje (de la Escritura) está vacío cuando lo interpretamos sin él (Jesús), su presencia (en la vida) es ilegible cuando la vemos sin las Escrituras». Y a continuación comenta la importancia de «dejarse leer por la Biblia» correctamente para evitar «ser leído cuando se creía estar leyendo (y para eso) se ha aumentado la científicidad en su lectura. Nos esforzamos en ser esclarecedores para no ser esclarecidos». Para seguir la guía correcta en el acceso a la experiencia del Resucitado, el autor propone también la importancia de fijarse en la cotidianidad, algo tan cotidiano como el saludo *Shalom* cuando el Resucitado se presenta inesperadamente en el Cenáculo, o cuando se sienta a la mesa con los discípulos de Emaús: «Asume en su gloria nuestra

cotidianidad, con el fin de que reconozcamos en ella un orden maravilloso, que comprendamos que incluso el pan sale de la boca de Dios». O como dice el autor a modo de conclusión de este repaso por las enseñanzas del Resucitado a los discípulos en esos 40 días que pasó con ellos antes de la Ascensión, a semejanza de los 40 días de su estancia en el desierto de las tentaciones después del bautismo, y los 40 años que peregrinó por el desierto el pueblo de Dios; en resumen: «La última lección del Verbo encarnado fue retomar sencillos gestos y con ellos enseñarles (a los discípulos) a no verle más a él, sino a verlo todo en él, y a reconocer su gloria en todo lo que aflora en lo cotidiano». Y antes había informado hasta donde «tiene que llegar nuestra investigación: si quieres encontrar el cuerpo del resucitado, *ve a mis hermanos*». Porque «el cuerpo de Cristo se tiene que encontrar en el cuerpo de mi prójimo». La conclusión al cabo de la lectura de este pequeño libro es que está redactado desde la sabiduría del que conoce bien de lo que trata y desde la práctica cotidiana y realista del creyente en el Resucitado. [José María de Miguel González].

Hadjadj, F. *El Dios de las bestias. Suma zooteológica*. BAC, Madrid, 2025. 254 pp. ISBN: 978-84-220-2412-5.

He aquí un libro singular en el que los protagonistas son las bestias, desde la dedicatoria a su perra Nuchka, muerta en 1992, y a su gato Goldorak, muerto aplastado en la calle cuando él estaba en primaria, y parece que, según declara el autor, conocido filósofo y escritor de éxito, padre de cinco chicos y cinco



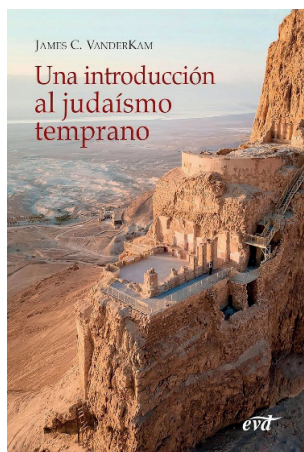
chicas, «en mí hay una parte de spaniel bretón», un precioso perro de esa raza. Su amor a los animales se traduce también en su dieta: «soy vegetariano», dice a propósito de Abel, que sacrifica a los animales que pastorea, frente a su hermano Caín, que ofrece lo que cultiva, «Abel el primer hombre que murió, el primero que derramó sangre animal». De lo que trata en este libro Hadjadj es de «seguir la pista del Dios de las bestias. Atravesar de parte a parte el zoobíblico, con su vivario de Edén y su criadero del Apocalipsis». Como Dios es el creador del cielo y la tierra, de todos los seres vivientes, animados e inanimados, de los hombres y las bestias, no es insensato escribir una «suma zooteológica», teniendo en mente la «suma teológica» de Tomás de Aquino y la «zooteología» de Léon Bloy y la obra de Jean-François Froger, *Bestiario de la Biblia* (1994). Con lo de «Suma» alude a la totalidad de lo tratado, en este caso, la presencia de las bestias en la Biblia y su relación con el Creador a través de los hombres que se sirven de ellas y ellas enseñan a los hombres a servir mejor a Dios, desde los peces y los pájaros, la paloma, pasando por el mosquito y la serpiente, el erizo de mar, el avestruz o el tapir... hasta la esponja y el cerdo, al que, imitando a san Francisco predicando a los pájaros o a san Antonio a los peces, le dedica una prédica en el último capítulo. Evidentemente, el enfoque simbólico de esta zooteología eleva el recorrido del bestiario bíblico a un permanente magisterio sobre su presencia y enseñanza a lo largo de la Biblia, o sea, qué pintan los animales en el relato de la historia de la salvación, qué nos quiere decir el Creador y luego el Salvador y el Espíritu Santo a través de ellos. Así, «cuando Jesús toma el lugar del cordero en el altar, revela la incomparable dignidad de las bestias... Son ellas las que lo han precedido en la docilidad y el sacrificio. Son ellas las que manifiestan antes de toda razón y de toda fe que sí hay que creer en la vida, en la vida eterna». Y se eleva hasta el misterio santo de Dios donde «el sacrificio se realiza en el seno de la misma Vida divina, en la Trinidad, en la que cada persona se ofrece y comulga con las demás». Así, el autor, de cada uno de los animales que analiza, saca una enseñanza: «La esponja forma parte de los animales más antiguos de la Tierra. El Ser vivo más perfecto (Jesucristo en la cruz) besa al más primitivo.

Toda la evolución es justificada aquí en la Cruz». A lo largo de este original libro, el autor no sólo muestra un amplio conocimiento de la Biblia, sino también de zoología, que le ayuda a él y al lector a entender mejor lo que quiere comunicar en los treinta capítulos de esta zooteología, encabezados por un texto bíblico con protagonismo de los distintos animales de los cuales saca partido científico y simbólico, por ejemplo, cuando trata de la esponja, en el capítulo XXVI, y el beso que le dio Jesús sediento en la cruz (Jn 19,28-30). Tal como corresponde al volumen de la Biblia, en el estudio del bestiario bíblico ocupa el mayor espacio el AT, los 21 capítulos primeros, donde hace uso con frecuencia para su explicación de las enseñanzas de los antiguos maestros rabínicos, haciendo el 22 de bisagra entre él y el NT, pues trata de la paloma que desciende en el bautismo de Jesús, la paloma del arca de Noé, y el desierto donde Jesús pasó cuarenta días entre las fieras, para terminar en el 30 con el sermón de un joven párroco, que atendía a muchas iglesias pero con pocos fieles, a los cerdos, tomando pie del hijo pródigo que «deseaba saciarse de las algarrobas que comían los cerdos» (Jn 15,15-17). Como advierte el autor, «en la misma materia de nuestra animalidad, siempre estamos por encima y por debajo de los demás animales, nunca al mismo nivel de la bestia, sino mejores o peores». No hace falta discutir esta última observación, pues muchos comportamientos humanos contra los propios humanos no se conocen entre la mayoría de los animales. El lector gozará con la lectura de este original libro por lo bien escrito que está, y aquí hay que agradecer a Sol Corcuera Urandurraga su magnífico trabajo de traducción, de este y del libro anterior, y por lo mucho que enseña sobre los animales en su estructura zoológica y en su presencia simbólica en la Biblia. [José María de Miguel González].

VanderKam, James C. *Una introducción al judaísmo temprano*. Verbo Divino, Estella, 2024. 318 pp. ISBN: 978-84-1063-011-6.

En los últimos tiempos, dentro del ámbito de los estudios bíblicos, ha ido creciendo la conciencia de que resulta imposible comprender a fondo las Escrituras sin tener en cuenta el complejo y diverso universo judío que se desarrolló entre el siglo VI antes de Cristo y el año 70 de nuestra era, cuando tuvo lugar la destrucción del Templo de Jerusalén. Durante ese amplio período, conocido comúnmente como judaísmo del Segundo Templo, se formaron las tradiciones religiosas, literarias y sociales que constituyen la base tanto del judaísmo posterior como del nacimiento del cristianismo. A pesar de que en la literatura académica se ha extendido el uso del término inglés *Early Judaism*, traducido a menudo como «judaísmo temprano», algunos investigadores prefieren hablar de «judaísmo antiguo» o «judaísmo primitivo», expresiones que, en su opinión, reflejan con mayor precisión la riqueza y profundidad de aquella época.

Estudiar ese extenso lapso histórico no es una tarea marginal ni un mero ejercicio de erudición: es una necesidad para todo aquel que pretenda comprender la evolución del pensamiento religioso judío, las transformaciones de su sociedad y, sobre todo, el contexto en que emergió el cristianismo. Asimismo, analizar esos siglos permite examinar con rigor cómo las tradiciones orales del pueblo de Israel fueron tomando forma escrita y cómo se configuraron los distintos cánones bíblicos que hoy se reconocen. Sin embargo, no resulta fácil obtener una visión panorámica de ese mundo sin perderse entre los detalles. La cantidad de fuentes, los cambios políticos y la diversidad cultural de la época pueden desbordar incluso al investigador más paciente.



En este contexto, el libro del estudioso James C. VanderKam representa un aporte de gran valor. Su obra, traducida al castellano, ofrece una mirada amplia y bien estructurada del judaísmo del Segundo Templo y se convierte en una herramienta ideal para quienes buscan una introducción seria y ordenada sin la pretensión de especializarse en el tema. Se trata de un manual claro, riguroso y accesible, concebido como una guía de lectura que acompaña al lector y le ayuda a orientarse en medio de la complejidad de un periodo fascinante. Uno de sus mayores méritos es haber logrado un equilibrio entre la precisión académica y la claridad pedagógica, de modo que el lector puede recorrer la historia, la literatura y la arqueología del judaísmo de aquellos siglos sin sentirse abrumado.

El autor organiza su estudio en cuatro grandes apartados de extensión desigual, pero íntimamente relacionados. En lugar de limitarse a una cronología lineal, VanderKam propone un recorrido temático que combina la historia política con el análisis literario y los descubrimientos arqueológicos. Cada parte ilumina a las demás, de modo que los temas se entrelazan de manera natural. Las repeticiones que pueden encontrarse a lo largo del texto no son un defecto, sino una estrategia didáctica que permite al lector establecer conexiones y comprender la interdependencia entre los acontecimientos, las creencias y los textos de la época.

El estudio histórico ocupa buena parte del inicio del libro y constituye el punto de partida sobre el que se construyen los demás capítulos. VanderKam recorre los grandes marcos políticos que marcaron la vida del pueblo judío, desde el dominio persa hasta la dominación romana. Comienza con el decreto del rey Ciro, que permitió a los exiliados babilónicos regresar a Jerusalén y reconstruir el Templo, hecho que marcó el inicio de una nueva etapa para la comunidad judía. Posteriormente describe la influencia del helenismo tras las conquistas de Alejandro Magno, así como la peculiar independencia alcanzada durante la dinastía asmonea, que dio lugar a un judaísmo profundamente influido por la cultura griega pero también reafirmado en su identidad religiosa. Finalmente, analiza la

época romana, marcada por tensiones, conflictos y revueltas, entre ellas la de Bar Kojba, que significó el fin del judaísmo del Segundo Templo y el comienzo de una nueva configuración religiosa.

Un elemento que distingue la obra de VanderKam es la atención que concede a las comunidades judías fuera de Palestina. Su interés por la diáspora, especialmente por el judaísmo desarrollado en Egipto, le lleva a incluir un apéndice dedicado a este tema. Allí muestra cómo la vida judía en la diáspora no fue un fenómeno marginal, sino una parte esencial de la historia del judaísmo antiguo. Las comunidades dispersas, como la de Elefantina, mantuvieron su identidad religiosa a la vez que interactuaron con otras culturas, generando expresiones de fe particulares que enriquecieron el conjunto del judaísmo.

El segundo gran bloque del libro se centra en la literatura producida durante este período. VanderKam analiza las distintas tipologías de textos y la dificultad que existe para clasificarlos de manera unánime. Los términos «apócrifo», «deuterocanónico» o «pseudoeπίγραφο» no son neutrales, pues implican valoraciones teológicas que varían según la tradición desde la que se los emplee. Para evitar debates estériles, el autor propone una organización funcional en siete categorías: obras narrativas, reescrituras de las Escrituras, textos apocalípticos, literatura sapiencial, obras poéticas, sátiras contra la idolatría y los escritos de Filón de Alejandría y Flavio Josefo. Esta propuesta, aunque no pretende ser definitiva, ofrece un marco de trabajo claro y útil para adentrarse en la vasta producción literaria del judaísmo del Segundo Templo, que constituye un puente entre la Biblia hebrea y la literatura cristiana primitiva.

Una de las partes más originales del libro es la que aborda los hallazgos arqueológicos. A diferencia de otras introducciones al tema, VanderKam no reduce el estudio arqueológico a los famosos manuscritos del Mar Muerto, sino que amplía el horizonte a otros descubrimientos significativos. Examina los papiros de Elefantina, testimonio de una comunidad judía establecida en Egipto en el siglo V a.C. que poseía su propio templo y un modo particular de culto; repasa los hallazgos de Qumrán, que revelan la vida, las creencias y

la organización de un grupo religioso singular; y analiza la fortaleza de Masada, símbolo trágico de la resistencia judía frente a Roma. A través de estos ejemplos, el autor demuestra cómo la arqueología no sólo confirma los datos históricos, sino que ofrece una dimensión humana y material que complementa la lectura de los textos.

El último bloque del libro se dedica a los líderes, grupos e instituciones que dieron forma al judaísmo de este periodo. VanderKam estudia las distintas corrientes religiosas –fariseos, saduceos, esenios y zelotas–, así como las instituciones del culto, el papel del Templo y la importancia central de la Escritura. Aunque estos temas no presentan grandes novedades para quien esté familiarizado con la bibliografía sobre el Nuevo Testamento, la exposición destaca por su claridad y su capacidad para ordenar la información de manera coherente. Esta parte final actúa como una síntesis que reúne los hilos dispersos a lo largo de la obra, ofreciendo una visión global del judaísmo del Segundo Templo en toda su diversidad.

El volumen concluye con varios mapas que ayudan a ubicar los lugares y acontecimientos mencionados. VanderKam opta por una presentación sencilla, evitando la saturación de datos y priorizando la comprensión visual. Este detalle, que puede parecer menor, refleja la intención pedagógica que recorre todo el libro: ofrecer claridad antes que acumulación de información.

En conjunto, la obra de James C. VanderKam se revela como un texto de gran utilidad para quienes buscan una introducción seria y bien fundamentada al judaísmo del Segundo Templo. Su mayor virtud consiste en haber logrado una síntesis equilibrada entre profundidad académica y claridad expositiva, haciendo posible que un lector no especializado pueda acercarse a una etapa tan compleja sin sentirse desbordado. Más que un tratado exhaustivo, se trata de un manual práctico, cuidadosamente estructurado y con una intención formativa evidente.

Gracias a la integración de la historia, la literatura y la arqueología, VanderKam consigue reconstruir un cuadro coherente de un

periodo clave para comprender la evolución del pensamiento religioso occidental. Su obra, por tanto, no solo ilumina el desarrollo del judaísmo, sino también las raíces históricas en las que se gestó el cristianismo. De ahí que su lectura sea recomendable no solo para especialistas o estudiantes de teología, sino también para cualquier lector interesado en entender cómo, a través de siglos de transformaciones, el pueblo judío configuró una identidad que trascendió fronteras, lenguas e imperios. [Janire Angulo Ordorika].

